



## ARTÍCULOS

*La recepción crítica de la filosofía hegeliana. El materialismo de Ludwig Feuerbach y Karl Marx*

Leandro Sánchez-Marín

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

Jorge Martín Montoya Camacho

*Ser-en-relación. La antropología de Joseph Ratzinger*

Pablo Blanco-Sarto

*El consumo de sí como desesperación. La posible crítica de Kierkegaard al programa existencial de Stirner*

Pablo Uriel Rodríguez

*La asociación de egoístas frente a la dominación de lo Sagrado: una interpretación de la noción de comunidad en Max Stirner*

Aldana Nicole Angarano

*La "verdad práctica" en los relatos míticos del modelo educativo platónico de la República*

Diego Tabakian

*La Virgen de los Pañuelos y Santa María de La Pampa como variantes del sensorium mariano: de los milagros medievales a las particularidades religiosas locales*

Lidia Raquel Miranda, Gerardo Fabián Rodríguez

*Las vidas importan: apuntes sobre la relevancia de la prosopografía en la historia regional mexicana*

Víctor Adán Flores Miranda

*Identidad médica humanizadora*

Leire Arbea-Moreno

*La potestad papal desde los orígenes hasta el medioevo. El aporte de Tomás de Aquino*

Pablo Zambruno

*El protagonismo de la madre de San Melitón en el suplicio de los XL Mártires de Sebaste (s. IV)*

Laura Carbó

*El derecho a la educación en México. Una valoración filosófica de sus fundamentos y logros*

Gustavo-Adolfo Esparza-Urzúa, Jorge Aguirre-Hernández

*¿Esencialismo lógico en la zoología aristotélica?*

Sandra Anchondo Pavón, Óscar Jiménez Torres

## ENSAYOS

*Identidad y reconocimiento: un abordaje desde el enfoque bioecológico e interseccional*

Jose Tomas Rodriguez Galdames

*Volver a la persona: ser familiar y doméstico. Una reflexión a la luz del pensamiento de Rafael Alvira (1942-2024)*

Rafael Hurtado-Domínguez, Zacarías Dieck

## MISCELÁNEA

*Entrevista a la Dra. Virginia Aspe Armella*

Cecilia Sabido

## RESEÑAS

*Druille, Paula & Pérez, Laura (Eds). Filón de Alejandría en clave contemporánea. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2023, 292 pp. ISBN: 978-84-18929-87-8*

José Talib Zamudio Neme

### Editor Jefe

**Claudio Calabrese**

<https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>

### Editor Asociado

**José María Llovet Abascal**

<https://orcid.org/0000-0002-1765-9085>

### Editora de Producción

**Isabel Olea Merino**

<https://orcid.org/0000-0002-4989-790X>

### Consejo Editorial

**Federico Nassim Bravo Jordán**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0003-1165-2496>

**Cecilia Coronado Angulo**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-7232-750X>

**Vicente de Haro Romo**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0001-5549-9804>

**Inmaculada Delgado Jara**

Universidad Pontificia de Salamanca. España  
<https://orcid.org/0000-0001-7173-4034>

**Nicolás Esparza Lara**

**Gustavo Esparza Urzúa**  
Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-9470-6519>

**Ana Laura Funes**

Maderey Fairfield University. EE. UU  
<https://orcid.org/0000-0002-0592-4005>

**Yurixhi Gallardo Martínez**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0003-1365-0179>

**Juan Bautista García Bazán**

Universidad del Salvador. Argentina **María Guadalupe Martínez Fisher**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0009-0002-7776-4853>

**Luis Alberto Pérez Amezcua**

Universidad de Guadalajara. México  
<https://orcid.org/0000-0002-8336-7128>

**Gerardo Fabián Rodríguez**

Universidad Nacional de Mar del Plata.  
CONICET. Argentina  
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>

**José Alberto Ross Hernández**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-8680-2068>

**Stefano Santasilia**

Universidad Autónoma San Luis Potosí. México  
<https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

### Consejo Científico

**Evandro Agazzi**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-5131-7281>

**José María Barrio Maestre**

Universidad Complutense de Madrid. España  
<https://orcid.org/0000-0001-6419-5685>

**Isabel Cantón Mayo**

Universidad de León. España  
<https://orcid.org/0000-0002-9757-8233>

**Marco Antonio Coronel Ramos**

Universitat de València, UVEG. España  
<https://orcid.org/0000-0003-0948-6492>

**Javier de Navascués Martín**

Universidad de Navarra. España  
<https://orcid.org/0000-0003-2080-7349>

**Paola Delbosco**

Universidad Austral / IAE Business School. Argentina

**Inmaculada Delgado Jara**

Universidad Pontificia de Salamanca. España  
<https://orcid.org/0000-0001-7173-4034>

**Eudaldo Forment**

Universitat de Barcelona. España  
<https://orcid.org/0009-0006-2266-8644>

**Ana Laura Funes**

Maderey Fairfield University. EE. UU  
<https://orcid.org/0000-0002-0592-4005>

**Juan Bautista García Bazán**

Universidad del Salvador. Argentina

**Francisco Manuel García Costa**

Universidad de Murcia. España  
<https://orcid.org/0000-0001-5894-8433>

**Teresa Enríquez Gómez**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-4801-7798>

**Eduardo González Di Piero**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.  
México  
<https://orcid.org/0009-0005-7953-8886>

**Rafael Hurtado Domínguez**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0001-7879-4558>

**Ethel Beatriz Junco**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>

**Fernanda Llergo Bay**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0003-4684-7648>

**José Enrique Martínez Fernández**

Universidad de León. España  
<https://orcid.org/0000-0003-4091-167X>

**Jesús Nieto Ibáñez**

Universidad de León. España  
<https://orcid.org/0000-0002-0685-8900>

**Walter Nicgorski**

University of Notre Dame. EEUU  
<https://orcid.org/0000-0001-9720-7013>

**Jaime Nubiola**

Universidad de Navarra. España  
<https://orcid.org/0000-0002-3810-8717>

**Luis Alberto Pérez Amezcua**

Universidad de Guadalajara. México  
<https://orcid.org/0000-0002-8336-7128>

**Gerardo Fabián Rodríguez**

Universidad Nacional de Mar del Plata.  
CONICET. Argentina  
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>

**Eduardo Sánchez de Alba**

Universidad Panamericana. México

**Stefano Santasilia**

Universidad Autónoma San Luis Potosí. México  
<https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

**Germán Scalzo**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0003-4176-793X>

**Jon Stewart**

Slovak Academy of Sciences. Bratislava,  
Eslovaquia  
<https://orcid.org/0000-0001-9166-5558>

**Ángel Xolocotzi Yañez**

Benemérita Universidad de Puebla. México  
<https://orcid.org/0000-0003-2787-4472>

**Lourdes Velázquez González**

Universidad Panamericana. México  
<https://orcid.org/0000-0003-3082-8194>

**Nelu Zugravu**

Universitatea Alexandru Ioan Cuza. Iasi,  
Rumania  
<https://orcid.org/0000-0002-4609-6699>

+ **Rafael Alvira Domínguez**

Universidad de Navarra. España

**Conocimiento y Acción** es una revista electrónica arbitrada dirigida a académicos de las áreas de humanidades. Publica semestralmente artículos teóricos, ensayos y reseñas en torno a las diversas disciplinas sociales, literarias y filosóficas que contribuyan a una comprensión amplia y universal del ser humano.

Publicación continua con volúmenes anuales.

ISSN: 2683-2798

<https://revistas.up.edu.mx/cya>

[cya@up.edu.mx](mailto:cya@up.edu.mx)



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NonCommercial-SinDerivadas 4.0.

# La recepción crítica de la filosofía hegeliana. El materialismo de Ludwig Feuerbach y Karl Marx

## The critical reception of Hegelian philosophy. The materialism of Ludwig Feuerbach and Karl Marx

Leandro Sánchez-Marín



**Leandro Sánchez-Marín**

Universidad de Antioquia

Colombia

<https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>

[leandro.sanchez@udea.edu.co](mailto:leandro.sanchez@udea.edu.co)

Recibido: 29 - 08 - 2024

Aceptado: 21 - 10 - 2024

Publicado en línea: 07 - 04 - 2025

### Cómo citar este texto

Sánchez-Marín, L. (2025). La recepción crítica de la filosofía hegeliana. El materialismo de Ludwig Feuerbach y Karl Marx. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3233. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3233>

### Resumen

Este texto tiene la siguiente estructura: primero, se elabora un retrato de la filosofía hegeliana en términos generales para tender el terreno sobre el cual se pretende desplegar el análisis. Luego, se presenta la recepción crítica de Feuerbach frente a Hegel, destacando particularmente la elaboración de su proyecto antropológico. En tercer lugar, se establece la crítica materialista de Marx como fundamento y relación de su postura respecto de Hegel y Feuerbach. Por último, se brindan algunos argumentos para postular el materialismo de Feuerbach y Marx como una filosofía concreta que tiene al ser humano como objeto de su análisis y como principio y fin de toda reflexión filosófica.

*Palabras clave:* Hegel; Feuerbach; Marx; Materialismo; Crítica.



## Abstract

This text has the following structure: first, a general portrait of Hegelian philosophy is presented to lay the groundwork for the analysis. Then, Feuerbach's critical reception of Hegel is presented, particularly highlighting the elaboration of his anthropological project. Third, Marx's materialist critique is established as the foundation and relation of his position on Hegel and Feuerbach. Finally, some arguments are offered to postulate the materialism of Feuerbach and Marx as a concrete philosophy that considers the human being as the object of its analysis and as the beginning and end of all philosophical reflection.

*Keywords:* Hegel; Feuerbach; Marx; Materialism; Criticism.

## Introducción

En las líneas que siguen se proponen una interpretación de la crítica a la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel por parte de otras dos grandes figuras en la historia de la filosofía social en el contexto del posthegelianismo, Ludwig Feuerbach y Karl Marx (Sass, 1983). Además, también se pretende vincular el proyecto de la antropología feuerbachiana con el proyecto de crítica de la economía política de Marx, a través del punto en común de crítica a la filosofía hegeliana. Este vínculo arroja luz sobre el papel de la concepción feuerbachiana del ser humano que permite a Marx ahondar en la radicalidad de la crítica para mostrar cómo el proceso de enajenación de la civilización capitalista permea la vida de los seres humanos no solo en la esfera religiosa de su sentimiento, sino en las acciones y la forma de relacionarse entre sí en todos los ámbitos de la vida (Jaeggi, 2016).

Esta relación entre los dos proyectos críticos ya mencionados se enmarca en el materialismo que se expresa hacia el final de este ensayo como eminentemente crítico y humano. Es decir, la formulación de materialismo que se deriva del análisis de estos dos proyectos críticos tiene la particularidad de no excluir ni la subjetividad ni la objetividad en aras de fundar un nuevo sistema filosófico. Por el contrario, juzga que tanto la subjetividad como la objetividad son dos modos de relación del ser consigo mismo y con los otros, las cuales no pueden desaparecer a la hora de querer mostrar de manera transparente el desarrollo de la historia de la humanidad y hacer explícita la exigencia de la intervención activa de los seres humanos en este proceso.

## La filosofía hegeliana como el punto más alto del idealismo alemán

La filosofía del idealismo alemán encuentra su punto más alto en el sistema elaborado por G. W. F. Hegel, en él se postula lo Absoluto como punto de llegada del despliegue del espíritu. Para Hegel, la conciencia recorre un camino desde la inmediatez de lo dado hasta el saber del pensamiento como parte constitutiva del desarrollo de la razón. A diferencia de Kant, por ejemplo, Hegel no pone límites al conocimiento y da cuenta de forma concreta de eso que Kant postuló como “cosa en sí” (Bohnet, 2015). Para Hegel las cosas en sí —la libertad, Dios, la inmortalidad del alma— encuentran una respuesta en el proceso mismo del conocimiento de la conciencia; en su desarrollo, la conciencia reconoce el mundo como razón y encuentra la libertad cuando se reconoce como parte del espíritu, se sabe parte de un plan divino y se expresa como inmortal, el pensamiento no cesa. Para Hegel, el devenir lógico de la historia de la humanidad es el desarrollo de la Idea que está desde el principio y encuentra su realización al final del proceso de la experiencia de la conciencia (Russon, 2016). Así, todo cuanto acontece en el mundo se expresa bajo el postulado de que “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (Hegel, 1975, p. 23). Como la razón es la totalidad, entonces nada se le escapa, nada está

fuera de su órbita y de esta manera se encuentra la justificación de todo lo que acontece como parte de ese todo racional y real.

Para Hegel la razón se encuentra en el más alto escalón de la humanidad: “Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia” (Hegel, 1994, p. 52). En el ámbito de la razón existe lo subjetivo tanto como lo objetivo. Los seres humanos son la subjetividad que actúa en el mundo y el mundo es la objetividad que los determina. En la relación entre los seres humanos y el mundo el objeto es sujeto y el sujeto es objeto. Según Hegel, la historia es la instancia que nos muestra cómo se despliega esta relación necesaria y universal, pues es en ella donde podemos ver el devenir de la conciencia en medio de las figuras que suponen su progreso en la experiencia y la manifestación de la razón como lo que es. Acercarse al conocimiento con esquemas o formulas *a priori*, supone la mutilación del conocimiento mismo, la imposibilidad de ser fiel al objeto, pues al imponer una forma para abordar el objeto, es esta forma la que termina teniendo preeminencia en la relación del conocimiento (Nuzzo, 2010). De esta manera, entonces, lo que se manifiesta es la subjetividad que deviene capricho y, por otro lado, aferrarse a la positividad del mundo, es decir, a la presentación de este como naturaleza objetiva, corre el riesgo de asumir una aceptación panobjetiva del conocimiento, así, el positivismo, en su forma más brutal, reconoce como verdadero solo lo que se presenta a la conciencia como eminentemente material y susceptible de demostración empírica.

Estas dos formas de abordar la relación entre una conciencia que conoce y un objeto que debe ser conocido, para Hegel, son erróneas. Ambas cosifican la experiencia y no salen de la mera inmediatez. La historia universal como instancia que demuestra que la razón se realiza una y otra vez sobre sí misma en el devenir del mundo, es la condición sin la cual la relación entre lo subjetivo y lo objetivo de la razón no puede ser reconciliada. Que la razón sea para Hegel (1994) “una Providencia [que] rige [y ha regido] el mundo” (p. 50), no es otra cosa que la determinación espiritual que da cuenta de la necesidad de todos los momentos históricos en el desarrollo de la humanidad. La excusa de las particularidades está dada por el punto de vista universal de la razón. Que la subjetividad particular sea negada por la objetividad, no es otra cosa que el reconocimiento de esta particularidad como parte de la totalidad. A la razón nada se le escapa, hasta los momentos irracionales de la historia hacen parte de ella como razón, en el despliegue de la experiencia de la conciencia “no hay lo falso como no hay lo malo” (Hegel, 2011, p. 27) y esto quiere decir que todo cuanto sucede en el mundo es racional, digno de perecer, y en esta medida, digno de una superación rejuvenecedora. Esta superación rejuvenecedora, si bien no de manera lógica y justificadora como aspiraba Hegel, se pueden encontrar en dos de sus más destacados discípulos: Ludwig Feuerbach y Karl Marx.

## La recepción crítica de Ludwig Feuerbach

Feuerbach fue discípulo de Hegel en Berlín, donde este ofrecía sus clases de filosofía. Para Feuerbach el acercamiento a Hegel es decisivo en su tránsito de la teología a la filosofía. Aun en 1840, mucho tiempo después de su primer encuentro con el maestro en Berlín, Feuerbach reconoce la importancia que ha tenido Hegel en la construcción de su pensamiento y el desarrollo de sus ideas.<sup>1</sup> Aunque des-

1 En un pasaje del propio Feuerbach se menciona lo siguiente respecto de su relación con Hegel: “no soy de aquellos para quienes Kant y Fichte, Herder y Leasing, Goethe y Hegel vivieron y trabajaron en vano. Sí, tuve una relación más íntima e influyente con Hegel que con cualquiera de nuestros antepasados intelectuales; porque lo conocía personalmente, fui su oyente durante dos años, su oyente atento, entregado y entusiasta. No sabía lo que quería o debía hacer, estaba tan confundido y desgarrado cuando llegué a Berlín; pero apenas llevaba medio año escuchándolo cuando mi cabeza y mi corazón ya estaban orientados por él; sabía lo que quería y tenía que hacer: ¡no teología, sino filosofía! No divagar ni delirar, ¡solo aprender! ¡No creer, solo pensar! Fue por él que llegué a la conciencia de mí mismo y del mundo. A él lo llamé mi segundo padre, ya que en aquel momento Berlín era mi lugar de nacimiento espiritual. Fue el único hombre que me hizo sentir y experimentar lo que es un maestro; el único en quien encontré el significado de esta palabra, por lo demás vacía, y por quien, por tanto, sentí una profunda gratitud. ¡Qué extraño destino que haya sido solo el pensador frío y sin vida quien me haya hecho consciente de la intimidad de la relación entre discípulo y maestro! Entonces mi maestro fue Hegel, yo fui su discípulo, no lo niego, de hecho lo reconozco todavía hoy con gratitud y alegría. Y ciertamente lo que una vez fuimos nunca desaparece de nuestro ser, aunque desaparezca de nuestra conciencia” (Feuerbach, 1959, p. 417).



pués de un entusiasmo primero, Feuerbach decida desprenderse del núcleo de la filosofía hegeliana para criticarla y abrir un nuevo camino, las notas del maestro siguen resonando en esta recepción crítica. Feuerbach no hubiese podido postular su antropología si no hubiera sido por la filosofía especulativa de Hegel; a ella le debe la posibilidad de crítica y superación de toda la tradición especulativa y teológica. La antropología de Feuerbach es hija de la filosofía de Hegel y a partir de la concepción del ser humano como un ser positivo, natural e inmediato, Feuerbach construirá la nueva filosofía que se erige como pensamiento antropológico. Sin embargo, no por ello se deben dejar de lado las diferencias entre Feuerbach y Hegel que también dan cuenta de un distanciamiento, pues “el alejamiento de Feuerbach respecto de Hegel se basa en la defensa de este último de la certeza sensible” (Hölscher, 2024, p. 109), en contraposición al ser de carne y hueso que postula Feuerbach.

La antropología de Feuerbach se configura a partir de los siguientes aspectos: 1) la conciencia religiosa, 2) la doctrina de las fuerzas fundamentales, 3) el principio sensualista y 4) el principio de dependencia. Para Feuerbach, estos cuatro puntos constituyen su proyecto antropológico que se genera en contraposición a la filosofía especulativa, en últimas, a la versión filosófica de la teología. La necesidad de salir de la discusión en el mero terreno de la conciencia hegeliana, de su experiencia fenomenológica y de la instauración de lo Absoluto como sujeto, es lo que impulsa a Feuerbach a postular el proyecto de una antropología materialista. Hasta 1841, la discusión política y filosófica en Alemania servía la mesa con meras ideas. La publicación de *La esencia del cristianismo* ese mismo año marca un quiebre con la tradición filosófica e instala la discusión ya no en el mero ámbito del pensar, sino que abre el camino hacia una concepción materialista del mundo y de los seres humanos inmersos en él, que los considerará como seres dotados de un cuerpo, sufrientes, carentes y susceptibles de desarrollar sus capacidades con miras a la pacificación material y espiritual de su existencia. Así pues, mencionaremos con detenimiento estos cuatro aspectos que conforman la antropología feuerbachiana.

### **La conciencia religiosa**

Existe un hecho con el cual arranca Feuerbach su exposición del cristianismo; a saber, que el ser humano se distingue del animal por su conciencia, no por el hecho apenas normal de la capacidad de diferenciación entre sí mismo y lo otro, sino por la conciencia en sentido estricto: “La conciencia, en sentido estricto, solo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad” (Feuerbach, 2009, p. 53)<sup>2</sup>. Este sentimiento religioso se vincula con la capacidad de objetivación del ser humano en tanto que ser productor para sí mismo y para el género. Es decir, la capacidad para poner afuera de sí cosas que se generan desde el interior de sí mismo en función de su individualidad y de lo otro; esto es lo que constituye propiamente la conciencia religiosa siempre ligada al sentimiento. En este punto las facultades de la sensibilidad y el entendimiento cumplen una función similar a la que describe Kant en su *Crítica de la razón pura*, pues la primera hace las veces de receptora de los datos de la experiencia sensible del mundo y la segunda se encarga de organizarlos para generar lo que el sentimiento religioso dispone como esencialidad dispuesta para ser objetivada.

En este proceso de recepción y organización, la imaginación cumple un papel relevante en la medida en que el sentimiento religioso se exterioriza a través de la imagen. Esta imagen es necesaria como

2 Notamos que en Hegel se puede encontrar una concepción similar en cuanto a la distinción entre el ser humano y el animal a partir del sentimiento religioso: “El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada” (Hegel, 1994, p. 53). No obstante, en Feuerbach el rasgo constitutivo de la noción religiosa no se reduce al pensamiento como podemos observar en Hegel, sino que apela al sentimiento —que es rechazado por este último— como una manifestación vinculante (religión: *religare*) y, a partir de ese momento, Feuerbach se desprende de la concepción absoluta de la razón como última instancia del pensamiento que define al ser de lo humano como esencialmente pensante. Para Feuerbach el pensamiento no constituye el rasgo ontológico determinante del ser humano, pues para él existen, además, la voluntad y el sentimiento.

consecuencia de la conciencia religiosa porque le permite al ser humano tener una noción de eso que cree determinante y no determinado —debemos recordar que el análisis de Feuerbach tiene como marco de referencia la exposición del proceso de enajenación de la esencia del ser humano—, lo que se exterioriza y se vuelve aparentemente independiente no es más que el deseo de perfección del ser humano: Dios. La divinidad, entonces, que surge del proceso de enajenación de la esencia del ser humano, no es otra cosa que el conjunto de las capacidades de éste elevadas en su máxima expresión. Dios omnipotente no es más que el reflejo de las capacidades afinadas del ser humano. La conciencia religiosa en el cristianismo se despliega como un factor de separación entre el ser humano y sus capacidades, y si bien la enajenación manifiesta un síntoma de carencia y deseo, a la vez, permite constatar que el ser humano cuenta con la riqueza de sus capacidades productivas, creadoras, para superar esta situación. Esto último es propiamente lo que se propone una antropología de la emancipación como la de Feuerbach (Schmidt, 1975).

### **Las fuerzas fundamentales**

En Feuerbach el ser humano tiene por esencia una trilogía de fuerzas fundamentales. Estas fuerzas son; la razón, la voluntad y el corazón. Estas, a su vez, constituyen tres facultades esenciales; la facultad del entendimiento, la facultad de la voluntad y la facultad del corazón. Para Feuerbach esta caracterización ontológica del ser humano hace palmario el concepto de ser genérico como potencia creadora. La actividad creadora del ser humano, entonces, está dada por el ejercicio de pensar, de querer y de amar. Estas fuerzas fundamentales configuran “la trinidad divina en el hombre” (Feuerbach, 2009, p. 55).

El entendimiento es la potencialidad del ser humano para afirmar su conciencia como un ser dotado de razón. Esta conciencia no se agota en el mero ejercicio del pensar, pues a diferencia de Hegel (1976) donde el “pensamiento [...] existe solo en sí mismo” (p. 33), en Feuerbach el pensamiento existe siempre en relación, es decir, es dependiente de otra conciencia realmente existente que lo valide como conciencia realmente existente, en Feuerbach solo existe el ser humano como ser material consciente de carne y hueso, no como un ser propio del entendimiento abstracto (Wolf, 2020, pp. 47-62).

La voluntad es una fuerza que también está siempre en relación y manifiesta el deseo de querer, que supone un objeto hacia el cual se encamina el deseo y que expresa la necesidad de exteriorizarse hacia este objeto, en otras palabras, la voluntad actúa sobre el terreno de su deseo y se relaciona con la posibilidad de su satisfacción, de ahí que el ser humano, entendido como un ser carente, necesite de la continua satisfacción de su deseo mediante el ejercicio de su voluntad. Así, la vía positiva de la cual nos habla Feuerbach en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, mediante la cual se obtiene “la identificación inmediata, transparente y veraz de la esencia del hombre, sustraída al hombre a través de la abstracción” (Feuerbach, 1984, pp. 25-26), no es más que el reconocimiento de la carencia del ser humano entendida como sufrimiento y necesidad, como materialidad.

Por último, la fuerza fundamental del corazón se refiere a dos aspectos. De un lado, a lo que de sanguíneo hay en el ser humano, que supone su corporalidad y su existencia material, y por el otro, al sentimiento que se manifiesta en su tendencia religiosa y su capacidad para amar<sup>3</sup>. De esta manera, en la fuerza del corazón aparece el amor como aliciente y camino que marca el derrotero de la relación del ser humano consigo mismo y con el otro, pues “todo ser se ama a sí mismo, ama su ser y debe amarlo” (Feuerbach, 2009, p. 58) y porque “sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional” (Feuerbach, 2009, p. 132). Así las cosas, el amor es la relación que tengo conmigo mismo y con el otro en aras de una existencia plena y vital en el mundo. A partir de estas fuerzas que expresan potencias humanas, Feuerbach también elabora su crítica

3 El concepto de amor es central en la obra de Feuerbach y, sobre él, Marx estuvo interesado en las primeras lecturas que hizo del filósofo de Landshut. En un intercambio de cartas entre ambos, Marx destaca la importancia del amor feuerbachiano como elemento revolucionario (Feuerbach, 2021).

en relación con la enajenación; cuando el ser humano desplaza sus capacidades hacia una entidad externa, esta termina dominándolo y determinando precisamente sus capacidades, o, para decirlo de otra manera, el ser humano efectúa un mecanismo de proyección en el cual resulta debilitado frente a poderes externos a los cuales se subordina. Cauchi (2022) ha señalado que esta tesis de la proyección de Feuerbach “es una inversión directa de la filosofía del espíritu de Hegel” (p. 139).

### *El principio sensualista*

El principio sensualista lo podemos entender de manera breve como aquello que denota la existencia material de los seres humanos, tanto en términos del pensar como en términos del ser, para Feuerbach el pensar y el ser constituyen la correcta relación entre la cabeza y el corazón (Feuerbach, 1984, p. 33). Esta relación entre la cabeza y el corazón es lo óseo y lo sanguíneo mediante lo cual se configura la existencia humana, pues el entendimiento también confluye en el sentimiento si deja de lado la forma abstracta de la filosofía especulativa:

De hecho el “principio sensualista” de Feuerbach remite más allá de la mera teoría del conocimiento, “sensualidad” –el concepto tiene una carga mayor de lo que en un principio se sospecha– no se agota en una “facultad” subjetiva; significa ser: como objeto no sólo del pensamiento, sino del ser mismo (Schmidt, 1975, pp. 72-73).

El ir más allá de una mera teoría del conocimiento sugiere ir a lo concreto, que se erige como la superación del sistema teologizante de la filosofía especulativa. Lo concreto es lo material, lo real. La miseria humana es el punto de partida de Feuerbach, el ser enajenado, el ser humano separado de sus capacidades, el ser sufriente. Por ello, el postulado de la antropología no es una reformulación de principios metafísicos, sino que va más allá de la abstracción que se disfraza de efectividad real. El principio sensualista está afincado en la relación entre los seres humanos, ya que la relación del yo y el tú también es sensual (Rotenstreich, 1976, pp. 384-394). La construcción de la conciencia del género se da vía la sensualidad; los sentidos y la capacidad corporal de los seres humanos son una instancia relevante a la hora de la construcción del mundo y la vida en común. De esta manera, el sensualismo es tanto corporalidad como espiritualidad:

La conciencia del mundo es mediatizada por el yo mediante la conciencia del tú. Así el hombre es el Dios del hombre. Que él sea se lo debe a la naturaleza, pero que sea hombre se lo debe al hombre. Así como no puede nada físicamente sin los otros hombres, tampoco puede nada sin ellos espiritualmente. Cuatro manos pueden más que dos, pero también cuatro ojos pueden más que dos. Y esta fuerza unida se diferencia no sólo cuantitativa sino también cualitativamente de las fuerzas individuales. Aislada, la fuerza humana es limitada; unida, es una fuerza infinita (Feuerbach, 2009, pp. 132-133).

Así pues, el sensualismo de Feuerbach apela tanto a la conciencia como al cuerpo de los seres humanos y nada podría la humanidad si no estuviese en relación constante con este principio (Reitemeyer, 1988). La humanidad del yo se configura, aparece de manera real, en la medida en que existe y aparece de manera real, es decir, en relación con la humanidad del tú: “Para pensar son dos necesarios” (Feuerbach, 2009, p. 133), y para sentir y para hacer, también.

### *El principio de dependencia*

El principio de dependencia es el principio de la vida en común. Para Feuerbach, el ser humano no es mónada ni autosuficiente, por ello necesita del otro. La relación yo y tú es el postulado básico de este principio: “Donde no hay tú, no hay yo” (Feuerbach, 2009, p. 140). La necesidad del otro, la dependencia de él es tanto mi dependencia como la dependencia de él hacia mí; es interdependencia. Es el vínculo que como seres humanos nos es propio por el rasgo característico de nuestra naturaleza. Uno solo no crea mundo, uno solo ni siquiera sabría que es uno. Francisco Martínez (1997) da cuenta de este punto de la siguiente manera:



El hombre está, antes de entender, inmerso en una vida solidaria. Posteriormente pensará esta realidad: yo y tú, nunca el yo solo, es el verdadero principio de la vida y del pensamiento. La preconizada antropología de Feuerbach se conecta con su crítica religiosa (p. 127).

La crítica del cristianismo y la antropología en Feuerbach, entonces, son los dos lados de una y la misma cuestión: la existencia emancipada del ser humano en el mundo. De ahí el firme postulado ontológico del autor de Landshut: “Solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad” (Feuerbach, 2009, p. 118). Así pues, la dependencia es el terreno natural sobre el cual viven los seres humanos, donde se despliega su individualidad y donde se establecen relaciones con los demás. El velo ideológico del cristianismo y la sociedad industrial encubre la verdadera potencialidad del ser humano, el cual puede desarrollar genéricamente su humanidad eliminando el excedente de sufrimiento innecesario, de miseria, de hambre etc., todo ello en aras de una pacificación y no agobio de la existencia (Power, 2009, pp. 63-80). Para Feuerbach, la relación de dependencia del tú y el yo es la condición de la vida genérica, el yo está en función de la construcción de la personalidad del tú y viceversa: “La personalidad es un pensamiento que, solamente en cuanto hombre real, es verdad” (Feuerbach, 2009, p. 191). El hecho de que el pensamiento se transforme en realidad es la potencia del ser humano y su distinción fundamental como especie ante otras, que genera la solidaridad real y consciente entre los seres humanos, la elección de la real existencia humana:

El yo templa su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen, el otro hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y familiarizo con el mundo a través de los otros hombres. Sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional. Sólo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el mundo se hace también claro. Un hombre que existirá exclusivamente para sí mismo se perdería despojado de sí e indiferenciado en el océano de la naturaleza; no se concebiría a sí mismo como hombre, y la naturaleza como naturaleza. El primer objeto del hombre es el hombre (Feuerbach, 2009, p. 132).

Así, la construcción del mundo es imposible sin la intervención del otro como ser humano autoconsciente y libre; sin ello, surgiría inmediatamente un “abismo entre la conciencia de la perfección humana y su realización potencial en el individuo” (Cauchi, 2022, p.141). La solidaridad, pues, es la instancia vinculante donde los seres humanos adquieren conciencia del mundo, a la vez que adquieren conciencia de su propia individualidad y de la de la individualidad de los otros. Se es ser humano porque los otros también los son, allí donde un ser es degradado, ofendido y llevado hasta una condición que no le es propia como humano, tambalea la humanidad del género, es decir, allí donde un solo ser humano no es humano, el conjunto de la humanidad es cuestionado y merece una crítica y rechazo continuos.

## La recepción crítica de Karl Marx

Existe para Marx una necesidad de criticar a Hegel, esta no es caprichosa ni accidental, pues para su momento la filosofía hegeliana era el estandarte de la disputa política en Alemania. Un grupo de filósofos que bebe de la especulación hegeliana se proponía luchar contra el Estado prusiano con el arma de la crítica: la filosofía hegeliana. Para Marx, este grupo de filósofos, a excepción de Feuerbach, confunde el terreno de la ideología religiosa con el terreno de la ideología política, a sus ojos estos no son más que “ovejas que se hacen pasar por lobos” (Marx y Engels, 2014, p. 9). Es decir, se presentan como conciencias críticas ante la sociedad y el Estado, pero no son más que meros falsificadores de moneda hegeliana, cuya envoltura ellos llaman “verdadera” crítica, pero cuyo núcleo sigue siendo idealista y afirmativo. Para Marx, ser hegeliano comporta la recepción crítica del maestro en vía de su superación y no la utilización acrítica de sus postulados, lo cual no permitiría salir del ámbito de lo que

Hegel ya había estatuido como Absoluto. De esta manera, la necesidad de criticar a la filosofía hegeliana, se vertebraba a partir de dos aspectos; la crítica a los jóvenes hegelianos y el aporte feuerbachiano a la crítica de Hegel. Estos dos aspectos llevarán a Marx al desvelamiento de eso que permanece inconfesado en Hegel (Marx, 2010, p. 182), lo cual hará manifiesta la mistificación de su dialéctica.

Para los jóvenes hegelianos la filosofía de Hegel era el punto más alto del pensamiento y un receptáculo desde el cual se tomaban los elementos para afrontar la realidad social y política de manera crítica (Breckman, 2010). Esta postura respecto de la filosofía de Hegel no hacía más que fortalecer la teologizante concepción del mundo cuya estela era el resultado de la dialéctica del pensar que el maestro había construido como sistema. Para Marx esto que se presenta como “parcialmente formal” es un problema, “realmente esencial: ¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana?” (Marx, 2010, p. 179). Desde el punto de vista de los jóvenes hegelianos el asunto se resuelve en una actitud precrítica respecto a los avances de la misma filosofía de Hegel, pues no consideran que esta deba salir de la esfera de la abstracción y se pronuncie respecto de la realidad de manera no teológica. Así, los jóvenes hegelianos no son más que “teólogos críticos” que se dedican a repetir a Hegel enfrentándose entre ellos a partir de conceptos que no salen de la estructura lógica del sistema hegeliano: “La sumisión a Hegel es la razón por la que ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel” (Marx y Engels, 2014, p. 14). La posibilidad de la crítica se ve minada desde el principio en manos de los jóvenes hegelianos, pues no existe en ellos una actitud de abierta declaración de inconformidad con la estructura hegeliana del sistema idealista.

Sánchez-Vázquez bien señala que, en el curso de la crítica de Marx a Hegel, el pensador de Tréveris ya “había puesto de manifiesto la inversión de las relaciones entre sujeto y predicado, entre sociedad civil y Estado, que era una expresión del carácter mistificado general del sistema filosófico hegeliano en cuanto a las relaciones entre la Idea y la realidad” (Sánchez-Vázquez, 2003, p. 167). En esta misma línea, desde la postura feuerbachiana, se recogen tres aspectos fundamentales para el proceder de Marx que hacen que se sugiera que en Feuerbach se da una “revolución teórica real” (Marx, 2010, p. 49). Estos aspectos son: 1) la filosofía hegeliana no es más que religión estructurada de maneja discursiva, es decir, la inversión de las partículas de sujeto y predicado en función de hacer de lo esencial lo inesencial y viceversa; 2) la fundación del materialismo como ciencia real a partir de las relaciones sociales entre los seres humanos como premisa teórica; y 3) la figura de la negación de la negación que explica la dialéctica hegeliana a partir de lo positivo sensible y material.

El mérito de Feuerbach que tanto elogia Marx en sus *Manuscritos*, corresponde al enfrentamiento verdaderamente crítico con la filosofía hegeliana a partir del cual se hace explícita la raíz teológica del pensamiento hegeliano que concibe la alienación como alienación de la idea, del pensar, y no de los seres humanos reales y concretos. Allí donde Hegel pone a la idea, Feuerbach pone al ser humano en su materialidad como ser carente y sufriente; ante el idealismo filosófico se contraponen la antropología materialista. Esta antropología será la referencia que Marx tomará para desarrollar su crítica incluso contra el mismo Feuerbach.<sup>4</sup>

Planteada pues la necesidad de la crítica de la filosofía de Hegel, entendemos que la actitud de Feuerbach es la única que permanece como aliciente para su desarrollo. En Marx cala hondo el giro epistemológico de Feuerbach, pues a partir de él se plantea que en Hegel la identificación entre teología y filosofía borra la posibilidad de concebir la enajenación del ser humano como un problema de real validez, pues esta filosofía concibe al ser humano como ser abstracto, como autoconciencia, como mero pensamiento, y su materialidad, su corporalidad, se ve subsumida en esta abstracción concep-

4 Al respecto cabe anotar que para Marx el punto de partida de Feuerbach muestra su deficiencia al no concebir las relaciones sociales entre los seres humanos como relaciones enmarcadas dentro de sus condiciones de producción material de existencia. De esta manera, según Marx, sigue habiendo un residuo de abstracción en Feuerbach que obstaculiza el desarrollo de su concepción antropológica.

tual. En Hegel el ser humano es una idea: “En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe solo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos” (Hegel, 1976, p. 33). Que el destino de los individuos se encuentre en la esfera del pensar —que es a la vez el ser para Hegel— comporta la mistificación de su dialéctica, pues solo permite concebir el movimiento de la historia como el desarrollo de la conciencia que se piensa a sí misma y se convierte en el sujeto protagonista de este proceso. Al respecto nos dice Marx (2010):

La lógica es el dinero del espíritu, el valor pensado, especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el pensamiento enajenado que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto (p. 184).

Esta consideración de la lógica hegeliana como abstracción del ser humano y de la naturaleza, como afirmación del pensar sobre el mundo real, significa el punto más alto y a la vez la base de toda la filosofía hegeliana. Marx advierte que este movimiento de mistificación ya se encontraba desde la *Fenomenología del espíritu*, pues allí las relaciones humanas se presentaban como esencias enajenadas (Marx, 2010, p. 185) y por ello como elementos del pensamiento abstracto que merecían su superación dentro de este mismo terreno. Así, aceptar el punto de partida hegeliano de la enajenación de la conciencia que busca la autoconciencia, es también aceptar todo el desarrollo abstracto de este proceso que se presenta bajo los ropajes de lo real, lo racional y por ello, de lo concreto. El sujeto de Hegel comienza y termina en el pensar, y si esto no se discute de entrada cualquier ataque al sistema hegeliano será como ir a la guerra desarmado. Por ello es invaluable aporte de Feuerbach en el proceso de desenmascaramiento de la filosofía de Hegel. Ahora bien, la *Fenomenología* de Hegel también oculta algo, ese algo es la potencialidad crítica del mundo existente que se manifiesta en su teoría de la enajenación. El problema entonces sigue siendo la ilusión del ser humano encerrado en el mero modo de la conciencia:

La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el extrañamiento del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano (Marx, 2010, p. 186).

La recepción crítica de Hegel por parte de Marx consiste en hacer explícito tanto su carácter mistificador como su potencialidad revolucionaria, la división entre el Hegel revolucionario y el Hegel reaccionario se presenta como vacía en este punto, ya que es claro para Marx que eso que lo ha hecho reaccionario es lo mismo que lo hace revolucionario: su dialéctica. En gran medida el doble error de Hegel —el punto de partida y el punto de llegada del desarrollo de la conciencia— muestra también su gran virtud, pues que exista un proceso de enajenación es evidente a los ojos de la sociedad burguesa, pero habrá que anotar en letras mayúsculas que este proceso de enajenación es materialmente humano y no idealistamente espiritual. El descuido de la dialéctica por parte de Feuerbach se vuelve contra sí mismo en la medida en que su antropología se petrifica ante la mirada de Medusa que detiene la objetividad y la rige como instancia última del desarrollo de las relaciones sociales<sup>5</sup>. En Feuerbach lo positivo adquiere un carácter objetivo que deja de lado el papel de la subjetividad en el proceso de devenir histórico de la humanidad. Que el lado activo de la relación sujeto-objeto haya sido desarrollado por Hegel, plantea las bases para derivar de allí una praxis revolucionaria transformadora del mundo. El problema en Hegel es que este desarrollo se presenta como un desarrollo abstracto cuyo

5 Es cierto que respecto de los estudios sobre la relación de Feuerbach y Marx no hay una interpretación única que responda a un momento de adhesión y a otro crítico por parte de Marx a Feuerbach. Entre las interpretaciones más conocidas sobre esta línea, se encuentra la de Althusser (2004) para quien el abandono progresivo de Marx en relación con la filosofía alemana deriva en teorías más objetivas y con una pérdida de los momentos de la subjetividad idealista que es cada vez más acentuada. Por el lado de las interpretaciones que sostienen varios puntos de continuidad entre estos dos filósofos, se encuentra el trabajo de Mondolfo (2006), para quien, más allá de las críticas de Marx a Feuerbach, entre los dos pensadores se encuentran grandes afinidades conceptuales respecto del tratamiento dialéctico de los problemas y sus respectivas críticas sociales.

eje de superación era la abstracción misma. En Hegel la conciencia filosófica es el factor hegemónico que no permite que nada esté por fuera de su alcance, pues “en el extrañamiento lo chocante para la autoconciencia no es el carácter determinado del objeto, sino su carácter objetivo” (Marx, 2010, p. 194). El carácter objetivo del objeto al que alude Marx en este pasaje es propiamente la realidad del mundo construido por relaciones sociales que están inscritas en la materialidad del mundo y que no son absolutamente productos de la conciencia que se mueven solo en ese terreno. Es decir, lo fastidioso para la conciencia hegeliana —un asunto que sigue teniendo una gran vigencia teórica— es concebir que hay algo más allá de lo que puede determinar la conciencia que entra a jugar un papel de gran relevancia en el desarrollo histórico de la humanidad: el modo de producción capitalista, la miseria realmente existente, el sufrimiento de los seres humanos, etc.

Decir entonces que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 2014, p. 21), es concebir que el mundo objetivo es algo más que el mero registro de la historia del pensar, y que eso que le resulta chocante a la autoconciencia es parte efectiva del motor del desarrollo histórico del mundo y de ella misma. La autoconciencia no existe por sí misma y en virtud de sus propias determinaciones, esta es la mitificación hegeliana (Turken, 2015). Más allá de ello la conciencia existe dentro de las coordenadas de un mundo objetivo real, por ello, la conciencia solo puede actuar en el terreno de la objetividad material, si la conciencia se desarrolla dentro del estrecho círculo del pensar de acuerdo con la *Lógica* hegeliana, entonces es una conciencia muerta. La dialéctica materialista, en contraposición de este punto de vista, apela a las relaciones de producción como contradicción objetiva que es puesta por la subjetividad y a la vez la pone a ella también, es decir, que tanto el mundo determina la conciencia como la conciencia determina al mundo. El motor de la historia es el trabajo de los seres humanos que se presenta bajo las condiciones de producción del capitalismo como enajenado de manera espiritual y concreta; como producción de una vida desgraciada.

La dialéctica teologizante de Hegel reclama un giro materialista que comienza con Feuerbach y sigue con Marx, además, cabe anotar con este último “el hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento” (Marx, 2006, p. xxiv). Esta exposición de la dialéctica en Hegel es el motivo que hace de Marx un pensador dialéctico y materialista, que engendra en el pensamiento filosófico la posibilidad de su realización efectiva y concreta. El giro materialista de Marx es el que mantiene con vida la posibilidad de transformación del mundo. La superación de la filosofía de la enajenación es la emancipación de la humanidad y mientras la dialéctica siga haciendo explícitas las contradicciones objetivas del mundo, la emancipación será una necesidad urgente. La radicalidad del marxismo se hace palmaria entonces como la radicalidad de “coger el problema por la raíz. [Y] la raíz para el hombre es el hombre mismo” (Marx, 2008, p. 103) no la conciencia teológica.

## Crítica de la economía política

El proyecto de una crítica de la economía política separa a Marx de la concepción hegeliana de los asuntos humanos. En Marx la crítica ya no está dirigida a la refacción o instauración de instituciones dentro del desarrollo del espíritu, pues el capitalismo que ahora es espíritu no es susceptible de reformas. Para Marx, el capitalismo debe ser eliminado junto con sus instituciones y sus relaciones sociales, en otras palabras, la forma de producción de la vida que encarna el capitalismo debe ser abolida de manera radical.

La economía política, que en Hegel encuentra un lugar de privilegio al ser considerada como “una ciencia que hace honor al pensamiento al hallar las leyes de una masa de hechos contingentes” (Hegel, 1975, p. 234), en Marx supone una justificación del orden de la vida individual y del modo de producción capitalista en función del interés particular. Este punto es decisivo a la hora de la recepción crítica de Marx, pues la esencia justificadora de la filosofía se opone a la realización del ser humano como ser



libre y universal. Para Hegel lo universal es el espíritu y es allí donde los seres humanos deben encontrar su lugar como autoconciencias libres. Para Marx, la libertad dentro del espíritu equivale a la libertad dentro de las condiciones del capitalismo, es decir, equivale a una falsa libertad, no hay libertad allí donde hay explotación y dominio del ser humano sobre el ser humano. Lo que Hegel reconoce como necesario por considerarlo un devenir lógico de la razón, en Marx aparece como injustificable, real, pero irracional en tanto que sus fines no son los más racionales para el ser humano: “La crítica no ha arrancado las flores imaginarias de las cadenas para que el hombre lleve ahora la prosaica, desoladora cadena, sino para que se la sacuda y brote la flor viva” (Marx, 2008, p. 96). La flor viva no es más que la libertad, la autodeterminación y la propia construcción de la existencia de manera racional, es decir, de acuerdo con el ser humano como fin en sí mismo y no como medio degradado a la condición de cosa sobre el mundo. La crítica no es crítica si no es radical, si no encuentra en el ser humano el objeto de sí mismo, si no va más allá del mero cálculo de posibilidades, sino que las extiende como una realidad propia del carácter universal del ser humano, de este como ser genérico.

En textos como los *Manuscritos de economía y filosofía* y *El Capital*, podemos encontrar el desarrollo del programa de la crítica de la economía política (Heinrich, 2021). Quien se acerque a estos textos esperando encontrar allí un análisis económico de la sociedad, verá defraudada su expectativa, pues en ambos escritos Marx no actúa como economista, sino que traza los lineamientos de su crítica al modo de producción capitalista no meramente como un sistema económico sino, por decirlo con estas palabras, como un sistema existencial, es decir, como un fenómeno que abarca todas las esferas de la vida del ser humano y que configura su existencia determinando las relaciones consigo mismo, con el otro y con la totalidad del mundo. Así pues, la crítica de la economía política se enfrenta a una concepción del mundo que adquiere la fortaleza para dirigirlo de manera racional en sus medios, pero de una estricta y manifiesta irracionalidad en sus fines. El capitalismo ha logrado, mediante el ascenso de la burguesía “[destruir] las relaciones feudales, patriarcales idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desgarrado sin piedad” (Marx y Engels, 2007, p. 158). Pero esta manera racional de combatir las ilusiones que fundaban relaciones entre los seres humanos no ha coincidido con la manera en que la explotación, la competencia y el dominio de unos seres humanos sobre otros ha marcado la historia del sistema económico más injusto y desigual de la historia.

## Conclusión: materialismo como filosofía concreta

Para Hegel, la conciencia tiene su experiencia sin salir de sí misma, el mundo con el cual se relaciona no es otra cosa que la expresión de un mundo subjetivado. Allí, es el pensamiento el que carga con el dolor de lo negativo, pero no el ser, es decir, el pensar sufre, pero solo en el ámbito mismo del pensar; la razón es la que se desgarrará. Para Feuerbach, el ser que sufre no es el pensamiento; es el ser humano material de carne y hueso instalado en unas condiciones materiales que impiden la apropiación de sus fuerzas, exteriorizadas por fenómenos enajenantes.

El ser humano no es una instancia alejada de su condición de ser propenso al dolor, el sufrimiento comporta precisamente una de las condiciones de su existencia. El sufrimiento es materialismo, la relación con el otro —yo y tú— es materialismo, también “el amor es materialismo, un amor inmaterial es absurdo” (Feuerbach, 2009, p. 99). A diferencia de Hegel, la relación y la condición de la autoconciencia en Feuerbach es el amor, el vínculo intersubjetivo del bienestar común (Veríssimo-Serrão, 2015, pp. 47-59), no la relación hostil de la lucha a muerte que termina instaurando una relación de dominio y servidumbre:

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo (Hegel, 2011, p. 115).



Para Feuerbach no hay exclusión sino inclusión, no hay rechazo sino unión. La relación de las autoconciencias como amenaza una de otra no tiene lugar, para él toda autoconciencia es vital, es decir, productiva en el sentido de la construcción de la individualidad y la diferencia que aparece como enriquecimiento de la vida genérica. La hostilidad hegeliana encuentra su contrapuesto en el postulado del amor de Feuerbach, pues para él la relación primordial que dota al yo de sentido es la relación amorosa y amistosa con el otro:

En el amor reside la verdad del género, de lo contrario, sólo sería una cosa de la razón, un objeto del pensamiento, una cosa y una verdad del sentimiento, pues en el amor expresa el hombre la insuficiencia de su individualidad, postula la existencia del otro como una necesidad del corazón; considera al otro como su propia esencia; interpreta su vida como verdaderamente humana por el amor con el que está unida, que corresponde al concepto del hombre, es decir al género. El individuo es deficiente, imperfecto, débil, necesitado; pero el amor es fuerte, perfecto, satisfecho, sin necesidades, autosuficiente e infinito, porque, en él, el sentimiento de sí mismo de la individualidad es el sentimiento de sí mismo de la perfección del género (Feuerbach, 2009, p. 201).

En Feuerbach advertimos, a diferencia de Hegel, cómo el ser es material, no meramente espiritual, corpóreo y reflexivo, no meramente autoconsciente. El punto de partida de Feuerbach en su antropología no desmiente lo que designa este término, no abandona al ser humano a la suerte del progreso del espíritu, sino que se aferra a las condiciones materiales de su existencia y exige la abolición de las determinaciones que perturban de manera innecesaria a la misma. También plantea la apropiación del ser humano por el ser humano mismo como condición de la realización de todo su proyecto existencial. El materialismo de Feuerbach, si bien, aún abstracto —en el sentido de la exposición filosófica de la realidad humana— contiene las bases de la radicalidad del desarrollo de este.

Para Feuerbach, igual que para Marx, el ser humano es el constructor de sus propias condiciones de existencia, este no obedece a designios externos como los planes divinos o de la razón, el ser humano es el impulso vital de su propia naturaleza, no responde más que a su propia voluntad, sus limitaciones no son diques que impiden su desarrollo, sino más bien condiciones para el desarrollo de su universalidad, si se considera al otro como límite se vuelve a concebir la relación entre los seres humanos como esencialmente nociva, pero a diferencia de estos esencialismos, el ser humano está en relación productiva con los demás y en ello consiste propiamente su ser genérico. El ser humano, como ser genérico, es la primera y última instancia de su propia realización:

El hombre es el rey de los reyes. El hombre no depende del rey o del emperador; sin embargo, el rey sí depende del hombre. El rey no puede existir sin el hombre, pero el hombre puede perfectamente existir sin rey alguno. Un individuo que haya nacido en el trono, o sea, que estuviera destinado según el derecho divino a la sucesión al trono, será excluido del trono según el derecho humano, si no es un hombre en plenitud de sus facultades, si es un simple. Pero también el artista, el filósofo, el legislador, el inventor dependen del hombre y no al revés, el hombre no depende de ellos. El emperador, el filósofo, en resumidas cuentas, cada individualidad, cada cualidad y cada propiedad determinada es únicamente una realidad particular, finita, pero el hombre no es esta o aquella exclusivamente; él es todo junto, es una realidad universal, inagotable, ilimitada (Feuerbach, 2001, p. 103).

Como balance de la crítica de Feuerbach a Hegel, podemos indicar con palabras de Marx (2008) que “la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su culminación y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (p. 95). La crítica a la religión que realiza Feuerbach es también crítica a la filosofía especulativa y a la enajenación dañina del ser humano, por ello la crítica a la religión de Feuerbach es el suelo sobre el cual Marx podrá desplegar su crítica a la economía política, su crítica material de la sociedad capitalista.

Por ello el trabajo de Feuerbach no sea fundamental en el desarrollo del materialismo crítico de Marx, pues sin Feuerbach y su antropología, Marx no hubiese tenido los elementos para desvelar el carácter mistificado de la filosofía hegeliana y las relaciones sociales que el capitalismo muestra como

relaciones económicas naturales, relaciones que en el desarrollo de la crítica materialista se revelarán como relaciones históricas, no necesarias, y por tal motivo susceptibles de una modificación radical. Para Marx, Feuerbach es el único hegeliano que ha podido superar al maestro mediante una crítica a la totalidad de su sistema, Feuerbach ha tirado del hilo que ha empezado a descocer toda la filosofía hegeliana y del que Marx seguirá tirando para desmontar el que, hasta la irrupción de su crítica, se mostraba como el más firme y sólido de los sistemas: el capitalismo.

El humanismo realista no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”, y enseña con el evangelista: el espíritu vivifica, el cuerpo no sirve para nada. Claro está que el espíritu sin cuerpo es espíritu solamente en la imaginación (Marx y Engels, 2013, p. 17).

Esta conclusión de Marx y Engels es de innegable influjo feuerbachiano y es a partir de ella como se ha dicho que la crítica se hace potencia vital, que el ser humano vuelve a tomar partido en la construcción de su existencia y que reconoce y sabe que su hacer es un modo decisivo en la configuración de sus relaciones humanas y sociales. Así el materialismo como filosofía concreta se constituye a partir de dos esfuerzos críticos titánicos: la antropología de Feuerbach y la crítica de la economía política de Marx. Estas dos concepciones de la crítica negativa son los pilares que sostienen un proyecto de filosofía de la praxis que aún no ha tenido lugar de manera efectiva, pero que se perfila como la exigencia material, social, humana, individual, objetiva y subjetiva de una transformación radical del modo de producción de la vida entre los seres humanos.

## Financiación

Este texto es resultado del proyecto de investigación “Epistemología Política” (2023-61997), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

## Referencias

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores.
- Bohnet, C. (2015). *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*. Palgrave Macmillan.
- Breckman, W. (2010). *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge University Press.
- Cauchi, F. (2022). *Zarathustra's moral tyranny. Kant, Hegel and Feuerbach*. Edinburgh University Press.
- Feuerbach, L. (1959). *Darstellung, entwicklung und kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Sämtliche Werke IV*. Frommann Verlag.
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía / Principios de la filosofía del futuro*. Ediciones Orbis.
- Feuerbach, L. (2001) *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Editorial Tecnos.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Feuerbach, L. (2021). *Cartas y polémicas filosóficas*. Ennegativo Ediciones.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar / Librería Hachette.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Ediciones Altaya.

- Hegel, G.W.F. (2011). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heinrich, M. (2021). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna I*. Ediciones Akal.
- Hölscher, S. (2024). *Von der Sinnlichkeit des menschen. Mit Ludwig Feuerbach im postkolonialen anthropozän der gegenwartskunst*. Transcript Verlag.
- Jaeggi, R. (2016). *Alienation*. Columbia University Press.
- Martínez, F. (1997). *L. A. Feuerbach, filósofo moral: una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia.
- Marx, K. (2006). *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho*. Anthropos Editorial.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K., & Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Ediciones Akal.
- Marx, K., & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal.
- Mondolfo, R. (2006). *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Editorial Claridad.
- Nuzzo, A. (2010). *Hegel and the Analytic Tradition*. Continuum.
- Power, N. (2009). Which equality? Badiou and Rancière in light of Ludwig Feuerbach. *Parallax*, 15(3), 63-80. <https://doi.org/10.1080/13534640902982744>
- Reitemeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Suhrkamp.
- Rotenstreich, N. (1976). Anthropologie und Sinnlichkeit. In E. Thies (Hsg.), *Ludwig Feuerbach. Wege der Forschung* (pp. 384-394). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Russon, J. (2016). *Infinite phenomenology. The lessons of Hegel's science of experience* Northwestern University Press.
- Sánchez-Vázquez, A. (2003). *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Editorial Itaca.
- Sass, H. M. (1983). The 'transition' from Feuerbach to Marx: A re-interpretation. *Studies in Soviet Thought*, 26(2), 123-142. <https://doi.org/10.1007/BF00831762>
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Taurus Ediciones.
- Turken, A. (2015). The mystical content of Hegel's concept of the speculative. *Hegel-Jahrbuch*, (1), 455-464.
- Veríssimo-Serrão, A. (2015). Ser e agir para uma articulação entre Antropologia e Ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, 2(6), 47-59. <https://doi.org/10.30611/2015n6id5211>
- Wolf, F. O. (2020). Das Wesen des Menschen im Allgemeinen. Arndt, A. (Hsg.). *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums* (pp. 47-62). Walter de Gruyter GmbH.

# 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](mailto: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



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 Balthasar<sup>1</sup>

Es notorio que en la sociedad actual existe una dificultad para entender al hombre de forma unitaria en su actuar<sup>2</sup>. 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 rodea<sup>3</sup>. 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 periodo 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 persona<sup>4</sup>, se encuentra un olvido de la relación entre la racionalidad y las características finalistas de la corporalidad humana<sup>5</sup>. Esto hace que el cuerpo se vuelva un simple instrumento de una conciencia individual para la satisfacción de los deseos del propio sujeto<sup>6</sup>. 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 fin<sup>7</sup>.

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 humana<sup>8</sup>. 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»<sup>9</sup>.

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 dignidad<sup>10</sup>. 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 forjadas<sup>11</sup>.

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*<sup>12</sup> –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 «pre cristiano». Seguía en esto al teólogo y filósofo alemán Erich Przywara, que había estudiado estas dimensiones humanas en varios de los textos programáticos de su antropología<sup>13</sup>.

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 acuciante<sup>14</sup>. 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)<sup>15</sup>.

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 coherencia<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>.

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 esencial<sup>19</sup>. 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 metafísica<sup>20</sup>.

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»<sup>21</sup>. 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»<sup>22</sup>.

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»<sup>23</sup>. 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 mundo<sup>24</sup>.

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–<sup>25</sup>, 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 análogos<sup>26</sup>. 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 Cristo<sup>27</sup>.

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»<sup>28</sup>, y las tensiones que surgen allí, encuentran en el drama del Hijo de Dios –de una manera dialógica y sacramental– su universalidad<sup>29</sup>. 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»<sup>30</sup>. 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»<sup>31</sup>. 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 gracia<sup>32</sup>.

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 mismo<sup>33</sup>. De este modo, Dios, en su Revelación, puede ser conocido por el sujeto partiendo de la contemplación de la belleza<sup>34</sup>. 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 verdad<sup>35</sup>.

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 existencia<sup>36</sup>. 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 preeminencia 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 continuación<sup>37</sup>.

En efecto, Balthasar, después de desarrollar las dualidades que se dan en el trascendental «belleza»<sup>38</sup>, 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 deseadas<sup>39</sup>. 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?<sup>40</sup> 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»<sup>41</sup>. 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 apetecido 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 vez<sup>42</sup>.

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 realidad<sup>43</sup>. Esto ha sido visto como una forma de dominio sobre la vida en general<sup>44</sup>. 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 materialismo<sup>45</sup>.

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 intelectuales<sup>46</sup>. 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 general<sup>47</sup>.

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 científico<sup>48</sup>. 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»<sup>49</sup>.

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 epistemológicas<sup>50</sup>. 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 constitutiva<sup>51</sup>. 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 «precrisitanas»: 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 paradojas<sup>52</sup>.

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)<sup>53</sup>.

(a) En primer lugar, la así llamada «contradictoria»<sup>54</sup> de la dialéctica moderna, se refiere al antagonismo de fuerzas o tendencias opuestas que subsisten en el ente. Pero, además, tal «contradictoria» 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 «contradictoria» 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 él<sup>55</sup>.

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»<sup>56</sup>.

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 «contradictoria» 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 acción<sup>57</sup>.

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 posibilidades<sup>58</sup>. 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 Semper. «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 Semper. «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 contradicción<sup>59</sup>.

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 progreso<sup>60</sup>. 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 mismo<sup>61</sup>.

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 placer<sup>62</sup>.

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 Ocariz 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*<sup>63</sup>. En esta obra MacIntyre revisa y amplía las *Paul Carus Lectures* que impartió en Estados Unidos en 1997<sup>64</sup>. 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*<sup>65</sup>, 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 visión<sup>66</sup>.

La ética de Alasdair MacIntyre se ha basado sobre todo en los conceptos de práctica, bien común, unidad narrativa y tradición<sup>67</sup>. 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 «arope» 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»<sup>68</sup>.

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: revista 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»<sup>69</sup>.

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 comunidad<sup>70</sup>.

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 todos<sup>71</sup>.

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 personales<sup>72</sup>. 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 acercarse reflexivamente a 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 conocimiento<sup>73</sup>. 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 sociabilidad<sup>74</sup>. 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 espirituales<sup>75</sup>. 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 finalidad<sup>76</sup>.

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»<sup>77</sup>.

#### 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 humano<sup>78</sup>.

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 cuerpo<sup>79</sup>. 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 muerte<sup>80</sup>.

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 humano<sup>81</sup>. 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 vital<sup>82</sup>.

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 posibles<sup>83</sup>.

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»<sup>84</sup>. 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 humano<sup>85</sup>.

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)<sup>86</sup>. 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 Laín 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 Aroscena, 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*<sup>87</sup>. 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 pervive<sup>88</sup>.

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.<sup>89</sup>.

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»<sup>90</sup>.

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 salvación<sup>91</sup>.

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 sexo<sup>92</sup>. 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»<sup>93</sup>.

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 complementariedad en la vulnerabilidad, haciendo de ésta algo que se establece desde un subjetivismo emotivista<sup>94</sup>.

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”»<sup>95</sup>.

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 tecnología<sup>96</sup>.

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 comunidad<sup>97</sup>. 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 mismo<sup>98</sup>.

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 MacIntyre<sup>99</sup>.

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»<sup>100</sup>

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 tiempo<sup>101</sup>. 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»<sup>102</sup>.

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 cultura<sup>103</sup>. 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 Choza. *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 humano<sup>104</sup>.

## 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.	Perdida 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.	Perdida 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.

# Ser-en-relación. La antropología de Joseph Ratzinger

## Being-in-Relation. The Anthropology of Joseph Ratzinger

Pablo Blanco Sarto

### Pablo Blanco-Sarto

Universidad de Navarra, España

pblanco@unav.es

<https://orcid.org/0000-0001-9497-1649>

Recibido: 11 - 12 - 2024

Aceptado: 22 - 01 - 2025

Publicado en línea: 29 - 07 - 2025

### Cómo citar este texto

Blanco-Sarto, P. (2025). Ser-en-relación. La antropología de Joseph Ratzinger. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3326. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3326>

### Resumen

El personalismo y el espiritualismo de Agustín de Hipona constituyen una de sus influencias intelectuales más importantes en Joseph Ratzinger, al mismo tiempo que intentaba seguir manteniendo un diálogo con el pensamiento ético y metafísico que subyace en el cristianismo. Esta ausencia de la dimensión personal constituía una dificultad –al menos teórica– para sintonizar con el pensamiento tomista y escolástico. El personalismo constituye de esta manera uno de los presupuestos del pensamiento ratzingeriano, tal como iremos viendo en estas páginas.



*Palabras claves:* Persona; Relación; Ontología; Dignidad; Imagen de Dios.

## Abstract

The personalism and spiritualism of Augustine of Hippo constitute one of the most important intellectual influences on Joseph Ratzinger, at the same time as he sought to maintain a dialogue with the ethical and metaphysical thought underlying Christianity. This absence of the personal dimension constituted a difficulty—at least theoretically—in harmonizing with Thomistic and scholastic thought. Personalism thus constitutes one of the presuppositions of Ratzinger's thought, as we will see in these pages..

*Keywords:* Person; Relationship; Ontology; Dignity; Image of God.

«El encuentro con el personalismo [...] fue un acontecimiento que marcó profundamente mi itinerario espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió por sí solo al pensamiento de san Agustín quien, en las *Confesiones*, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio, tuve más dificultades para entrar en el pensamiento de Tomás de Aquino, cuyo lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada»<sup>1</sup>.

La referencia a la persona constituye una de las constantes de su pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. Cuando era profesor de Bonn pronunció una lección magistral con motivo –de modo en principio paradójico– de la fiesta de santo Tomás de Aquino, y escribió un texto que será una de sus primerísimas publicaciones de 1960. Procedía allí a un acercamiento a la postura personalista del teólogo calvinista Emil Brunner (1889-1966), hasta el punto de considerarla como un término de referencia de toda la teología cristiana: «el conocimiento de que Dios es persona –un “yo” que sale al encuentro de un “tú”– exige una revisión de las declaraciones filosóficas, un repensarlas de un modo que todavía no se ha realizado de modo conveniente. En esta tarea de apropiación de un concepto más profundo de Dios, la teología católica y protestante –procediendo de lugares distintos– pueden encontrarse de nuevo»<sup>2</sup>. Ambas coinciden en el redescubrimiento del concepto de persona. La categoría personal podría ser un concepto que sirviera de puente entre distintas concepciones teológicas, al mismo tiempo que propiciaría un replanteamiento de la misma teología.

## 1. «Dios es persona»

Proponía entonces allí Ratzinger que se tuviera en cuenta el principio agustiniano del *quaerite faciem eius semper*<sup>3</sup>, como punto de encuentro entre cristianos de distintas confesiones. «La tarea de la teología queda inacabada en este preciso momento del mundo. Consiste en preguntar siempre por el rostro de Dios “hasta que Él venga” y sea Él mismo la respuesta a toda pregunta»<sup>4</sup>. El tono persona-

1 Ratzinger, J., *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 1997. P. 67.

2 Ratzinger, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Barcelona 1962, p. 42. Cf. K.-H. Menke, «Personalismus III. Systematisch-theologisch», *LThK*<sup>3</sup> 8, 57-59; R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», *Studia Patavina* (1974) pp. 177-178.

3 Augustinus, A., Enarrationes in psalmos 104,3: *Corpus christianorum* 40,1537.

4 Ratzinger, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962, pp. 42-43.

lista de la teología de Ratzinger ha sido recordado por Tura, Kaes y Bellandi<sup>5</sup>. De hecho, el profesor de Bonn intentaba realizar más adelante esta síntesis filosófica entre el personalismo de Emil Brunner y el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, tal como sugiere al final de dicho estudio. Es más, este personalismo podía proporcionar un término de corrección a algunas exposiciones del pensamiento de Tomás de Aquino. En este sentido, Bruner y Tomás de Aquino podrían complementarse y corregirse mutuamente, en el sentido de dar a la teología una mayor densidad tanto antropológica como ontológica, respectivamente<sup>6</sup>. En el fondo, esto era tan solo una premisa de un desarrollo que se dará a lo largo de todo su pensamiento teológico. «El concepto de persona –afirma Schumacher– obtenido a partir de la fe trinitaria es el fundamento que sustenta la forma del pensamiento teológico de Ratzinger»<sup>7</sup>.

### 1.1. Una clave teológica

En una posterior conferencia en la universidad de Tubinga en 1964 y publicada con el título *El problema de la transubstanciación y la pregunta sobre el sentido de la Eucaristía*<sup>8</sup>, al referirse a la presencia misteriosa de Jesucristo en el misterio eucarístico, Ratzinger afirmaba con un lenguaje netamente personalista: el Señor está presente no como una cosa natural, sino de un modo personal y allí se encuentra a la vez en una misma situación (*Zuordnung*) por encima de las personas. Todo esto debería hacer pensar por sí mismo en una presencia divina. «Dios es persona; la entidad (*Dichte*) de su presencia depende de su misma entidad [como persona], en la que él se ofrece para ser visto y se convierte en algo que se puede percibir. Quien habla de Dios –desde la lejanía y la cercanía– sabe que Dios no está allí como se encuentra una piedra que está al alcance de la mano; sino que más bien –de un modo cercano y lejano– la realidad de Dios pertenece al orden de la persona»<sup>9</sup>. Como se ve, Ratzinger desplegaba allí todo su bagaje personalista y existencial, para explicar a la mentalidad contemporánea la presencia real y personal de Jesucristo en la Eucaristía. Sin renunciar a la metafísica, quiere encontrar un lenguaje más actual en clave personalista<sup>10</sup>.

5 Sobre la importancia del pensamiento fenomenológico y personalista en Ratzinger, Krieg recuerda «die vorgefaßte Meinung vom Begriff der Person und von Jesus als der vollkommenen Person» (R.A. Krieg, «Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie», *Theologische Quartalschrift* 160, 1980, 111). Según Bellandi, este personalismo parte de la doctrina de la encarnación. «L'insistenza di Ratzinger sulla dimensione personale-cristologica del credere si fonda essenzialmente sulla centralità dell'evento dell'incarnazione, che costituisce infatti il segno distintivo e paradossale dell'annuncio cristiano di tutti i tempi» (A. Bellandi, *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, 188). La doble naturaleza de Cristo como Dios y hombre, Logos y carne, encontraría su correlato en el concepto cristiano de persona. Puede verse también R. Tura, «La teología de J. Ratzinger. Saggio introduttivo», *Studia Patavina* (1974) 154, 158-161; allí concluye: «L'essenza del Cristianesimo è e rimane la persona di Cristo, il Dio fatto uomo, cioè il fatto di un "Tu" vissuto in Palestina che era Dio» (ibid., 160-161); puede verse también A. Ruiz Retegui, «Joseph Ratzinger», *Gran enciclopedia Rialp, Suplemento*, Rialp, Madrid 1987, 1064-1066; V. Pfnür, «Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen», AA. VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, 20-21; E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, 97-124; J. Corkery, «Joseph Ratzinger's theological ideas: 3. On being human», *Doctrine and life* 56 (2006) 7-24; M. Schneider, «Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger», P. Hofmann (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, Verleger, Paderborn – München – Wien – Zürich – Schöningh 2008, 37-45; T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 65-93; H.C. Schmidbaur, «Teología ascendente o teología descendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner», S.M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner, un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Cantagalli, Siena 2009, 256-258; U. Casale, «Introduzione» a *Fede, ragione, verità e amore. La teología di Joseph Ratzinger. Un'antologia*, Lindau, Torino 2009, 38-39, donde propone la relación como una de las claves interpretativas de su pensamiento; A. Staglianó, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 61-78.

6 Cf. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, ob. cit., pp. 41-43.

7 F. Schumacher, «Creo en la resurrección de los muertos. El fin de los tiempos en la teología de Joseph Ratzinger», F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Barcelona 2007, p. 145.

8 Cf. «Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», *Theologische Quartalschrift* 147 (1967) pp. 146-148.

9 Ibid., p. 154.

10 Cf. ibid., p. 158.

El punto de partida de su teología de la persona lo explicitó un poco más adelante. En una conferencia pronunciada en Münster y titulado después como *El concepto de persona en la teología* (1966), recordaba que este concepto y la idea que hay detrás de él son producto de la teología cristiana. De modo que nos encontramos pues, en palabras de Gilson, ante una de las mayores aportaciones que la fe cristiana ha realizado al pensamiento humano. Son por tanto conceptos que no crecieron solo de la actividad filosófica, sino en el encuentro de la filosofía con los datos de la fe y, en especial, de la sagrada Escritura. «Más en concreto, el concepto de persona surgió a partir de dos preguntas que, desde el principio, apremiaron al pensamiento cristiano como cuestiones centrales: la pregunta “¿Qué es Dios?”, ese Dios que nos sale al encuentro en la Biblia; y la pregunta: “¿Quién es Cristo?”. Para resolver estas dos cuestiones, que surgieron de modo inmediato con la reflexión sobre la fe, el pensamiento se sirvió de la palabra *prosopon* (persona), hasta entonces sin relevancia filosófica e incluso muy poco usada; le dio un nuevo sentido y abrió una nueva dimensión al pensamiento humano»<sup>11</sup>. Aquí empieza, según Gilson y Ratzinger, una gran revolución en el pensamiento.

Esta idea de persona la desarrollará de un modo más sistemático en un capítulo de la famosa *Introducción al cristianismo* (1968) titulado «El Dios personal». Empezaba el entonces profesor de Tübinga de un modo claramente ilustrativo, en el que propone la primacía del *logos* –del ser y del sentido– sobre la materia. Si la fe cristiana en Dios es –comenzaba diciendo– ante todo optar por el primado del *logos* (es decir, tener fe en la realidad de la inteligencia creadora que sostiene al mundo y lo precede), la fe cristiana consiste también –como personificación de esa inteligencia– en tener fe en que la idea originaria del mundo no es una conciencia anónima y neutral, sino libertad, amor creador y persona. «Si la opción cristiana por el *logos* es, pues, una opción por la inteligencia personal y creadora, es también una opción por el primado de lo particular sobre lo general»<sup>12</sup>, de lo personal sobre lo absoluto. La prioridad de la persona queda fuera de dudas. A lo que añade, al desarrollar este razonamiento: «Además, este pensar no solo conoce, sino que también ama; es creador porque es amor. Y como no solo piensa, sino que también ama, sitúa a su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiva, le da un modo de ser propio. Todo esto significa que ese pensar conoce su pensamiento en su propio ser, que lo ama y lo sostiene porque lo ama. [...] El *logos* de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprende es, pues, conciencia, libertad y amor»<sup>13</sup>.

## 1.2. El principio “persona”

Dios es, en definitiva, persona(s): verdad y amor, inteligencia y libertad en grado sumo. Será este un punto de partida del personalismo de Ratzinger: la verdad y el amor como el fundamento de la persona, de manera que esta queda constituida como un primer elemento. En un mundo que –en último término– no todo es matemática sino que existe el amor, menos es más: lo *minimum* es lo *maximum*, lo más pequeño que puedo amar es lo más grande, lo particular es más que lo general: la persona es lo único e irreplicable es también lo definitivo y lo supremo. En esta visión del mundo, la persona no es el mero individuo, una mónada, un ejemplar nacido de la materia a partir de la división de una idea, sino que es “persona”. «El cristiano ve –continuaba– en el hombre una persona, no un individuo. Pienso que es en este paso del individuo a la persona donde radica la gran sima que existe entre la antigüedad y el cristianismo, entre el platonismo y la fe»<sup>14</sup>. La idea de persona, según el teólogo alemán, es una auténtica revolución cristiana, que tendrá sus inevitables consecuencias en la antropología. Y acaba el razonamiento del siguiente modo: «Si la persona es algo más que el individuo, [...] entonces la mul-

11 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 165.

12 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001<sup>9</sup>, p. 135.

13 Ibid., pp. 135-136.

14 Ibid., pp. 136-137.



tipicidad tiene su derecho propio y definitivo. Esta afirmación, que es una consecuencia directa de la fe cristiana, nos lleva a superar la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera todo monoteísmo, y nos lleva a la fe en el Dios trino»<sup>15</sup>.

«Diremos que no existe el puro individuo –añadía con un lenguaje existencialista–, el mero hombre-mónada del Renacimiento, el simple ser *cogito ergo sum*. El hombre solo es hombre en la trama de la historia, que penetra en cada uno por el lenguaje y las relaciones sociales, que ajusta su existencia a ese patrón colectivo en el que está inmerso de antemano y que constituye el lugar de la autorrealización»<sup>16</sup>. A pesar de ser en origen «un egoísta», el hombre se puede convertir en un ser solidario –nunca solitario–, sobre todo después de la encarnación<sup>17</sup>. Además, hay un factor decisivo en la comprensión de la naturaleza humana: Jesucristo sería el «último hombre» en el que tiene que mirarse toda persona. El individuo se convierte en valioso precisamente porque uno entre ellos –Jesucristo– ha salvado al mundo, porque al mismo tiempo era Dios. Así, a partir de la cristología define el «principio “para”»: no basta con que el hombre salga de sí mismo, sino que también él «vive del inmerecido don del “para” de los demás»<sup>18</sup>, especialmente para Jesucristo. La persona es un ser-para-los demás-y-para-Cristo. Por eso también la persona es también un ser para la esperanza y para la eternidad. Ratzinger propone en fin «el primado de la recepción y la positividad cristiana» (ni la pasividad ni la negatividad o el nihilismo), a la vez que se presenta a Jesucristo como la misma «esencia del cristianismo»<sup>19</sup>.

Y esto es así precisamente porque Dios es persona (es más, es uno en tres personas), y porque la segunda persona de la Trinidad divina es el Logos, el Verbo eterno del Padre. De igual modo más adelante, en unas conferencias cuaresmales predicadas en 1973 en la iglesia de san Emmermann en Ratisbona, el profesor Ratzinger volvía a hacer referencia a la dimensión ontológica de la persona de Dios. «“Yo soy el que soy” significa cercanía, poder sobre el presente y sobre el futuro. Dios no es el prisionero de lo que ha sucedido “desde toda la eternidad”; es alguien siempre presente: “yo soy”. Es contemporáneo y previo a todo tiempo. [...] Él “es”. Su “yo-soy” no es solo la presencialidad de Dios; es también su consistencia. Cuando todo pasa, él subsiste; ayer, hoy y mañana. Eternidad no es pasado, sino que es precisamente esto: fidelidad, consistencia que persiste por siempre. Dios “es”»<sup>20</sup>. Sin embargo, el ser no explica todo en Dios; el que sea *Ipsum esse subsistens* resulta insuficiente para un cristiano, seguía explicando el profesor-predicador. Como veíamos, Dios es además persona y nos muestra su rostro a través de la verdad y el amor.

La persona nace de la verdad, del amor y de la confianza y puede ir al encuentro o, por el contrario, puede evitar, rehuir, esquivar la relación con Dios. Él tiene un nombre y se nos manifiesta como persona. ¿Qué significa, entonces, *nombre de Dios*?, seguía preguntándose. Tal vez podamos comprender, de manera más breve, de qué se trata partiendo del caso contrario. El *Apocalipsis* habla del adversario de Dios, de la bestia. La bestia, el poder de lo adverso, no lleva un nombre, sino un número.

15 Ibid., p. 137.

16 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 207-208.

17 Cf. «Wiedervereinigung im Glauben in katholischer Sicht», *Klerusblatt* 41 (1961) 25; R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», p. 158.

18 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 213.

19 Cf. *ibid.*, pp. 219-225.

20 Ratzinger, J., *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 1979, p. 22. De este modo, el Dios-persona entablará una relación especial con la persona humana. En la historia religiosa de la humanidad –seguía diciendo es esa predicación ratisboniana–, Dios aparece por doquier como el ser cuyos ojos miran en todas direcciones, como la visión sin más. Esta arcaica representación queda plasmada en la figura del ojo de Dios, que nos resulta familiar gracias al arte cristiano: Dios es ojo, Dios es mirada. Detrás de eso está, de nuevo, una sensación primordial del hombre: este se sabe conocido. Sabe que no hay un último ocultamiento; que, por todas partes, sin cobijo ni evasión, su vida resulta –hasta el fondo– patente a una mirada. La persona «puede encontrar en esta secreta presencia el fundamento de la confianza que le permite vivir. Aquí se decide la respuesta a la cuestión de Dios. Depende de cómo comience el hombre a considerar su vida: si ansía permanecer sin que se le vea, si únicamente quiere estar solo (“seréis como dioses”), o si –por muy corto que se quede, y precisamente por eso– está agradecido a quien recoge la soledad y la sostiene» (*ibid.*, 19).

666 es su número, dice el vidente (13,18). Es un número y hace de uno un número. Los que han vivido en los campos de concentración sabemos qué significa esto: su horror se basa precisamente en que borra el rostro, en que cancela la historia, en que hace de los hombres números, piezas recambiables de una gran máquina, meras funciones, seguía razonando. «Uno es lo que es su función, nada más. [...] Lo que no es función, no es nada. La bestia es número y convierte en número. Dios, en cambio, tiene un nombre y nos llama por nuestro nombre. Es persona y busca a la persona. Tiene un rostro y busca nuestro rostro. Tiene un corazón y busca nuestro corazón»<sup>21</sup>.

## 2. El concepto de persona

Como vemos, según Ratzinger, el concepto de persona usado en la antropología filosófica tiene un origen netamente cristiano (más en concreto, en la doctrina sobre la Trinidad y sobre Jesucristo y su encarnación): solo por la fe hemos podido llegar a él. Así, la doctrina trinitaria no ha nacido de la especulación sobre Dios, ni de una investigación filosófica sobre el origen de todo ser, sino que es el resultado de una laboriosa síntesis de determinadas experiencias históricas, en concreto de la lucha de los intelectuales cristianos en contra de las herejías trinitarias y cristológicas. Pero es también un concepto que se encuentra en la misma Escritura. La fe veterotestamentaria mostraba a Dios como padre de Israel y de los pueblos, como creador y señor del mundo. El nuevo testamento narra un contenido inaudito en el que Dios se revela de un modo que permaneció oculto durante mucho tiempo: en Jesucristo topamos con un hombre que es y se llama Hijo de Dios. «Él es realmente el Dios cercano que se aproxima a nosotros; es también nuestro mediador por ser tanto Dios como hombre, en la figura y en el ser del hombre: es Dios con nosotros (*Emmanuel*)»<sup>22</sup>.

### 2.1. Unidad y multiplicidad

Cristo se constituye de este modo como una persona del todo peculiar: una de las personas divinas ha asumido la naturaleza humana. Ratzinger explicaba después con más detalle el origen del término persona. Según el profesor alemán, el término “persona”, así como su correspondencia en griego *prosopon*, proceden del lenguaje teatral. Así se llamaba la máscara que se ponía el actor para encarnar a un personaje. Esta palabra pasó al lenguaje de la fe, pero –solo tras resultar fuertemente marcada por las duras luchas contra las herejías que tuvieron lugar– desembocó en la idea de persona, extraña a los antiguos. «Es cierto que el término *prosopon*-persona –concluía– no expresa todo lo que hay que decir, pero la culpa no es suya. La ampliación de las fronteras del pensamiento humano no podía ser inmediata, aunque era necesaria para elaborar espiritualmente la experiencia cristiana de Dios»<sup>23</sup>. Así, este concepto de persona lleva implícito una tremenda paradoja que viene a resolver a su vez uno de los dilemas del platonismo.

Según recordaba el profesor de Tubinga, los antiguos creían que solo la unidad era divina. La multiplicidad, en cambio, les parecía algo secundario, algo excesivamente humano: la multiplicidad viene del fraccionamiento y tiende a él. La confesión cristiana del Dios uno y trino (de aquél que es al mismo tiempo *monas* y *trias*, la unidad y la multiplicidad por antonomasia) revela el convencimiento de que la divinidad trasciende nuestras categorías de unidad y multiplicidad. «No solo la unidad es divina –continuaba diciendo–, sino que también la multiplicidad es algo originario y tiene en Dios su fundamento íntimo. La multiplicidad no es puro fraccionamiento que se sitúa fuera de lo divino, ni

21 Ibid., p. 24.

22 Ratzinger, J., Introducción al cristianismo, p. 140. cf. A. Staglianó, Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger, ob. cit., pp. 55-56.

23 Ratzinger, J., Introducción al cristianismo, ob. cit., pp. 142-143; cf. Palabra en la Iglesia, ob. cit., pp. 167-168.

surge por la entrada en escena del *dyas*, de la disgregación. No es el resultado del dualismo de dos potencias enfrentadas, sino que corresponde a la plenitud creadora de Dios, que está por encima de ambas, pero que [a la vez] las abarca. La fe trinitaria –que admite lo plural en la unidad de Dios– es fundamentalmente la exclusión definitiva del dualismo como principio explicativo de la multiplicidad junto a la unidad. Solo así se consolida la valoración positiva de lo múltiple. Dios está por encima de lo singular y lo plural; hace saltar por los aires ambas cosas»<sup>24</sup>.

La misma idea cristiana de Dios reúne en sí la unidad y la multiplicidad, ambas vistas como muestras de la perfección. Dios no será nunca una mónada, un átomo o una unidad indivisible: es una unidad en cuyo seno está el conocimiento y el amor en la diversidad, la cual presenta a su vez una unidad superior a la del átomo. «La fe cristiana confiesa a Dios –la inteligencia creadora– como persona y, por tanto, como conocimiento, palabra y amor. Confesar a Dios como persona implica necesariamente como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo que es exclusivamente único, lo que no tienen ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad»<sup>25</sup>. Dios será una inteligencia creadora, en la que se unen el *logos* y el *agape*, la razón y la relación, la verdad y el amor. Su misma etimología en griego y en latín (*pro-sopon*, *per-sona*) hace referencia a tal relación constitutiva (*pro-*, *per-*), en la que la verdad necesita ser comunicada. Sin embargo, el concepto de persona en Dios es superior y más rico que el de persona humana. «La personalidad de Dios supera infinitamente el ser-persona del hombre. Por eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre, como símil insuficiente, la personalidad de Dios»<sup>26</sup>.

Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no solo es Logos sino *dia-logos* (no solo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla) queda superada la antigua división de la realidad en sustancia (lo auténtico) y accidentes (lo puramente causal). Esta dicotomía viene superada. Resulta, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto con la sustancia, una forma primordial del ser. La relación se sitúa a nivel ontológico, y no puramente accidental. «Esto significa que las tres personas que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor en su más profunda orientación hacia los demás. No son sustancias ni personalidades en sentido moderno de la palabra, sino relación cuya actualidad pura [...] no elimina la unidad de la esencia superior»<sup>27</sup>. Las categorías del diálogo y la relación se proponen de este modo como complementarias al concepto de “sustancia”. Lo ontológico encuentra su complemento en lo relacional. Por eso podríamos decir que el personalismo de Ratzinger no es solo ontológico, sino también profundamente teológico.

## 2.2. La persona como relación

En la citada conferencia de 1966 el profesor Ratzinger ya había mencionado que «el concepto de persona expresa, desde su origen, la idea de diálogo. Se refiere a Dios como un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un “yo” y un “tú” y un “nosotros”. Este conocimiento de lo que es

24 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 152.

25 Ibid., p. 153.

26 Ibid. De este modo, Ratzinger rechazaba como insuficiente la definición de Boecio y se inclinaba más bien por la de Ricardo de San Víctor: cf. *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., pp. 174-175. La multiplicidad y la relación forman parte constitutiva del ser de Dios, aunque no podemos pensar que agotamos la riqueza de este concepto. En la Escritura Dios habla en plural. «En Dios hay un “nosotros” que los Padres vieron en la primera página de la Biblia: “Hagamos al hombre” (Gn 1,26). Pero también hay un “yo” y un “tú”, que también vieron los Padres en el salmo 110,1: “Dijo el Señor a mi Señor” y el diálogo de Jesús con el Padre. Que Dios dialogue en lo íntimo de su ser nos lleva a admitir que hay en él un “yo” y un “tú”, un elemento de relación, de diferencia y de afinidad, que se podría formular muy bien con el concepto de “persona”. Así fue como el concepto de “persona” trascendió lo teatral y literario» (*Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 155; cf. *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 167), para llegar al ámbito teológico, ontológico y antropológico. Esto conlleva una serie de consecuencias en la misma idea de Dios.

27 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 155-156.

Dios ha hecho conocer al hombre su propia esencia»<sup>28</sup>. El diálogo y la relación resulta ser algo fundante y constitutivo, nunca algo accidental o secundario, también en la persona humana. «En la idea de “hacer-referencia-a” de la palabra y del amor (al margen del concepto de sustancia y no encasillado entre los “accidentes”), el pensamiento cristiano ha encontrado la médula del concepto de persona, que es muy distinto e infinitamente mayor del de “individuo”. Escuchemos a Agustín: “En Dios no hay accidentes, sino solo sustancia y relación”. En estas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y concibe la relación como una forma primigenia del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos “pensamiento objetivante” y se nos revela una nueva dimensión del ser»<sup>29</sup>. La apertura de la persona sería uno de los parámetros para definir su esencia o –dicho en términos ratzingerianos–, el «ex-odo», el *eks-tasis*.<sup>30</sup>

Según Ratzinger, con el concepto de relación, alcanza su madurez y mayoría de edad el término *persona*, cuando se entiende que la categoría “relación” forma parte de la misma esencia divina. No es síntoma de debilidad o imperfección<sup>31</sup>. Esto llevará consigo también una serie de consecuencias, con un claro acercamiento entre teología –está hablando de las Personas divinas– y antropología. Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo es –al mismo tiempo– lo menos propio, porque no lo hemos recibido ni de nosotros ni para nosotros mismos. El “yo” es a la vez lo que más tengo –lo más mío– y lo que menos me pertenece. «El concepto de la pura sustancia, de lo que subsiste en sí mismo, queda pues destruido y, al mismo tiempo, se entiende que un ser mismo –que se entiende *en* su ser mismo– no se pertenece; solo llega a ser él mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a percibir que por su propio origen es referencia a los demás»<sup>32</sup>. Es decir, como sostiene Dirscherl, Ratzinger ve en el pensamiento bíblico la experiencia de un Dios que dialoga: que no solo es Logos, sino *dia-logos*<sup>33</sup>.

Es este el personalismo ontológico y teológico de Joseph Ratzinger, estructurado en torno al concepto de relación. Sin embargo –había dicho antes–, la concepción de la idea de relación en la persona humana será también peculiar, y guardará sus diferencias con la relación en la Trinidad. El esquema relacional propuesto por la filosofía del diálogo resultará de este modo insuficiente, a la hora de explicar la noción cristiana de relación entre Dios y el hombre. «Este “nosotros” trinitario –la realidad de que Dios existe también como un “nosotros”– prepara el terreno para el “nosotros” humano. La relación del cristiano con Dios no es –como describe un tanto parcialmente Ferdinand Ebner–, “yo” y “tú”; sino que es, como reza la liturgia diariamente, *per Christum in Spiritu ad Patrem*. Cristo uno es el “nosotros” en el que nos reúne el amor, es decir, el Espíritu, que representa el lazo de unión de unos con otros y de todos con el “tú” del Padre uno»<sup>34</sup>. No se trata por tanto de una relación individualista, o entre dos sin más (“yo”-“tú”); sino que se presenta en la dimensión comunitaria del “nosotros” de la Iglesia, que a su vez entra en la comunión del “Yo-Nosotros” de la Trinidad. Somos siempre un “yo-nosotros” en relación con un “Yo-Nosotros” trino. Por eso la relación interpersonal con Dios será una relación con el Padre en el Hijo por el Espíritu.

28 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 169.

29 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 156; la cita agustiniana es del *De Trinitate* V,5,6: PL 42,913s. cf. R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», ob. cit., pp. 156-157; A. Ruiz Retegui, «Joseph Ratzinger», ob. cit., pp. 1064-1066; E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», ob. cit., p. 115-123.

30 Cf. A. Ruiz Retegui, «Joseph Ratzinger», ob. cit., p. 1066 y, sobre todo, R. Tremblay, «L'exode, une idée maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger?», *Studia moralia* 28 (1990) pp. 523-549; R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», ob. cit., pp. 158-159.

31 Cf. *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 172.

32 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 161.

33 Cf. E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», ob. cit., p. 116.

34 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 179.

Este personalismo propuesto por Ratzinger es pues también teológico, es decir, trinitario y cristológico: la antropología se relacionará con la cristología y se fundamentará en la doctrina sobre la Trinidad. Hablaba así del misterio de Cristo y de la Trinidad como clave interpretativa de la persona humana. «La esencia del espíritu, a grandes rasgos, consiste en el estar-en-relación, en la capacidad de verse a sí mismo y al otro. [...] O, por decirlo de otra forma, el estar-en-y-con-el-otro es su forma de estar en y consigo mismo. Esto nos recuerda un axioma teológico que puede aplicarse aquí con toda propiedad; son las palabras de Cristo: “Quien se pierde a sí mismo, se encontrará” (cf. Mt 10,36). Esta ley de la existencia humana encaminada a la salvación caracteriza la esencia del espíritu: solo alejándose de sí mismo, solo yendo hacia el que es diferente de él, puede llegar a sí mismo y alcanzar la propia plenitud»<sup>35</sup>. Así, en Cristo se da con toda radicalidad el estar-en y con-el-otro. La relatividad hacia el totalmente Otro es dado a toda conciencia como soporte de la existencia. Pero ese total-estar-en-y-con-el-otro, tal como lo encontramos en él, no anula el estar-en-y-consigo-mismo, sino que lo culmina. «Con esto origina una definición dinámica del hombre a partir de Cristo, el nuevo Adán. Cristo es la flecha indicadora que muestra la dirección a la que tiende el hombre; este, mientras dura la historia, no alcanza su perfección. [...] Si persona es relatividad hacia lo eterno, con esa relatividad viene dada la situación de camino de la historia humana»<sup>36</sup>.

### 3. Imagen de Dios

«Lo fascinante de este fundamento absoluto –escribía más adelante, en 1975– es que es a la vez relación: no menos que yo (que conozco, pienso, siento y amo), sino más que yo, hasta el punto de que solo puedo conocer porque soy conocido, solo puedo amar porque soy primero amado»<sup>37</sup>. El ser conocido y amado me hace crecer en el ser. El sentido de relación, dependencia y heteronomía resulta ser una de las claves hermenéuticas de la condición humana. Con el tiempo, Ratzinger volverá a insistir en el paralelismo existente entre la persona humana y las personas divinas y, más en concreto, con la persona de Cristo<sup>38</sup>. Será esta su principal y definitiva fuente de dignidad. En una conferencia pronunciada en el Vaticano el 28 de noviembre de 1996 y titulada *La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios*<sup>39</sup>, el cardenal Ratzinger se preguntaba precisamente por esa dignidad del ser humano. ¿Dónde está su origen: en su capacidad productiva o en su semejanza con Dios? ¿En qué consiste la semejanza divina del hombre? ¿Puede ser destruida la imagen de Dios en el hombre? La necesidad de una profundización teológica sobre la dignidad de la persona no excluye la validez de las

35 Ibid., 177.

36 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 178. Solo al salir de uno mismo, como Cristo sale al encuentro de la humanidad y de la voluntad del Padre, la persona alcanza su plenitud. De esta manera, habrá que tener también en cuenta al Logos como clave de comprensión del misterio del hombre. En él se unen la verdad y el amor, pilares fundamentales y constitutivos de la persona, decíamos. De esta manera, también figura de Cristo será de gran importancia para la comprensión de la persona humana. «El concepto de Logos recibe una nueva acepción al aplicarlo a Jesús de Nazaret. No solo se afirma el puro entrelazamiento de todo ser con la inteligencia, sino que califica a este hombre: quien está aquí es la “palabra”. El concepto de Logos, que para los griegos significa inteligencia (*ratio*), se cambia realmente en “palabra” (*verbum*). Quien aquí está es palabra; es, pues, ser hablado y, por consiguiente, relación pura entre el locutor y el interpelado» (*Introducción al cristianismo*, 156-160; cf. *Palabra en la Iglesia*, 169-173). La inteligencia y la libertad, la verdad y el amor se unen en una sola persona: la del Verbo encarnado. «Dios es amor» (1 Jn 4,8) se identifica de esta manera de modo pleno con «Yo soy [...] la verdad» (Jn 14,6). He aquí la mejor explicación del origen del misterio del hombre, tal como explica Ratzinger.

37 Ratzinger, J., «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», Joseph Ratzinger – Hans Urs von Balthasar – Karl Rahner y otros, *Yo creo*, prólogo de Alfonso Carrasco Rouco, Ediciones Encuentro, Madrid 2010, p. 27.

38 En 1981, en unas conferencias pronunciadas en Múnich, ya había hecho alusión a este tema: cf. *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 69-74.

39 Ratzinger, J., «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio», en <http://www.ratzinger.it/modules.php?name=News&file=article&sid=198>. Tal vez sea significativo que, a partir del año 2000, la Comisión Teológica Internacional mantuvo una serie de reuniones, de las que surgió el documento *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (2004); texto italiano disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html).



valoraciones racionales al respecto, pero –según Ratzinger– acudirán a confirmar y a dar más solidez a sus propias argumentaciones.

### 3.1. La dignidad de la persona

Las aplicaciones prácticas de este personalismo teológico irán apareciendo con el tiempo. El cardenal prefecto empezaba dicha conferencia con un recuerdo personal de la época del Tercer Reich. «Os ruego que me permitáis contaros –relataba–, a manera de introducción, una experiencia personal que nos lleva al año 1941, en tiempos de guerra y del régimen nacionalsocialista. Una de nuestras tías, a la que visitábamos con frecuencia, era madre de un muchacho fuerte y sano algún año más joven que yo, pero que mostraba de modo progresivo los típicos indicios del síndrome de Down. Despertaba simpatía por la simplicidad de su inteligencia; y su madre, que ya había perdido una hija por muerte prematura, le quería mucho. Pero en 1941 las autoridades del Tercer Reich ordenaron que el chico debía ser llevado a un asilo para recibir una mejor asistencia. Todavía no se sospechaba nada de la operación de eliminación de los discapacitados mentales, ya iniciada. Poco tiempo después llegó la noticia de que el niño había muerto de pulmonía y su cuerpo había sido incinerado. Desde aquel momento se multiplicaron las noticias de este estilo». También murieron después la madre y otros tres hermanos solteros, con el sencillo método de ser enviados a un asilo<sup>40</sup>.

La dignidad de la persona procede de su ser y de haber sido creada –entendida y amada– por Dios. De esta forma, el misterio de la creación proyecta claras y abundantes luces sobre el misterio del ser humano. Al igual que sucede en el relato de la creación («En el principio creó Dios»: Gn 1,1), que recibe su correcta interpretación solo con la lectura de san Juan («en el principio era el Verbo»: Jn 1,1). En el nuevo testamento Cristo es designado como “la imagen de Dios” (2 Co 4,4; Col 1,15). Los Padres han hecho aquí una observación lingüística que tal vez no se puede sostener de modo riguroso, pero que ciertamente corresponde a la orientación interior del nuevo testamento y de su reinterpretación del antiguo. Dicen que solo de Cristo se nos enseña que él es «la imagen de Dios». El hombre, en cambio, no es la imagen, sino que ha sido creado *ad imaginem*, según la imagen. La persona humana «llega a ser imagen de Dios, en la medida en que entra en comunión con Cristo, se conforma con él. En otras palabras: la imagen originaria del hombre, que a su vez representa la imagen de Dios, es Cristo, y el hombre es creado a partir de su imagen, sobre su imagen. La criatura humana es al mismo tiempo proyecto preliminar de cara a Cristo, es decir, Cristo es la idea fundamental del Creador y forma al hombre de cara a él, a partir de esta idea fundamental»<sup>41</sup>.

La teología de la *imago Dei* y de la *imago Christi* se hacían aquí presentes. El concepto de creación divina se entrelaza de este modo con la cristología y la teología trinitaria. Toda persona humana ha sido creada a imagen de Cristo y, por tanto, es imagen de la imagen del Padre. El principio personalista culmina de esta forma en el principio cristológico. Seguía después el cardenal Ratzinger con este análisis exegético, esta vez en el nuevo testamento. La primera *Carta a los corintios* distingue entre el primer Adán, que se hace «ánima viviente» (15,14; cfr Gn 2,7) y el último Adán, que se hace Espíritu

40 «Sentíamos que el asesinato de esas personas –continuaba con sus recuerdos de adolescente– nos humillaba y nos amenazaba a todos nosotros, a la esencia humana que había en nosotros: si la paciencia y el amor dedicados a las personas que sufren son eliminados de la existencia humana por considerarlos una pérdida de tiempo y de dinero, no se daña solo a los que mueren, sino que en ese caso incluso los que sobreviven se mutilan en su espíritu. Nos dábamos cuenta de que allí donde el misterio de Dios, su dignidad intocable en cada hombre, se deja de respetar no solo se ve amenazado cada individuo, sino que es todo el género humano quien está en peligro» (ibid.). El valor de la persona le viene sobre todo de su origen, como acabamos de ver, y resulta una realidad que ha de ser recordada también –y quizá de un modo especial– en los momentos actuales. Sería este su principio estructurante. «A todas las amenazas contra el hombre derivadas del cálculo del poder y de lo útil, se opone la luminosa palabra de Dios con la que el Génesis introduce el relato de la creación del hombre: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, traduce la Vulgata (Gn 1,26)» (ibid.). Toda la anterior teología y antropología de la persona arroja evidentes consecuencias en lo que a la ética se refiere, y a su vez se fundamenta en ese acto creador diferenciado –«a imagen y semejanza»– por parte de Dios.

41 Ibid.

donador de vida. «Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (15,49). Retomando estos textos paulinos, añadía: «Aquí está representada con toda claridad la tensión interior del ser humano entre fango y espíritu, tierra y cielo, origen terreno y futuro divino. Esta tensión del ser humano en el tiempo y más allá del tiempo pertenece a la esencia del hombre. Y esta tensión lo determina precisamente en medio de la vida en este tiempo. Él está siempre en camino hacia sí mismo o se aleja de sí mismo; está en camino hacia Cristo o se aleja de él. Se acerca a su imagen originaria o la esconde y la arruina»<sup>42</sup>.

Cristo es el arquetipo de la persona humana, en su más alta dimensión. Más adelante, el cardenal prefecto abordaba la doctrina protestante sobre la persona, en la que se puede destruir esa imagen de Dios por el pecado. «Recordando lo dicho al comienzo, esto puede y debe llevarnos a la pregunta: ¿en quién está más oscurecida la imagen de Dios, más desfigurada y extinguida, en el frío asesino, consciente de sí mismo, potente y quizá incluso inteligente, que se hace a sí mismo Dios y se burla de Dios, o en el inocente que sufre, en el que la luz de la razón resbala hasta hacerse tan sumamente débil que ya no se percibe? Es demasiado pronto para responder. Antes hemos de decir que la tesis radical de la Reforma se ha demostrado insostenible, precisamente a partir de la Biblia. El hombre es imagen de Dios en cuanto hombre. Y en tanto que es hombre, es un ser humano: tiende misteriosamente a Cristo, al Hijo de Dios hecho hombre y, por lo tanto, está orientado al misterio de Dios. La imagen divina está ligada a la esencia humana en cuanto tal y el hombre no tiene la capacidad de destruirla completamente»<sup>43</sup>. El centro más profundo y denso de la persona es precisamente esa imagen de Cristo. La imagen de Dios y la opacidad de la tierra se unen en la persona, aunque nunca la segunda podrá borrar del todo la primera.

### 3.2. Cristo, imagen perfecta

Así, a pesar de todo, analogía con la persona de Cristo vuelve a hacerse aquí patente de un modo especial. Ni siquiera la cruz puede borrar esa imagen; más bien todo lo contrario: consigue dar una imagen más perfecta y acabada de lo que supone ser persona. Cristo, desde el interior de la misma naturaleza humana, ha superado este contraste, transformándolo en comunión: la obediencia de Jesús, su morir a sí mismo, se convierte en el verdadero éxodo que libera al hombre de su decadencia interior, conduciéndolo a la unidad con el amor de Dios. Cristo expresa de modo sublime ese salir de uno mismo para ir al encuentro y a la comunión con Dios. El crucificado se hace así «imagen del amor»; precisamente en el Crucificado –en su rostro escupido, herido y golpeado–, el hombre se hace de nuevo transparencia de Dios, la imagen de Dios vuelve a brillar. «Así la luz del amor divino descansa precisamente sobre las personas que sufren, en las que el esplendor de la creación se ha oscurecido exteriormente; porque ellas de modo particular son semejantes a Cristo crucificado, a la imagen del amor, se han acercado en una particular comunidad con el único que es la imagen misma de Dios»<sup>44</sup>. Según Ratzinger, el punto de partida de la antropología ha de ser la noción de Cristo como

42 Así, Cristo es la clave de interpretación más profunda del ser humano, hasta el punto de que el pecado no consigue de borrar esa imagen divina presente en toda persona humana. Tras citar a un teólogo de Innsbruck, F. Lakner, añade: «Entre la figura del Adán terrenal formado con el fango, que Cristo junto con nosotros ha asumido en la encarnación y la gloria de la resurrección, está la cruz: el camino de las contradicciones y de las alteraciones de la imagen hacia la conformación con el Hijo, en el que se manifiesta la gloria de Dios, pasa a través del dolor de la cruz. Entre los padres de la Iglesia, Máximo el Confesor ha reflexionado más que otros sobre esta relación entre semejanza divina y cruz. El hombre, que es llamado a la "sinergia", a la colaboración con Dios, en cambio se ha opuesto a él. Esta oposición es "una agresión a la naturaleza del hombre". "Desfigura el verdadero rostro del hombre, la imagen de Dios, pues aparta al hombre de Dios y lo encierra en sí mismo y erige entre los hombres la tiranía del egoísmo"» (ibid.).

43 Ibid.

44 Ibid. Cf. E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», 99-100.

verdadero Adán: una concepción meramente teísta –no teológica ni cristológica– de la persona sería incompleta<sup>45</sup>.

El acontecimiento pascual será así un hito determinante en la existencia humana y cristiana. En esta concepción de la persona como imagen de Dios y como imagen de Cristo, hay siempre un futuro y una esperanza: tras la cruz del Viernes santo, viene la luz de la mañana del Domingo. La pasión de Jesús desemboca en su resurrección. Cristo resucitado es el punto culminante de toda la historia humana, el Adán glorioso hacia el que tendía ya el primer Adán, el Adán “terreno”. Así se manifiesta el fin del proyecto divino: todo hombre está en camino del primer al segundo Adán. «Ninguno de nosotros es todavía él mismo. Cada uno debe llegar a serlo, como el grano de trigo que debe morir para dar fruto, como Cristo resucitado es infinitamente fecundo porque se ha dado infinitamente. Una de las grandes alegrías en el cielo será sin duda alguna descubrir las maravillas que el amor habrá obrado en nosotros y las que habrá obrado en cada uno de nuestros hermanos y hermanas y en los más enfermos, los más desfavorecidos, en los más perjudicados, en los que más sufren, mientras nosotros ni siquiera comprendíamos cómo eran capaces de amar, mientras su amor permanecía oculto en el misterio de Dios»<sup>46</sup>.

En este sentido, Cristo explica la condición relacional de la persona por su continua referencia al Padre<sup>47</sup>. «Soy yo, pero ya no soy solo yo», suele repetir Ratzinger: «ya no vivo yo –decía Pablo–, sino que Cristo vive en mí» (Ga 2,20). Según Ratzinger, se requiere una nueva y audaz antropología teológica cristocéntrica<sup>48</sup>. Nos enfrentamos a un insondable misterio en Dios y en cada uno de nosotros. El amor y la cruz constituyen la clave interpretativa de todo ser humano, que se desprende precisamente de esa imagen de Dios presente y operante en toda persona humana. Cristo revela el hombre al hombre, una vez más (cf. GS 22). La imagen perfecta del Padre nos manifiesta el misterio más íntimo de la persona, también en lo que se refiere al principio y al fin de nuestra existencia. La cruz y la luz de la resurrección, el dolor y el amor, la muerte y la vida están también presentes en esa imagen viva de Cristo que es la persona humana. Concluía de esta manera el cardenal Ratzinger: «Decir que Dios nos ha creado a su imagen, significa decir que ha querido que cada uno de nosotros manifieste un aspecto de su esplendor infinito, que tiene un proyecto sobre cada uno de nosotros, que cada uno de nosotros está destinado a entrar, por el itinerario que le es propio, en la bienaventurada eternidad. La dignidad del hombre no es algo que se impone a nuestros ojos, no es mensurable ni calificable, se escapa a los parámetros de la razón científica o técnica; pero nuestra cultura, nuestro humanismo, solo han progresado en la medida en que esta dignidad ha sido más universalmente y más plenamente reconocida por un mayor número de personas»<sup>49</sup>.

45 Cf. T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, 71. Resulta curioso comprobar que el dolor y la cruz formen parte de esa imagen de Dios que convierte a toda mujer y a todo hombre en “otro Cristo”. Por eso la cruz está en el centro del misterio del hombre, pues no consiste en otra cosa que en el amor. En el Cristo sufriente puede encontrar la persona humana su más acabada imagen, precisamente cuando le acompaña el dolor y el sufrimiento. Por grande que sean su sufrimiento y su dolor, por dura que pueda ser su existencia humana, serán siempre los hijos predilectos de nuestro Señor: serán siempre de modo particular su imagen. Fundándose en la tensión entre ocultación y futura manifestación de la imagen de Dios, se puede aplicar a nuestro problema la frase de la primera carta de Juan: «ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos» (3,2). Cristo en la Cruz se ha asemejado definitivamente a los más pobres, a los más indefensos, a los que más sufren, a los más abandonados, a los más despreciados. «Aquí Jesús revela lo esencial de la humanidad, lo que es su verdadero cumplimiento, no la inteligencia, ni la belleza y menos aún la riqueza o el placer, sino la capacidad de amar y de aceptar amorosamente la voluntad del Padre, por desconcertante que sea» («La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio»).

46 Ibid.

47 Cf. E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», 118.

48 Cf. T. Rowland, *La fe de Ratzinger*, 92-93.

49 Ratzinger, J., «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio».

#### 4. Referencias

- Augustinus, A., *Enarrationes in Psalmos 104,3*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 1956, vol. 40, p. 1537.
- Bellandi, A., *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1993.
- Casale, U., «Introduzione», en *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger. Un'antologia*, Torino, Lindau, 2009, pp. 38-39.
- Corkery, J., «Joseph Ratzinger's theological ideas: 3. On being human», en *Doctrine and life*, Dublin, 2006, vol. 56, pp. 7-24.
- Dirscherl, E., «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», en F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 97-124.
- Krieg, R.A., «Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie», en *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1980, vol. 160, p. 111.
- Menke, K.-H., «Personalismus III. Systematisch-theologisch», en *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Freiburg, Herder, 1999, vol. 8, pp. 57-59.
- Pfnür, V., «Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen», en AA.VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg, Herder, 1997, pp. 20-21.
- Ratzinger, J., «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», en J. Ratzinger – H.U. von Balthasar – K. Rahner et al., *Yo creo*, Madrid, Encuentro, 2010, p. 27.
- Ratzinger, J., «Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», en *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1967, vol. 147, pp. 146-148.
- Ratzinger, J., «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio». <http://www.ratzinger.it>.
- Ratzinger, J., *Creación y pecado*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Ratzinger, J., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Ratzinger, J., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Ratzinger, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Barcelona, Taurus, 1962, pp. 42-43.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Ratzinger, J., *La sal de la tierra*, Madrid, Palabra, 1997.
- Ratzinger, J., *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 1997. P. 67.
- Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Rowland, T., *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada, Nuevo Inicio, 2008.
- Ruiz Retegui, A., «Joseph Ratzinger», en *Gran enciclopedia Rialp*, Suplemento, Madrid, Rialp, 1987, pp. 1064-1066.
- Schmidbaur, H.C., «Teología ascendente o teología descendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner», en S.M. Lanzetta (ed.), *\*Karl Rahner, un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)\**, Siena, Cantagalli, 2009, pp. 256-258.
- Schneider, M., «Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger», en P. Hofmann (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, Paderborn, Schöningh, 2008, pp. 37-45.

Schumacher, F., «Creo en la resurrección de los muertos. El fin de los tiempos en la teología de Joseph Ratzinger», en F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, p. 145.

Staglianó, A., *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010.

Tremblay, R., «L'exode, une idee maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger?», en *Studia moralia*, Roma, 1990, vol. 28, pp. 523-549.

Tura, R., «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», en *Studia Patavina*, Padua, 1974, pp. 177-178.



# **El *consumo de sí* como desesperación. La posible crítica de Kierkegaard al programa existencial de Stirner**

## **Self-consumption as despair: Kierkegaard's possible critique of Stirner's existential program**

Pablo Uriel Rodríguez

**Pablo Uriel Rodríguez**

Conicet - Universidad de Moron - Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina

[blirius@hotmail.com](mailto:blirius@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8409-1610>

Recibido: 29 - 09 - 2024

Aceptado: 29 - 10 - 2024

Publicado en línea: 29 - 07 - 2025

### **Cómo citar este texto**

Rodríguez, Pablo U. (2025). El *consumo de sí* como desesperación. La posible crítica de Kierkegaard al programa existencial de Stirner. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3268. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3268>



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

## Resumen

La relación entre Kierkegaard y Stirner es un tema ampliamente ignorado en el discurso académico. Ambos pensadores formaron parte de la revolución filosófica más amplia que surgió de las limitaciones percibidas del paradigma idealista alemán. Sus respectivos conceptos de “Singular” (*Enkelte*, Kierkegaard) y “Único” (*Einzige*, Stirner) representan un desafío al statu quo sociopolítico y un rechazo de la tradición metafísica. El presente artículo pretende evaluar el proyecto existencial stirneriano (la identidad entre auto-gozo y auto-consumo) a la luz del análisis kierkegaardiano de la desesperación.

*Palabras claves:* Kierkegaard; Stirner; Auto-consumo; Desesperación; Alienación.

## Abstract

The relationship between Kierkegaard and Stirner is a largely overlooked topic in academic discourse. Both thinkers were part of the broader philosophical revolution that arose from the perceived limitations of the German idealist paradigm. Their respective concepts of “Single One” (*Enkelte*, Kierkegaard) and “Unique” (*Einzige*, Stirner) represent a challenge to the socio-political *status quo* and a rejection of the metaphysical tradition. The objective of the present article is to evaluate the Stirnerian existential project (the identity between self-enjoyment and self-consumption) in the framework of the Kierkegaardian analysis of despair.

*Keywords:* Kierkegaard; Stirner; Self-consumption; Despair; Alienation.

A excepción de algunos pocos y valorables esfuerzos, el estudio conjunto de Søren Kierkegaard y Max Stirner todavía es una cuenta pendiente a más de 150 años de sus respectivas muertes. Este déficit en la literatura especializada puede generar cierta perplejidad. Junto a figuras de fuste como Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach o Karl Marx, tanto el joven hegeliano berlinés como el pensador de Copenhague integraron, tras la desaparición física de George W. Hegel, la revuelta intelectual contra el idealismo alemán. Ambos intentaron superar la tradición metafísica moderna a partir de una encendida reivindicación de la existencia individual. Pese a lo dicho, la escasez de estudios que conecten sus pensamientos es sumamente comprensible. Hasta la fecha no se cuenta con datos relevantes que permitan acreditar fehacientemente que se hayan leído entre sí. Que Stirner ignorase a Kierkegaard no provoca asombro alguno. Enfrascado en una áspera discusión con las principales figuras del posthegelianismo alemán, poco o nada podía interesarle a Stirner la producción intelectual de un país filosóficamente periférico como Dinamarca<sup>1</sup>. Kierkegaard, en cambio, seguía con gran curiosidad el debate entre la derecha y la izquierda hegeliana alemanas y sus ecos en tierras danesas. Su atención se concentraba fundamentalmente en la disputada suscitada en el campo de la filosofía de la religión, aunque no desconocía sus derivas en el ámbito de la filosofía y en el plano de la teoría y la acción políticas. Asiduo lector de las publicaciones periódicas alemanas, el pensador danés estaba bien informado en torno a las posiciones filosófico-teológicas de los discípulos más radicales de Hegel. Los hegelianos de izquierda, a los que llamaba *libre pensadores*, despertaban en él más simpatía que las figuras de la derecha hegeliana. El rechazo de David Strauss, Henrich Heine, Bruno Bauer o Feuerbach al dogma cristiano le parecía una posición vital sensiblemente más honesta que los intentos de acomodar la revelación divina a la razón humana perpetrados por los seguidores más ortodoxos

<sup>1</sup> Durante la década de mayor actividad filosófica de Stirner, entre 1842 y 1848, el nombre de Kierkegaard no era absolutamente desconocido en Alemania. En *Deutsche Jahrbücher*, revista dirigida por Arnold Ruge, se publicó una reseña de la tesis del danés sobre la ironía en 1842; tres años después la publicación *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* incluyó una reseña de las *Migajas Filosóficas* y en 1846 la revista *Jahrbücher der Gegenwart* de la ciudad de Tübinga dio a conocer un artículo sobre la situación social danesa en el que se mencionaba la obra de Kierkegaard *Una reseña literaria*. Todos estos son responsabilidad de una misma persona: el hegeliano de izquierda danés Andreas Frederick Beck.

y sistemáticos de Hegel, como Philip<sup>2</sup>. El danés llegó a pensar que el libro *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach poseía mayor valor que una pila de eruditos y prolijos tratados teológicos, porque sus críticas a la religiosidad moderna burguesa ponían al descubierto el carácter paradójico y escandaloso del *kerigma* del cristianismo primitivo en contraste con la versión edulcorada que la cristiandad de su época<sup>3</sup>. Se sabe que Kierkegaard contaba en su biblioteca personal con el libro del hegeliano Julius Schaller titulado *Presentación y crítica de la filosofía de Ludwig Feuerbach* de 1847. Este escrito contenía una alusión directa a las objeciones de Stirner a *La esencia del cristianismo* y a la conocida réplica feuerbachiana (cf. Schaller, 1847, pp. 136 – 140). Sin embargo, a juzgar por el hecho de que entre los papeles del danés no se encuentra ninguna mención al joven hegeliano berlinés, lo más factible es que el escrito señero de Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844/45) no haya encendido las luces<sup>4</sup>.

Hellmuth Falkenfeld, con su artículo “Kierkegaard y Stirner” de 1922, y Martin Buber, con su breve texto “«El Único» y «el Singular»”<sup>5</sup> de 1936, dieron el puntapié inicial para el estudio conjunto de ambos autores. La posta fue retomada por Karl Löwith en numerosos pasajes de su texto clásico *De Hegel a Nietzsche*, publicado originalmente en 1939. El filósofo francés Henri Arvon cierra su obra de 1954 en la que presenta a Stirner como *fuerza* de la corriente existencialista del siglo XX con algunos párrafos dedicados a la comparación entre el filósofo alemán y Kierkegaard. Casi dos décadas más tarde, encontramos el que hasta el momento es el trabajo más exhaustivo en torno a ambos pensadores: la tesis del sudafricano Andrew Du Toit “La categoría de lo individual en S. Kierkegaard y Max Stirner”, presentada en la Universidad de Pretoria a comienzos de la década de 1970. A mediados de esa misma década, en 1974, la especialista francesa Nelly Viallaneix nombra en varias ocasiones a Stirner como contraparte del danés en un libro sugestivamente titulado *Kierkegaard: el único ante Dios*. El siguiente texto a destacar es, nuevamente, una tesis doctoral. La misma lleva por título *Sobre el contexto teórico y práctico del concepto de subjetividad en el horizonte filosófico de Kierkegaard* y fue defendida en 2005. Beate Kramer, su autor, intercala entre sus capítulos un considerable *excursus* consagrado a una comparación entre el pensamiento del danés y el de Stirner. Mucho más cerca en el tiempo, hallamos la única investigación en nuestro idioma: el artículo “Dos antihegelianos: Stirner y Kierkegaard” firmado por Sergio Espinosa, Guillermo Guzman y Leobardo Villegas.

El denominador común de la mayoría de los trabajos mencionados es la contraposición entre dos términos que, a primera vista, parecen guardar una enorme afinidad: *Einzige* («Único») de Stirner y *Enkelte* («Singular») de Kierkegaard. Ninguna de estas palabras se propone comunicar concepto alguno. Su objetivo, más bien, es designar el carácter absolutamente irreplicable y personal del existente concreto. “*Einzige*” y “*Enkelte*” denuncian al unísono el proceso de despersonalización de la sociedad europea cristiano-burguesa de mitad del siglo XIX. Al mismo tiempo, procuran impugnar el valor filosófico de conceptos abstractos y supraindividuales como la razón hegeliana, el género humano de Feuerbach o la sociedad y la historia de Marx (cf. Viallaneix, 1977, p. 17). Pero, a su vez, estas voces también revelan que los pensamientos de Stirner y Kierkegaard son irreconciliables en un punto capital (cf. Buber, 1936, p. 301 y Löwith, 1968, p. 348, p. 441 y p. 493). La diferencia salta a la vista.

2 Cf. SKS 6, 418 / EcV, 414 – 415. Para las citas de Kierkegaard empleamos una notación doble: en primer lugar, la referencia a la última edición de las obras completas en danés con el número de tomo y página correspondiente; en segundo lugar, de haberla, la referencia a las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía con su correspondiente abreviatura.

3 Cf. Pap XI<sup>2</sup> A 267.

4 Esto no es sorprendente. Inmediatamente después de su publicación a fines de 1844, el libro de Stirner logró notoriedad de forma meteórica en el círculo de los jóvenes hegelianos de Berlín (*Die Freien*). Sin embargo, al cabo de un año o poco más desapareció de escena con igual celeridad. Tras algunas menciones ocasionales en manuales de filosofía de la década de 1860 que impactaron en Nietzsche, es recuperado del olvido por John Henry Mackay hacia fines del siglo XIX. Este poeta escocés escribió la primera biografía del filósofo alemán y recopiló sus escritos menores.

5 El texto fue publicado ese mismo año como la primera sección de un breve ensayo consagrado a Kierkegaard titulado *La pregunta al singular*.

Mientras que Stirner sostiene que el monólogo del individuo consigo mismo tiene que permanecer al resguardo de la interferencia de cualquier tercero (interno o externo); el tipo de existente que el filósofo de Copenhague pondera es el que traba una relación dialógica con Dios de forma plenamente consciente (cf. Viallaneix, 1977, p. 18 y Buber, 1936, p. 302)<sup>6</sup>. Ahora bien, la interpretación de Buber, a nuestro juicio la más original y, por ende, la más productiva, no se contenta con insistir en este antagonismo. Para el filósofo judío, el radicalismo nihilista y escéptico de Stirner hace volver la mirada hacia la propuesta kierkegaardiana. El autor de *El único y su propiedad* logró probar que la responsabilidad que un individuo asume por sus acciones ante realidades impersonales (como la razón, la esencia humana o el estado) es una farsa. Esta furibunda demostración stirneriana habría allanado el terreno para que el pensador danés exponga el verdadero concepto de responsabilidad, que es un compromiso ante un otro personal (cf. Buber, 1936, pp. 304 – 305). Otro tanto sucede con la noción de verdad. Stirner destruyó el concepto estrictamente gnoseológico de verdad. Mas, de esta forma y sin quererlo, habría promovido la idea de una verdad que ya no puede ser captada de forma exclusivamente teórica, sino que “debe ser realizada existencialmente con el objeto de serla y comunicarla desde su interior, la verdad creída y probada que ha sido transmitida por Kierkegaard” (Buber, 1936, p. 307). La lectura buberiana es recogida e invertida por Herni Arvon. Según el intérprete francés, Kierkegaard recurrió a Dios para evadirse de la angustia ante la nada; Stirner, en cambio, fue capaz de superar este sombrío talante existencial transformando la nada en una *nada creadora*. Así, el pensamiento stirneriano nos ayudaría a convertir el *temor y el temblor* del héroe de la fe en el *disfrute personal* (cf. Arvon, 1954, p. 178).

Desde la perspectiva de Stirner, el *Singular* kierkegaardiano seguiría siendo un *individuo poseído* en la medida en que permanecería al servicio de una causa que no es la suya, sino la de Dios. Kierkegaard vería en el *Único* stirneriano un aspirante a la *excepcionalidad*, una parodia de la auténtica singularidad. Dicho de otra forma, el pensador danés reconocería en el *Único* a un individuo desesperado que ha perdido el contacto con su fundamento. Estas caracterizaciones negativas cruzadas tienen un límite, porque abordan y evalúan el respectivo pensamiento de cada uno de estos autores desde una lógica y presupuestos que no son los suyos. Son críticas externas. ¿Es posible ir más allá de ellas en el tratamiento conjunto de ambas figuras posthegelianas? El presente trabajo intenta exponer una eventual crítica kierkegaardiana de Stirner que sea independiente de la respuesta final del danés a la problemática de la existencia humana.

Para alcanzar nuestro objetivo, tendremos que ser capaces, ante todo, de reducir la producción filosófica de ambos autores a un denominador común. En este sentido, será de suma utilidad apropiarse de la perspectiva trazada por Thomas Miles (2013) en su estudio comparativo de Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Según el abordaje de este especialista, cabría considerar los escritos de Stirner y Kierkegaard en los términos de una *presentación, análisis y crítica de distintas formas de vida*. Una *forma de vida*, a los fines de este trabajo, equivale al modo en que el individuo se relaciona consigo mismo, el mundo y los demás en el curso de su existencia. Definir el proyecto literario del danés en conformidad con este enfoque no requiere mucho esfuerzo. La *teoría de los estadios o esferas de la existencia* (de forma general: estético, ético o religioso), desarrollada en diversos escritos desde diferentes perspectivas<sup>7</sup>, tematiza los distintos caminos que puede recorrer un ser humano en su empeño por *llegar a ser sí mismo* a través de su relación consigo mismo y, al mismo tiempo, pretende determinar cuáles de estos caminos fracasan en su objetivo, alejando al individuo de sí mismo, y cuáles sí lo alcanzan. Al respecto, es relevante señalar dos cuestiones. Primera cuestión: los libros pseudónimos de Kierkegaard exponen estos *estadios o esferas* de la existencia tanto en *primera persona* como

6 Du Toit considera que aun cuando Kierkegaard no abre explícitamente esta dimensión dialógica de la personalidad al otro humano; su filosofía, no obstante y a diferencia de la stirneriana, no cancela esta posibilidad (cf. 1971, pp. 97 – 98).

7 Las exposiciones más articuladas tienen lugar en *O lo uno o lo otro* (principalmente en el segundo volumen), *Estadios en el camino de la vida*, *Postscriptum* y *La enfermedad mortal*.

en *tercera persona*. Las obras pseudónimas se presentan bajo dos modalidades: en algunos casos, como auto-descripciones de los modos de vida elaboradas por personalidades involucradas en ellos y, en otros casos, como caracterizaciones proporcionadas por un espectador externo que observa y describe desde su propia comprensión de la existencia<sup>8</sup>. Segunda cuestión: estas descripciones, con frecuencia, se articulan en un momento de crisis, es decir, cuando el principio que regula esa forma específica de vida manifiesta sus límites o deficiencias. Con base en estos señalamientos, es posible afirmar que la *teoría de los estadios o esferas* del danés despliega, junto con una *crítica trascendente*, una *crítica inmanente* de ciertas formas de vida que se ejecuta tanto en primera como en tercera persona<sup>9</sup>. ¿Qué ocurre con Stirner? Entendemos que es posible leer la primera parte (“El Hombre”) y la segunda parte (“El Yo”) de *El único y su propiedad* como sendas exposiciones de distintas formas de vida. En la primera mitad del libro, el joven hegeliano berlinés busca resaltar de qué manera los diferentes proyectos ético-vitales pueden alienar al individuo al desplazar el centro de gravedad de su existencia fuera de sí mismo. Así, en la sección “El Hombre”, los lectores asisten a la reconstrucción de *los modos de existencia que obstaculizan o impiden que el individuo sea sí mismo*. En la sección titulada “El Yo”, en cambio, Stirner se esfuerza por describir una vida individual efectivamente referida a sí misma, no alienada, presentando *un modo de existencia que le permita al individuo ser sí mismo*.

Estamos, de esta manera, en condiciones de esbozar el trayecto general del presente trabajo. Como primer paso (1.), será necesario determinar en qué consiste para Stirner el tipo de relación no alienada consigo mismo. Para ello, focalizaremos nuestra atención en la crítica de Stirner al programa emancipatorio posthegeliano y en algunos aspectos de su propia propuesta -especialmente, la noción de *goce de sí*. El segundo paso (2.) consistirá en determinar la coherencia de la auto-relación propuesta por Stirner a partir de herramientas kierkegaardianas. En primer término (2.a), será preciso aproximar, muy brevemente, el proyecto existencial del joven hegeliano berlinés a algunas de las concepciones de la existencia evaluadas en la obra del danés. Luego (2.b), habremos de mostrar de qué modo la crítica inmanente de esta concepción de la existencia podría extenderse al programa stirneriano. A continuación (2.c), será necesario evaluar el proyecto de Stirner a la luz del análisis de la fenomenología del espíritu desesperado de *La enfermedad mortal*. A modo de conclusión, intentaremos sentar las bases antropológicas de una eventual crítica de Kierkegaard a la propuesta stirneriana.

## El gozo de sí como superación de la alienación: la propuesta existencial stirneriana

El punto de partida de la propuesta existencial stirneriana puede leerse en el siguiente pasaje de la segunda parte de *El único y su propiedad*:

Al igual que desde un principio esta rosa es una rosa de verdad, este ruiseñor un ruiseñor de verdad, yo no soy un hombre de verdad cuando cumplo con mi vocación, cuando sigo mi destino, sino que soy desde el origen un «hombre verdadero». Mi primer balbuceo es el signo vital de un «hombre verdadero», mis luchas vitales con sus manifestaciones de fuerza, mi último aliento es el último aliento de fuerza del «Hombre» (Stirner, 2013a, p. 399)

Estas palabras expresan de forma contundente el rechazo al tipo de *antropología teleológica* que, según Stirner, reinaba entre los filósofos posthegelianos. Nos referimos a lo que algunos especial-

8 Por citar algunos ejemplos, en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* encontramos una reconstrucción y evaluación ética de la vida estética; en *Temor y Temblor* se nos ofrece un punto de vista estético de la esfera religiosa y en *La enfermedad mortal* contamos con un examen de la vida estética y ética desde una perspectiva religiosa cristiana.

9 El ejemplo más claro de esto puede apreciarse en *O lo uno o lo otro*. El primer volumen del libro muestra un movimiento en el interior de lo estético desde una modalidad *inmediata* a otra modalidad *reflexiva*, siendo la segunda modalidad una solución al colapso de la primera modalidad. El segundo volumen, por su parte, expone las objeciones del representante de la ética (el juez Wilhelm) al modo de vida estético de su joven interlocutor. Sin embargo, el defensor de la ética no cuestiona la vida estética por ser inmoral. El juez Wilhelm asume socráticamente como válido el proyecto estético de *gozar de la existencia* e intenta mostrar que no es posible tener éxito en esta meta comportándose de una forma exclusivamente estética.



istas denominan *perfeccionismo* (cf. Moggach, 2011; Leopold, 2019 y Quante, 2019). Con una u otra expresión, se mienta un programa ético existencial que pondera y reclama la optimización máxima de ciertas características ya presentes en el individuo, pero aún indebidamente realizadas. Sus variantes principales son dos. La primera de ellas, en un sentido más cercano a la ética aristotélica tradicional, se enfoca en la promoción de propiedades que desarrollan globalmente la naturaleza humana universal o algunos aspectos de la misma (este sería el caso de Feuerbach o el joven Marx). La segunda, en un sentido más afín al romanticismo, se orienta a la expresión y consumación de propiedades o capacidades peculiares de cada individuo (este sería el caso de Bauer o Kierkegaard). Ambas variables comienzan planteando una distancia entre aquello que el existente es y lo que *puede llegar a ser* y, a continuación, determinan como tarea o meta vital la eliminación de dicha distancia. Stirner concibe la *antropología teleológica* como una ilusión, un engaño ideológico. En consecuencia, considera al proyecto *perfeccionista* como un programa existencial quimérico. Para el joven hegeliano berlinés, no existe tensión alguna entre la existencia real y concreta del individuo (actualidad) y su esencia (potencialidad), ya sea que a ésta última se la conciba como singular o como universal. La vida individual carece de fines, ni siquiera tiene necesidad de ellos. Cada individuo es ontológicamente pleno en todos y cada uno de los momentos de su existencia: *no tiene nada sobre sí*.

De acuerdo con el planteo de Stirner, la noción de que nada hay por encima de la existencia individual es el desenlace lógico de la crítica filosófico dialéctica de la teología que los pensadores posthegelianos no pueden afirmar por ser aún demasiado piadosos. Feuerbach argumenta que Dios no es más que la esencia humana proyectada *fuera* del individuo humano. Los predicados divinos son, en realidad, predicados humanos amplificados. El discurso teológico *empobrece al ser humano para enriquecer a Dios*, es decir, le quita a los hombres lo que es *suyo* para entregárselo a la divinidad. De este modo, la creencia en lo divino escinde al individuo de sí mismo. El desenmascaramiento feuerbachiano de la ilusión religiosa, que consiste en la *reducción de la esencia supramundana, supranatural y suprahumana de Dios a sus elementos originarios mundanos, naturales y humanos*, aspira en última instancia a reconciliar al ser humano existente consigo mismo, devolviéndole aquello que naturalmente le pertenece. La objeción stirneriana consiste en señalar que esta crítica de la teología no alcanza su propósito. El planteo de Feuerbach, argumenta el autor de *El único y su propiedad*, no remite al individuo a sí mismo, sino a su *género (Gattung)*. La trascendencia exterior muta en trascendencia interior. Si el ser supremo del existente humano no es él mismo, resulta absolutamente indistinto que lo venere fuera de sí, como *Dios*, o que lo adore dentro suyo, como *esencia del hombre* (cf. Stirner, 2013a, p. 65)<sup>10</sup>. La intervención filosófica de Feuerbach deja la situación del ser humano inalterada: el individuo sigue inclinado, subordinado, ante algo que no es enteramente reductible a sí mismo<sup>11</sup>. La crítica de la teología posthegeliana es *piadosa* porque garantiza la supervivencia de la *función de lo divino*. ¿Cuál función? Organizar, cuestionar e impugnar la vida efectiva del hombre de carne y hueso desde un ámbito trascendente e impoluto. *Dios* le cede esta función al *Hombre*. Pero, acota Stirner, éste último parece ser capaz de ejercer las labores del cargo con mayor solvencia y eficacia que su antecesor. Para el individuo, alzarse contra la tiranía de lo divino, concebido como algo claramente ajeno, alejado y diferente al existente humano, es bastante más sencillo que rebelarse contra el señorío de lo humano, que se le *muestra* al hombre real y concreto como algo propio, cercano y semejante (cf.

10 "Mientras que, por ejemplo, Feuerbach señala que el hombre debe empobrecerse para enriquecer a Dios, Stirner, por su parte, deplora que el enriquecimiento de la humanidad se produzca a costa del empobrecimiento (¡también en el sentido literal!) del individuo" (Constantinides, 2008, p. 164).

11 Como señala Valerio D'Angelo, Feuerbach se contenta con una depuración del contenido de la creencia, con una crítica del objeto de culto; Stirner, en cambio, considera necesario la destrucción radical de la subjetividad religiosa, la aniquilación del sujeto creyente (cf. 2017, p. 283).

Stirner, 2013a, p. 82)<sup>12</sup>. Ciertamente, la exigencia posthegeliana de llegar a ser un *hombre verdadero* es tan extraña al individuo como lo es el mandamiento cristiano que le ordena al creyente *ser perfecto* a semejanza del Padre celestial. Una y otra vocación son igualmente irrealizables. Sin embargo, mientras que el teísmo cristiano al menos le ofrece al individuo el consuelo de no alcanzar la perfección divina debido a su condición de pobre e imperfecto pecador; el antropoteísmo feuerbachiano, en cambio, deja al existente sin excusas, pues siendo éste un ser humano debería estar a la altura de su humanidad. “Dios -escribe el joven hegeliano berlinés- nos ha atormentado, el «Hombre» es capaz de oprimirnos de una manera aún más cruel” (Stirner, 2013a, p. 222)<sup>13</sup>.

El sujeto creyente, sea un feligrés de la religión tradicional o de la nueva religión posthegeliana, es un *poseído*. *Está habitado por espectros*. *Poseído* es el individuo cuyos pensamientos y acciones -en suma, su vida- están en posesión de un tercero. Un individuo actúa bajo las disposiciones de un decálogo religioso, otro se ajusta a las normas y tradiciones sociales, un tercero obra inspirado por un sofisticado código moral de probada racionalidad... todos ellos son *poseídos*. No obstante, igual denominación le cabe a quien es presa del hedonismo y se comporta determinado por sus impulsos o deseos primarios<sup>14</sup>. Un *poseído*, por lo dicho, es alguien que se pone al servicio de una causa que no es estrictamente suya: la de Dios, la de las leyes y costumbres comunitarias, la de la razón práctica o la del placer. El *poseído* se presenta como la figura opuesta al *egoísta*. Sin embargo, el planteo de Stirner no es tan simple. Ante todo, es importante señalar que el término *egoísta* adquiere en el seno de esta argumentación un significado netamente descriptivo y no calificativo. No existe ser vivo capaz de escapar del *egoísmo*, por la sencilla razón de que ningún viviente puede existir sin ser, en todo momento de su existencia, esa particular y peculiar entidad que es y no otra. Para un individuo humano, existir implica una referencia constante a sí mismo, un *cuidado de sí*, incluso cuando este volverse sobre su propio ser y ocuparse de él no se tematice de manera consciente. Pronunciar “Juan es *egoísta*” equivale a expresar una obviedad; pues ese juicio no quiere decir más que *Juan siente, comprende y actúa en el mundo a partir de Juan*. Sin embargo, el autor de *El único y su propiedad* no se detiene en este punto. De manera imperceptible, se desliza desde las afirmaciones «cada quien es el centro del mundo» o «cada individuo vive en el mundo desde sí mismo» hacia las proposiciones «cada quien es el centro de su mundo» o «cada individuo es el *propietario* del mundo en el que vive». Acto seguido, infiere de ellas que la extensión del mundo propio es, en definitiva, idéntica a la magnitud del poder individual (cf. Stirner, 2013b, pp. 107 - 108). No obstante, no es conveniente apresurarse y lo más provechoso es desandar un poco el camino recorrido.

A diferencia del pensar y decir habitual, para Stirner, ser un *egoísta* no necesariamente significa comportarse siempre en provecho propio y en perjuicio de los demás. El individuo bien puede apoyar activamente una *causa ajena*, aún cuando esta no le reporte un beneficio directo o indirecto claramente perceptible. Stirner no desconoce este tipo de conductas y tampoco les dirige reproche alguno. Lo que en ellas le resulta problemático es la pretensión de obrar de forma auténticamente abnegada o verdaderamente desinteresada. En algunos casos esta pretensión es, indudablemente, signo de hipocresía o cinismo, puesto que el individuo disfraza su causa personal con el ropaje de lo universal. En otros casos, y estos son los fenómenos que más le interesan al joven hegeliano berlinés,

12 Al respecto, Leopold añade que “el escrutinio de nuestra propia conciencia es más difícil de eludir que un sujeto trascendente que «aletea sobre nuestras cabezas como una paloma»” (2019, p. 275). Similar posición, puede encontrarse en Constantinidès: “cuando el individuo cambia religión por moralidad sólo cambia de amo; su servidumbre es aún mayor ya que se vuelve voluntaria e incluso entusiasta al interiorizarse” (2008, p. 167). A los dos anteriores, se suma Giorgio Penzo: “en comparación con el pensamiento metafísico, el servilismo del yo es aún más acentuado en la concepción atea de Feuerbach, y de esta manera se profundiza aún más el abismo que divide al yo de sí mismo. De aquí la observación de Stirner de que la santidad humana es aún más peligrosa que la divina. La devoción del ateo representa una forma de piedad más íntima que la del teísta, dado que la inmanencia representa una religiosidad más íntima que la misma transcendencia” (1991, p. 763).

13 Al responderle a sus críticos, Stirner confiesa que su libro es una diatriba contra *el Hombre* y, por ello, una apología del hombre de carne y hueso. La tesis de Stirner es que la esencia humana *inhumaniza* al existente concreto (cf. Stirner, 2013b, p. 125).

14 El ejemplo paradigmático de este último caso es el emperador romano Nerón (cf. Stirner, 2013a, p. 87).

esta intención es franca y honesta. Pero, no obstante, semejante pretensión reposa en un profundo auto-engaño. Stirner sostiene que, si se analiza objetivamente la conducta humana, es forzoso admitir que nadie actúa jamás en favor de un *interés* absolutamente *ajeno*. Pero, ¿acaso en ocasiones no observamos que los individuos actúan movilizados por una *causa* que no es la suya? Indudablemente, la experiencia nos ofrece un sinnúmero de acciones que no parecen reportarle provecho alguno a quien las realiza, lo que suele llamarse, obras desinteresadas. Ahora bien, según el argumento stirneriano, la conducta en pos de un *interés ajeno* necesariamente requiere de un paso previo. Es preciso que el individuo se pliegue con anterioridad al *interés ajeno* transformándolo en *suyo* o que, también previamente, logre incorporar el *interés ajeno* dentro del círculo de un *interés propio* preexistente (cf. Stirner, 2013b, pp. 112 – 113). Sin embargo, la conciencia del individuo *poseído* permanece ignorante de estos movimientos subterráneos de adhesión o absorción y cree firmemente que su comportamiento se orienta en dirección al servicio de la causa de un otro. ¿Cómo es posible este encubrimiento de las motivaciones profundas? Para que algo así sea posible, el *interés ajeno* tiene que revestirse de un significado eminente y absoluto o, para decirlo de otro modo, tiene que considerarse *sagrado*. Afirmar que un interés es *sagrado* entraña sostener que posee un valor intrínseco, que debe ser estimado y perseguido independientemente de la ganancia, simbólica o material, que su consecución le reporta al individuo. La magnitud y el resplandor de lo *sagrado* encandila el examen individual de las intenciones íntimas, en consecuencia el *interés personal* que subyace a la conducta altruista o desinteresada se vuelve inapreciable para el escrutinio subjetivo interior. El *poseído* se revela como un *egoísta engañado*. Su mundo subjetivo no es unívoco. Imperan, en su intimidad, dos sistemas de lealtades: uno extraño, visible, y otro propio, oculto. Mientras estos sistemas armonicen entre sí, el *poseído* permanece insensible ante su desgarramiento interno. Cuando los intereses pugnan entre sí, cuando toman distancia uno del otro, el *interés sagrado* exige sumisión y condena al *interés propio*. Entonces, la división interna asume la forma de la *mala conciencia* y el *poseído* se convierte en un *egoísta culposo* (cf. Beiser, 2011, 285).

La denuncia de una cisura vital que ensombrece la existencia humana, por un lado, y la imperiosa necesidad de su erradicación, por el otro, son los temas típicamente posthegelianos que atraviesan a *El único y su propiedad*<sup>15</sup>. Como puede verse, en Stirner reaparece el *leit motiv* de la lucidez del individuo con respecto a sí mismo, la ponderación de un auto-entendimiento no distorsionado. Dejar de ser un *egoísta engañado* para convertirse en un *egoísta sincero* o *voluntario* equivale a adquirir conciencia de las reales motivaciones y condiciones de nuestra existencia. Stirner, no obstante, se aparta de la solución posthegeliana clásica. Feuerbach, Hess o el joven Marx proponen resolver la escisión a través de la reunificación: lo que el ser humano había colocado fuera de sí tiene que ser *reapropiado*. Los predicados divinos debén ser reconocidos como humanos; el producto del esfuerzo humano tiene que quedar en manos del trabajador; etc. En Stirner, en cambio, la división se suprime destruyendo uno de sus polos. Por ende, ya no hay nada que recuperar ni nada con lo que reunificarse: sólo debe quedar el existente concreto sin ninguna instancia que lo trascienda frente a él<sup>16</sup>. El *egoísta sincero* o *voluntario* es el individuo que, por una parte, logra desalojar de su interior los fantasmas que lo mantenían cautivo y, por otra parte, se constituye en el *propietario exclusivo de sí mismo*. Si el *egoísta sincero* adhiere a la causa de un tercero, lo hace de manera consciente y voluntaria, y sólo durante el tiempo en que quiera permanecer adherido a ella. Ni bien cesa su querer, con él finaliza todo compromiso, pues sólo su voluntad espontánea lo liga circunstancialmente a las cosas, a los otros o, incluso, a sí mismo. Está retornando permanentemente a esa libertad incondicionada, absolutamente carente

15 Beiser acierta cuando inscribe a Stirner en las filas de la filosofía crítica de mitad del siglo XIX al detectar en su obra los tres principales rasgos de esta tradición: 1) examen racional de las creencias, prácticas e instituciones sociales 2) propósito emancipatorio y 3) exposición de la ideología (cf. 2011, p. 288).

16 La reapropiación posthegeliana de lo alienado no sería una verdadera propiedad, porque la esencia retornaría cualificando al individuo existente. La propiedad que tiene en mente Stirner es, según la explicación de Blumenfeld, “una cierta manifestación de fuerza que vincula a un objeto a un propietario sin que el objeto determina a su vez al propietario” (2018, p. 75).

de determinaciones y creadora, que no se deja contaminar con ninguna resolución pretérita o futura. El *egoísta sincero*, por tanto, es quien lleva a la práctica el proyecto más radical de *autogobierno*<sup>17</sup>. Y este *autodominio* se corporiza en una suerte de *desapego* con respecto a los propios afectos y pensamientos: el *egoísta sincero* posee la suficiente flexibilidad y ligereza como para abandonar sus emociones o representaciones en cuanto éstas se convierten en contrapesos (*ideas fijas*) que ralentizan o impiden el despliegue de su *ipseidad* (cf. Leopold, 2019, pp. 280 - 281).

Stirner es tajante. “Ser un hombre no significa cumplir el ideal del Hombre, sino presentarse (*darstellen*) como individuo” (Stirner, 2013a, p. 231 [traducción ligeramente modificada]). Para el joven hegeliano berlinés, el individuo existente es *perfecto*, en el sentido preciso de que ya se encuentra *consumado*. La tesis fundamental de la antropología stirneriana es la identidad entre la posibilidad y la realidad. El individuo debe ser o hacer en su vida exclusivamente lo que puede ser o hacer, y lo que puede ser o hacer es lo que efectivamente es y hace (cf. Stirner, 2013a, p. 401). Entonces, ¿cuál es la tarea del individuo? *Simplemente vivir, sin necesidad de nada más*.

“El goce de sí mismo”, la última sección de *El único y su propiedad*, ofrece una sugerente explicación en torno a cuál es el significado de la mera actividad de vivir. Tanto la moral cristiana religiosa como la moral humanista ilustrada ponen el *vivir* al servicio de la «verdadera vida». Lo postergado o sacrificado es siempre la existencia terrenal. El cristianismo imprime en el alma del creyente la aspiración a la bienaventuranza celestial y en el caso de la moral secular el agente moral debe obrar en aras de la realización de un ideal mundano individual o colectivo. Para el cristianismo y el humanismo el *mero vivir individual* carece de auténtico valor en sí mismo. Se lo preserva y custodia sólo porque constituye la condición de posibilidad de una meta ulterior transvital. Frente a esto, Stirner dice lo siguiente:

Quien sólo se preocupa de que *vive*, olvida fácilmente por esa angustia el goce de la vida. A él sólo le importa la vida y piensa exclusivamente en tener esa vida tan querida, así no emplea toda su fuerza en aprovechar la vida, esto es, en gozar de ella. Pero ¿cómo se aprovecha la vida? Gastándola o consumiéndola, al igual que la vela se consume al encenderla. Se utiliza la vida y, por consiguiente, lo viviente, al *consumirla y consumirse*. El goce de la vida (*Genuss des Lebens*) es el empleo de la vida (Stirner, 2013a, p. 391).

La mención final al gozo insinúa que el planteo stirneriano habría de ser entendido en términos predominantemente hedonistas. Sería erróneo, no obstante, darle este enfoque a su propuesta. Al hablar del *gocce de la vida*, Stirner no se refiere principalmente a la satisfacción de deseos corporales básicos o a la obtención de sensaciones físicas o intelectuales placenteras. Esencialmente, piensa en el *sentimiento de expansión vital* que surge del ejercicio exitoso de la voluntad y el poder propios, permitiendo que el individuo se imponga y domine tanto sobre el mundo circundante como sobre sí mismo<sup>18</sup>. El goce, entonces, se identifica con la *apropiación* que el yo hace de toda la realidad. Ahora bien, ¿cuál es la expresión más adecuada para esta *apropiación*? La respuesta del joven hegeliano berlinés no presenta ambigüedad alguna al respecto: la *apropiación* es verdadera únicamente cuando el objeto poseído no tiene consistencia ni poder algunos frente al sujeto poseedor. *Apropiarse* de una

17 Stirner adhiere el ideal moderno de autonomía que nace con Kant y llega hasta los posthegelianos (pasando por Fichte y Hegel). Sin embargo, en opinión del joven hegeliano berlinés, el planteo idealista y posthegeliano es insuficiente y debe ser llevado hasta el extremo. Stirner comparte la idea de que el individuo es el *productor* de la ley, pero, justamente por ello, está siempre *por encima* de la misma para obedecerla o desoirarla si así le place. El individuo es el *creador* de la ley y, por ello, no puede convertirse en su *criatura*. Si un individuo se da a sí mismo un imperativo, este no puede ser categórico ni restringirlo (cf. Stirner, 2013a, p. 245 y p. 258). Curiosamente, en una entrada de su diario personal de 1850, Kierkegaard sostiene una interpretación de la autonomía kantiana afín a su radicalización stirneriana (cf. Pap X<sup>2</sup> A 396).

18 En este punto del recorrido, vale la pena mencionar una coincidencia entre este aspecto del pensamiento de Stirner y la mentalidad del ironista estético kierkegaardiano, tal y como ella se refleja en el siguiente aforismo del primer volumen de *O lo uno o lo otro*: “El auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación. Si tuviese a mi servicio un espíritu sumiso que, cuando yo pidiese un vaso de agua, me trajese los vinos más cotizados del mundo deliciosamente mezclados en una copa, le despediría hasta que aprendiese que el goce no radica en lo que gozo, sino en que se haga mi voluntad” (SKS 2, 40 / OO 1: 56).



cosa, apunta Stirner, equivale a destruir en ella cualquier atisbo de autonomía, a devorarla y hacer que se disuelva en su propietario (cf. Stirner, 2013a, p. 189). *El consumo es la manifestación culminante de la propiedad.*

Si algo es finito y, por ende, perecedero, lo más sensato es *usarlo o consumirlo*, ya que más tarde o más temprano caducará de todas formas<sup>19</sup>. No otro es el trasfondo del proyecto existencial de Stirner. Dado que no es posible *vivir* sin erosionar la vida, es preciso admitir que no hay otra *forma de vivir* más que *desgastando* la vida. La aniquilación es el ritmo interno inexorable de toda existencia. No hay manera de utilizar una vela sin destruirla progresivamente, de lo que se trata es de *canalizar* este proceso inevitable a favor del propio interés. Así, Stirner apuesta a rechazar de antemano una posible objeción. Dentro de este horizonte de pensamiento, reproches tales como “estás dilapidando tu existencia” o “tu existencia se está malogrando” no tienen efecto alguno. Para el *egoísta voluntario* de Stirner no es problemático dilapidar su vida, pues lo único que lo desvela no es saber cómo alcanzar una existencia lograda o como constituir correctamente su personalidad, sino cómo *gozar de la vida* (cf. Stirner, 2013a, p. 392). La vida de la planta o del animal es inocente, completamente ajena a la culpa. Una flor o un perro no tienen la obligación de perfeccionarse o realizarse, simplemente hacen uso de sus fuerzas para disfrutar de la realidad. Para Stirner, exactamente lo mismo es válido para el ser humano: el individuo carece de *vocación*, no recibe ningún *llamado*, nada ni nadie lo exhorta a consumir sus fuerzas. Como a las plantas y animales, al existente humano le alcanza con manifestar su poder. Todo individuo “se realiza en tanto que existe” (Stirner, 2013a, p. 404). En suma, la posibilidad de una existencia desperdiciada no constituye refutación alguna, ya que *disfrutar de la existencia* equivale a derrocharla, a consumirla, a aniquilarla. La *destrucción* de la vida, primero parcial y luego total, en nada contradice su disfrute, más bien es su resultado buscado y, en definitiva, su desenlace inevitable. ¿No caería el planteo del joven hegeliano berlinés en una contradicción? El autor de *El único y su propiedad* considera que la vida del *poseído* es una existencia desperdiciada. Sin embargo, si no hay forma de malgastar la vida, ¿cómo se justifica el rechazo de determinados tipos de existencia y su calificación como alienados? La tesis de que no es posible malversar la propia existencia no tendría un alcance universal, ya que su validez estaría limitada a la vida de los *egoístas voluntarios* y no se aplicaría a la de los *poseídos*. Una misma vida -por ejemplo, una existencia consagrada a la búsqueda de riqueza o al altruismo- podría considerarse desperdiciada de forma justificada si su contenido reflejase la *voluntad realmente propia* del individuo, o de manera injustificada, si su contenido reflejara una *voluntad ajena*. En última instancia, la posición de Stirner termina, en última instancia, siendo solidaria con cierta clase, mínima por cierto, de «perfeccionismo no esencialista». A pesar de su rechazo de la moral cristiana y burguesa, Stirner sigue discerniendo entre formas de vida superiores e inferiores (cf. Leopold, 2019, pp. 287 - 289). Hay formas de vida que restringen el ejercicio del poder (las inferiores) y formas que lo promueven (las superiores). Entonces, cuando Stirner afirma que la vida del *egoísta voluntario* -del individuo que persigue su *interés personal* y no un *interés sagrado*- no se desperdicia, no está diciendo que esta vida no pueda fracasar en la obtención de su interés, sino que no cabe enjuiciarla moralmente por este fracaso. Quien persigue su propia causa y no logra su propósito no *peca*, simplemente *yerra* como una flecha que no alcanza el blanco (cf. Stirner, 2013a, p. 219).

El individuo que *goza de la vida* es el que coincide plenamente con el modo en que su vida se despliega en todo momento de su duración. *Disfruta de su existencia* aquel que, a cada instante, es absolutamente inmanente a ella. Ahora bien, si la *vida* es el *desgaste de sí misma*, entonces *gozar de ella* implica *auto-consumirse*. Así, finalmente, se llega de la mano del joven hegeliano berlinés a la idea

19 Por esta razón, Stirner considera que hacer del principio de autoconservación el fundamento último de la vida es incoherente: ¿qué sentido tiene *usar* las fuerzas vitales con el único objetivo de asegurar la continuidad de ese uso? (cf. Stirner, 2013a, pp. 392 - 393). *Vive su vida* quien la posee y la consume (cf. Blumenfeld, 2018, p. 76). Quien, por el contrario, se afana en conservar su vida, en realidad *está poseído* por ella: no *vive* él, sino la *vida* a través suyo. Aquí es posible marcar una segunda afinidad con el esteta ironista de *O lo uno o lo otro*. Para este tipo de sujeto procurar las condiciones necesarias para la existencia no puede ser el sentido de la existencia (cf. SKS 2, 40 / OO 1: 55)



de que el yo no es más que la actividad misma de consumirse a sí mismo (cf. Stirner, 2013a, p. 199 y p. 444). Escribe Stirner: “sólo el yo que se autodisuelve (*sich selbst auflösende Ich*), el yo que nunca es, el yo *finito*, es realmente yo” (Stirner, 2013a, 231). El yo del cual habla Stirner carece de sustancialidad, es completamente transitorio y fugaz. *Gozar de la vida* sólo es posible combatiendo permanentemente la tendencia del yo a fijarse o cristalizarse en una identidad determinada, estable y, sobre todo, ficticia. *Ningún nombre puede nombrar al yo* (cf. Stirner, 2013a, p. 444). En parte, porque ningún predicado logra expresar su peculiaridad; pero, más profundamente, porque no hay nada sólido y fijo a lo cual designar. Mientras que el proyecto de Feuerbach y el joven Marx pretende cancelar la alienación restituyendo las propiedades enajenadas a su propietario original expoliado; el programa stirneriano, en cambio, propone tanto la aniquilación de las propiedades como la deflación del sujeto expoliado. No hay *qué* devolver, ni *a quién* devolver. ¿Qué es lo que queda? La *nada*, la indeterminación total, la pura posibilidad sin contrapeso, de la que todo surge (creadora) y a la que todo retorna (destructora).

### **La posición del Único en los estadios de la existencia**

Procedamos sin dilaciones ni misterios. Dentro de la amplia galería de posibilidades existenciales que brinda la teoría kierkegaardiana de los *estadios* o *esferas*, la que más se acerca al programa vital propuesto por Stirner es el *esteticismo*. Entre el esteta kierkegaardiano y el egoísta stirneriano hay una afinidad, pero, es importante señalarlo, no una identidad. Kierkegaard desparrama a lo largo de sus libros numerosas aproximaciones a la forma de existencia estética. La más extensa y minuciosa se encuentra en la obra que inaugura su proyecto literario, *O lo uno o lo otro*. El libro se publica a comienzos de 1843 bajo la responsabilidad de un editor llamado Víctor Eremita. La obra está compuesta por dos volúmenes. El primero, de notable extensión, recolecta ocho escritos de temáticas y estilos variados. La pluma detrás de estos textos permanece anónima. Es Víctor Eremita el que le atribuye todos los textos a un mismo autor al que le da el nombre de A. El segundo volumen, más corto, incluye tres textos. Los dos primeros son cartas (una contiene una defensa de la institución matrimonial y la otra es una reflexión sobre la formación de la personalidad) y el tercero es la copia de un sermón. Quien firma las cartas es un juez llamado Wilhelm y la autoría del sermón le corresponde a un pastor rural de Jutlandia. Por detrás de este elenco de personalidades ficticias se encuentra, obviamente, Kierkegaard. Nuestro interés en el libro es acotado. Simplemente nos centraremos en la caracterización que el mismo ofrece de la forma de vida estética. Al respecto, no puede pasarse por alto la instructiva advertencia que el editor Víctor Eremita incluye hacia el final de su prólogo. Si bien el primer volumen contiene múltiples indicaciones de lo que significa vivir estéticamente, en los escritos de A la “visión estética de la vida apenas se deja exponer” (SKS 2, 21 / OO 1, 38). La tematización de la concepción estética de la existencia recién llegará en el segundo volumen del libro de la mano del representante de la ética.

El análisis del pseudónimo B -la denominación que Víctor Eremita le asigna al juez Wilhelm- del *modus vivendi* del esteta se ofrece a través de una contraposición polémica con su propio estilo de existencia: el *eticismo*. Es precisamente la conceptualización del *esteticismo* operada por el pseudónimo ético lo que permite detectar algunas coincidencias fundamentales entre esta forma de existencia y el proyecto stirneriano.

El primer punto en común es el *anti-perfeccionismo*. Habiendo comentado este aspecto de la filosofía stirneriana en el punto anterior, nos concentraremos en el esteta kierkegaardiano. De acuerdo con B, quien se afirma en una posición estética *se limita a ser lo que es*; en cambio, aquel que adopta una perspectiva ética *traza una meta para su propio ser*. La vida del esteta, continúa razonando el juez Wilhelm, es similar a la de una planta (cf. SKS 3, 215 - 216 / OO 2, 204). Su existencia es meramente un transcurrir, algo que simplemente le sucede: existe únicamente para disfrutar de sus propias posibilidades. Según el representante de la ética, el individuo estético, al igual que el egoísta de Stirner, no siente que su existencia esté convocada a nada, no responde a ningún fin superior y, por tanto,

tampoco debe responder por ella ante nada o nadie. La ausencia de toda teleología habilita al egoísta stirneriano y al esteta kierkegaardiano a entregarse a una relación absolutamente *experimental* con su propia existencia.

Una segunda coincidencia hemos de buscarla en el rechazo de toda inscripción auténtica en la vida comunitaria. En el seno del mundo burgués, explica Stirner, el yo que goza de sí mismo es un criminal (cf. Stirner, 2013a, p. 251). Por este motivo, el egoísta escapa a cualquier anclaje en la realidad y opta por desenvolver su existencia en oposición a toda normatividad instituida (cf. Kramer, 2005, p. 281). Por su parte, el juez Wilhelm señala que el individuo estético es un *individuo oculto* que rehuye el *deber de manifestarse* (cf. SKS 3, 250 / OO II, 235). El signo más evidente de esto es la declarada oposición de A a todas las circunstancias o instituciones sociales que, como el matrimonio, la amistad y el trabajo, implican un compromiso duradero con la exterioridad (cf. SKS 2, 286 / OO 1, 303). Incapaz de desplegar su personalidad dentro de los márgenes de la universalidad instituida sin sentirse fatalmente inhibido, el esteta asume frente a todo orden establecido una actitud *antagónica*. El esteta confiesa experimentar la rica gama de identidades y prácticas sociales que su época le ofrece como instancias coercitivas, disciplinantes y represivas: su entorno cultural y social es “el tú con el que mantiene un conflicto” (SKS 2, 219 / OO 1, 237)<sup>20</sup>.

Un tercer factor de convergencia radica en el modo de concebir la subjetividad. Tanto para Stirner como para el esteta kierkegaardiano la fragmentación, la opacidad y la dispersión constituyen no sólo el punto de partida, sino también el destino inexorable del individuo existente. La subjetividad carece de un centro a partir del cual configurar y organizar la identidad personal. Por esta razón, la biografía individual se disuelve en una mera sucesión de acontecimientos y experiencias inconexas, ya que no existe un hilo narrativo que le de continuidad a la historia personal de vida. Stirner concibe al yo como un vacío, algo así como un flujo de puras posibilidades. Sin una identidad esencial, el yo stirneriano está siempre abierto a configuraciones completamente contingentes. No es más que una serie de múltiples fenómenos y vivencias que no pueden ser reducidas a una unidad estable (cf. Newman, 2002, p. 233). Se trata de una entidad enteramente discontinua, pues a cada instante está creandose por entero a sí misma (cf. Stirner, 2013a, p. 199 y Quante, 2019, p. 250). Esta constante auto-creación no está atada a ninguna pauta pre-existente o propósito; ella depende exclusivamente de la determinación espontánea y momentánea de la voluntad<sup>21</sup>. La volatilidad extrema del individuo egoísta lleva a descartar de plano el precepto apolíneo de auto-conocimiento<sup>22</sup>, pues, en definitiva, no hay nada fijo o sustancial que conocer. Cuando el juez Wilhelm denuncia que el individuo estético no es un yo, lo que hace es afirmar que la personalidad estética carece de un núcleo identitario. El alma del esteta, escribe poéticamente el pseudónimo B, se asemeja a un terreno abandonado donde crece toda clase de vegetación salvaje sin orden alguno (cf. SKS 3, 215 – 216 / OO 2, 204). La personalidad del individuo estético es una colección desordenada y desjerarquizada de elementos periféricos que, paradójicamente, orbitan un centro vacío. Deseos y estados de ánimo combaten entre sí por el do-

20 En contraposición, el individuo ético reconoce en el matrimonio, la amistad y el trabajo un ordenamiento fáctico y simbólico de la realidad a partir del cual es posible constituir su personalidad y desarrollarse en la existencia.

21 Para Stirner el individuo no debe atarse a ninguna decisión pretérita. De hacerlo, se convertiría en súbdito de su propia criatura y negaría la plasticidad ontológica de su ser: “Yo, sin embargo, yo, el creador, me vería impedido en mi flujo y disolución” (Stirner, 2013a, p. 247).

22 Cf. “Sobre la puerta de nuestra era no está aquel principio apolíneo: «conócete a ti mismo», sino un ¡*utilízate a ti mismo!*” (Stirner, 2013a, p. 385). Arvón que traduce la expresión alemana “*Verwerte Dich!*” por “*Fais-toi valoir toi-même!*” (¡Hazte valer por ti mismo!) pretende encontrar un punto de contacto entre Kierkegaard y Stirner en este punto. El filósofo francés conecta esta expresión stirneriana con el pasaje en el cual el juez Wilhelm señala su preferencia por la expresión «¡elígete a ti mismo!» por encima del «¡conócete a ti mismo!» (cf. SKS 3, 246 / OO 2, 231 – 232). Las consignas de Kierkegaard y Stirner se opondrían a la exigencia hegeliana de auto-conocimiento. Para Hegel, escribe Arvon, “querer conocerse a sí mismo significa buscar un principio universal, una norma abstracta, significa creer en el triunfo de lo general. «Elegirse a sí mismo» o «hacerse valer a sí mismo» es apelar a las virtualidades fecundas del sí mismo, dejar que la originalidad del individuo florezca según sus propias leyes” (1954, pp. 177 – 178). Considero que Arvon se entusiasma por demás con la semejanza formal de las consignas y pasa por alto las notables diferencias entre el *sí mismo* que el pseudónimo B llama a elegir y el yo stirneriano.

minio de la conducta del esteta, pero no hay ningún árbitro o instancia trascendente que dirima este conflicto en una dirección determinada (cf. SKS 3, 192 / OO 2, 183). La vida del esteta se desintegra en una sucesión de instantes inconexos sin espesor, carece de *continuidad* (cf. SKS 3, 220 / OO 2, 208) y *unidad*<sup>23</sup>. Sin *historia*, es decir, sin un hilo narrativo que enlace los momentos de su existencia, no puede hacer pie en el tiempo. El esteta difiere temporalmente de sí mismo: su yo se dispersa hacia atrás (en la rememoración del pasado) o hacia adelante (en la expectativa del futuro), jamás se encuentra a sí mismo en el presente, pues éste no tiene el espesor suficiente para albergarlo (cf. SKS 2, 216 / OO 1, 234)<sup>24</sup>.

### ***El fracaso de la existencia estética como crítica immanente al proyecto del egoísmo***

Si ahora nos dirigimos a la exposición estética del *esteticismo*, podemos encontrar una *crítica* de la forma de vida del egoísta stirneriano desde parámetros que no son éticos ni religiosos. Al comienzo de su primera carta, el juez Wilhelm le reprocha al pseudónimo A el querer ubicarse constantemente en la posición de *observador* y no tolerar, en lo más mínimo, *ser observado* (cf. SKS 3, 17 / OO 2, 17). ¿Qué es lo que A contempla con tanto entusiasmo a través de sus escritos? Tanto los diversos intentos de vivir la propia vida al margen de principios éticos como los límites inherentes a estos ensayos. El esteta A explora cómo y en qué medida es posible existir haciendo completamente a un lado las distinciones morales (correcto, incorrecto, bien, mal, etc.) y adoptando como único patrón de vida la persecución del placer y el rechazo del sufrimiento indeseado. La ejecución del programa existencial estético puede asumir múltiples posibilidades. Cada uno de los escritos que componen el primer volumen de *O lo uno o lo otro* elige como objeto una de estas alternativas con el propósito de manifestar y examinar su suerte. La actitud más prudente, en este sentido, es desconfiar de Víctor Eremita cuando afirma que el orden de presentación de los textos de A ha sido definido por el azar. Para desentrañar ese orden es necesario prestarle atención a sus extremos. Dejando momentáneamente de lado los *Diapsalmata*, a los que habremos de retornar hacia el final de esta sección, la primera parte de *O lo uno o lo otro* comienza con un ensayo titulado *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*. Entre la multiplicidad de temas abordados por este escrito destaca la descripción del héroe musical Don Juan. La del famoso amante español es una existencia natural absolutamente immanente. Don Juan es la expresión de la fuerza erótica sin restricciones. Nada mide o juzga su deseo, pues sobre él aún no se ha proyectado ninguna norma trascendente. Del amante español puede afirmarse que existe *más acá* del bien y del mal (cf. SKS 2, 94 – 95 / OO 1, 110). El héroe musical mozartiano personifica la vida inmediata *intacta e indivisa*, una existencia que no conoce la *desesperación* (cf. SKS 2, 131 / OO 1, 143). En resumen, Don Juan encarna la existencia estética en su pureza ideal sin contacto con la barrera que impone la realidad. Pasemos al otro extremo. El escrito que pone punto final a los papeles de A es el célebre *Diario del seductor*. El texto narra la serie de estrategias que Johannes, el protagonista, urde para conquistar a Cordelia, la víctima seducida. Si Don Juan simboliza la *vida inmediata*; Johannes representa el *intento consciente y deliberado de vivir inmediatamente*. “El seductor -explica Sylvia Walsh- personifica, de este modo, el modo romántico de vivir poéticamente, en el sentido de que se reproduce a sí mismo poéticamente con fines de goce estético más que de desarrollo personal” (Walsh, 1994, p. 92). En un libro pseudónimo posterior, Johannes enuncia con claridad el corazón del esteticismo: “Quien con veinte años no sea capaz de entender que gozar es algo categóricamente imperativo estará chiflado y quien no lo consiga será un puritano” (SKS 6, 72 / EcV, 81 [traducción

23 Bradley Dewey tipifica la personalidad de Johannes, el seductor, la personalidad estética consumada, como *esquizofrénica*. Su análisis comenta numerosos pasajes del *Diario del seductor* que dan cuenta de la división y fragmentación del yo de Johannes (cf. 1995, pp. 184 – 186).

24 El especialista Alejandro Peña Arroyave sintetiza el derrotero existencial del proyecto de vida estético expuesto en el primer volumen de *O lo uno o lo otro* con la noción de *Antibildungsroman* (cf. 2023). Muy lejos de abogar por la composición unitaria y el desarrollo de la personalidad en consonancia con el mundo social, el *esteticismo* encomienda todos los esfuerzos del individuo a la fragmentación y a la experimentación de sí mismo, sin una meta que las trascienda.

ligeramente modificada]). Que el seductor hable del gozo como una suerte de deber indica que la *inmediatez* de Don Juan ya está rota. Johannes es un individuo atravesado por el orden simbólico, plenamente consciente de los requerimientos y exigencias de la ética; sin embargo, pretende colocarse *más allá* de la moral (cf. SKS 2, 298 / OO 1, 316)<sup>25</sup>. Don Juan no se proponía disfrutar, simplemente disfrutaba; su vida se identificaba completamente con su disfrute. El amante español era el *deseo mismo*; el seductor danés, en cambio, es tan sólo un *individuo que desea*. ¿Qué implica este señalamiento? A diferencia del héroe mozartiano, Johannes no sólo desea: su ser inmediato está inscripto en un orden simbólico que rebasa su inmediatez. El autor del *Diario del seductor* es la encarnación del programa existencial que se propone *controlar reflexivamente toda pasión y sus efectos anímicos* para gozar fundamentalmente de ese dominio. El *esteticismo* de Johannes no vive *para* el deseo, pues esto significaría ser súbdito de un poder ajeno. Más bien, su proyecto es vivir *del* deseo, es decir, transformar su deseo en una ocasión a su favor. Con esta figura estética, asoma el rechazo al hedonismo vulgar también presente en Stirner. Para Johannes, el límite, el gobierno de sí, es la “condición primordial de todo goce” (SKS 2, 315 / OO 1, 331). Ahora bien, ¿cómo se relaciona Johannes con la realidad?, ¿qué actitud asume frente a su objeto? Como *seductor* consumado, Johannes pretende *poseer* a su víctima. Sin embargo, esta posesión no puede adoptar cualquier manera. Cordelia tiene que entregarse a él, pero de una forma absolutamente voluntaria, esto es, sin que sea visible y perceptible la mediación de algún tipo de coacción física o psicológica. “No deseo nada que no sea en el sentido más estricto un don de la libertad” (SKS 2, 356 / OO 1, 368), escribe el seductor danés en su diario. En este sentido, por ejemplo, Johannes se prohíbe a sí mismo las estrategias tradicionales de cortejo. Ha de ser capaz de conquistar a su amada sin pronunciar “ni una sola palabra de amor, sin tan solo una declaración, una promesa” (SKS 2, 296 / OO 1, 314). Esta actitud refleja que Johannes ha elevado a máxima de acción la destrucción de todo lazo perenne con la realidad exterior. No quiere sellar ningún compromiso restrictivo con el mundo; no puede quedar atado a nada ni a daie. Todo lo que tiene que retornar a él. De hecho, el objetivo del seductor, como comenta A al presentar el diario, es borrarse de la realidad: “el camino recorrido por él a través de la vida era inescrutable (pues sus pies estaban dispuestos de tal modo que conservaban su rastro consigo)” (SKS 2, 297 / OO 1, 315).

En vista de lo dicho, cabría preguntar qué es lo que Johannes pretende *poseer*. El protagonista del *Diario del seductor* no tiene ningún interés en tomar lo que la realidad le ofrece tal cuál ésta se lo ofrece. Así se comportan los seductores vulgares. Ante todo, Johannes tiene que configurar su objeto, ha de producirlo según su cálculo y arbitrio. El héroe del *Diario del seductor* procura alumbrar a su seducida como Zeus dio a luz a Atenea, completamente adulta y formada, a partir de su cabeza (cf. SKS 2, 321 / OO 1, 336 – 337). Para Johannes, no se trata tanto de obtener un objeto, sino de obtenerse a sí mismo en el objeto. No se deleita con Cordelia, sino que goza de sí a través de la posesión de lo que él mismo produce. Las cosas, empero, son un poco más complejas. Cordelia, el objeto constituido por el seductor según los parámetros de lo interesante, concita la atención de Johannes únicamente en la medida en que se resiste a él. Cordelia conserva su atractivo estético mientras no cede definitivamente a los encantos del seductor. Por esta razón, estamos en condiciones de dictaminar que más que desear a su seducida, Johannes desea la *seducción*<sup>26</sup>. El esteta consumado sólo anhela el ejercicio de sus facultades, el despliegue de su poder. Cosas y personas sólo tienen significado porque constituyen la ocasión para la actividad de sus fuerzas, porque le permiten expresarse y disfrutar de sí mismo. Así se lo confiesa a su joven enamorada en una carta: “Ahora, y por toda la eternidad he de hablar conmigo mismo acerca de ti, acerca del más interesante de los objetos con la persona más interesante” (SKS 2, 389 / OO 1, 396).

25 “Johannes no reflexiona sobre la legitimidad moral de su seducción ni sobre las posibles consecuencias vitales para su víctima” (Liessmann, 2017, p. 143)

26 Olivares Bøgeskov, comentando esa cuestión, advierte que en Johannes se opera una curiosa inversión “puesto que lo que en principio aparece como el fin que se quiere alcanzar mediante los medios de la seducción, de pronto se transforma en una excusa para gozar de las pasiones propias de la seducción, convirtiendo en fin lo que de suyo es un medio, a saber, la seducción” (2015, p. 109)



Existe una discusión entre los especialistas kierkegaardianos en lo que respecta a la relación del pseudónimo A y el protagonista masculino de *Diario del seductor*. Algunos consideran que, tal y como A narra las cosas en su prefacio (cf. SKS 2, 293 / OO 1, 311), Johannes es un *individuo real*; otros, siguiendo el prólogo de Víctor Eremita (cf. SKS 2, 16 / OO 1, 34), sostienen que Johannes y su diario son una creación literaria del esteta A. Sin ánimo de zanjar este debate, es necesario advertir que los escritos previos de A profetizan la llegada de Johannes como una suerte de salvador de la existencia estética. En *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*, el esteta A vislumbra la figura de un seductor no musical, es decir, reflexivo. Dicho de otro modo, anticipa la posibilidad de una individualidad concreta que deberá enfrentarse con la realidad e imponerse sobre ella para alcanzar lo que desea (cf. SKS 2, 110 – 111 / OO 1, 125). En el anteúltimo escrito de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, el ensayo titulado *La rotación de los cultivos*, se traza minuciosamente el método o técnica de vida que el seductor reflexivo debiera ejecutar para alcanzar una existencia interesante alejada de las garras del tedio.

¿Qué sucede cuando, finalmente, A puede observar lo que había proyectado? Sus expectativas se ven defraudadas. Según lo advierte Víctor Eremita, la alegría con la que el joven esteta hablaba del seductor consumado se esfuma por completo y, en su lugar, surge un ánimo apesadumbrado (cf. SKS 2, 17 / OO 1, 34). El editor de *O lo uno o lo otro* estima que el espanto que embarga al pseudónimo A tiene su raíz en la observación de las consecuencias de la forma de vida de Johannes. Desde ya que, como sugiere Víctor Eremita, A se compadece y lamenta la suerte que le ha tocado a Cordelia; pero también se angustia ante la sospecha de que Johannes se inflinge un daño a sí mismo: “[Johannes] habiendo extraviado a tantos otros... ha de acabar por extraviarse a sí mismo” (SKS 2, 297 / OO 1, 315).

Leer el diario de Johannes a la luz de las palabras de A que lo anteceden nos permite captar el tenor de la crítica estética al *esteticismo*. El primer dato relevante es el título que Johannes le da a sus papeles: *Commentariuss perpetuus Núm, 4*. El título sugiere que al lector se le ofrece una cuarta versión del diario. Queda sin definir si las versiones anteriores han tratado sobre conquistas diferentes o si todas ellas son variaciones de la seducción de Cordelia (cf. Harries, 2010, p. 100). No obstante, como señala A, el título del diario nos indica algo fundamental del modo de existencia de Johannes. El seductor reflexivo vive su vida con el propósito de disfrutarla por segunda vez a través de su reelaboración artística. Y esta reproducción poética de la existencia es posible incluso cuando los sucesos han finalizado (cf. SKS 2, 294 / OO 1, 312). El título elegido por el seductor para su diario pone de manifiesto la tensión que recorre su proyecto: la poetización de los eventos (el comentario) debe prolongarse indefinidamente, porque los acontecimientos concretos (la acción del seductor) llevan el sello de lo transitorio y no pueden perpetuarse. A medida que las entradas se suceden, es posible divisar entrelíneas que las cosas no marchan exactamente como Johannes desearía. Por una parte, algunas anotaciones denotan prisa y ansiedad -temple anímicos que chocan de lleno contra la meticulosidad y la paciencia requeridas por su método<sup>27</sup>. La realidad posee una fecha de caducidad más allá de la capacidad de recreación artística de Johannes. El seductor debe consumir su objeto antes de que se agote y se eche a perder. Por otra parte, el relato de la seducción de Cordelia se ve interrumpido por sugestivos episodios<sup>28</sup>. Johannes intercala en su narración diversos incidentes protagonizados por otras jovencitas que despiertan en él deseos eróticos (por ejemplo: cf. SKS 2, 370 – 372 / OO 1, 380 – 381 y SKS 2, 373 – 374 / OO 1, 383) y, al menos en uno de ellos, se insinúa cierta intimidad física (cf. SKS 2, 401 – 402 / OO 1, 406 – 408)<sup>29</sup>. ¿Qué se puede deducir de la introducción en las notas del seductor de estos episodios ajenos al tema principal de su diario? La respuesta es bastante simple: la

27 Cf. “Lo que más temía era que pudiera llevarme demasiado tiempo completar el desarrollo” (SKS 2, 392 / OO 1, 399) y “¡Qué ocupado me tiene Cordelia! Y, sin embargo, pronto se habrá agotado el tiempo, mi alma reclama siempre rejuvenecimiento... ¿Por qué será tan bella una muchacha, y por qué durará tan poco?” (SKS 2, 422 / OO 1, 425). También cf. SKS 2, 413 / OO 1, 417 y SKS 2, 432 / OO 1, 433 – 434.

28 Karsten Harries ofrece un informe detallado de los mismos (cf. 2010, pp. 103 – 105).

29 En este relato, Johannes hace flagrantemente a un lado todas las reglas que sigue en la seducción de Cordelia.



dinámica que, en virtud de su método, Johannes le imprime al proceso de seducción es insuficiente para sostener su interés en ella. El seductor no encuentra en Cordelia ni en sí mismo la fuerza para poetizar lo vivido, por lo que se ve obligado a impulsarse en estos sucesos, a recurrir a la realidad, para vigorizar sus sentimientos<sup>30</sup>.

¿Qué es lo que sucede cuando el seductor consigue llevar a término su plan? Cordelia finalmente se rinde y se ofrece por entero. El seductor ha logrado su cometido; pudo consumir, destruir completamente, su objeto. Ya no alberga ningún deseo hacia la joven, se ha liberado de ella (cf. SKS 2, 432 / OO 1, 434). Johannes se muestra satisfecho, porque cree haber alcanzado su meta: *condujo*<sup>31</sup> meticulosamente a Cordelia al punto en el que la muchacha decide entregarse de manera voluntaria. ¿Está justificado el triunfalismo del seductor? El hecho de que Johannes deje de interesarse por Cordelia pone de manifiesto que lo que realmente deseaba era la *oposición*, la autonomía, de su objeto. Existe seducción mientras existe *resistencia*. El seductor anhelaba la libertad de Cordelia, eso es lo que realmente quería consumir. Sin embargo, Cordelia no puede entregarle su libertad o, para decirlo de otro modo, lo que Cordelia le entrega al seductor (su cuerpo) no es su libertad. Al fin de cuentas, la joven muchacha conserva su libertad. Johannes no puede dejar de admitir todo esto. Se ve forzado a reconocer que el objeto permanece. Cordelia no ha desaparecido<sup>32</sup> y, por eso, concluida la historia, Johannes fantasea con la posibilidad de hacer algo por ella<sup>33</sup>.

Las palabras que Johannes escribe al final de su diario “no quiero acordarme de mi relación con ella” (SKS 2, 432 / OO 1, 434) son sumamente reveladoras. Estas líneas, escritas al pasar, revelan que el *comentario perpetuo* ya no es posible. No se trata solamente de que ya no sea posible gozar de Cordelia en la realidad; sino de que tampoco es posible gozar de ella en la *poetización de la realidad*. El “no quiero acordarme de mi relación con ella” de Johannes pone manifiesto que la historia de seducción *ha consumido y destruido sus fuerzas vitales*. Desarmado frente a la realidad, el seductor reflexivo ya no tiene el poder suficiente para recrear artísticamente los sucesos de su existencia, ni para disfrutar de sí mismo a través de dicha recreación (cf. SKS 2, 296 / OO 1, 314).

El efecto que el final del *Diario del seductor* tiene para el programa de existencia estético se siente en el temple anímico que impregna la colección de aforismos que abre y marca el tono subjetivo de todo el primer volumen de *O lo uno o lo otro*. Por detrás de esa actitud socarrona de indiferencia y desinterés que el autor de los *Diapsalmata* intenta transmitir la mayor parte del tiempo se esconde una sensación sofocante de hastío vital. Probablemente, el fragmento que mejor refleja hasta qué extremo anímico y psicológico puede conducir el proyecto estético a un ser humano sea aquel en el que el pseudónimo A confiesa preferir el dormir profundo por sobre el sueño (cf. SKS 2, 37 / OO 1, 53). Cuando, a pesar de todos los prudentes recaudos, la búsqueda de placer ha terminado por anestesiar el placer, cuando el proyecto de gozar paulatinamente de las propias fuerzas finalmente las agota por completo, cuando *la vida ha sido lenta e incesantemente consumida* (cf. SKS 2, 34 / OO 1, 51); sólo parece quedar en pie el afán de una existencia sin yo, el anhelo de un apagón completo de la vida consciente y la nada. Pero, ¿cómo es posible *gozar de sí mismo* cuando ya no hay un sí mismo?

30 Es el mismo seductor el que reconoce todo esto: “Cuando la miro, mi alma se llena de solemnidad y, a la vez, de deseo. Por lo demás, esta muchacha me tiene sin cuidado, solo pido ese saludo, nada más, aun estando ella dispuesta a darlo. Su saludo me temple, y yo, por mi parte, transmito ese temple a Cordelia” (SKS 2, 384 / OO 1, 392).

31 El término danés “Forfører”, seductor, incluye la palabra “Fører”, conductor.

32 Las cartas de Cordelia, reproducidas por A al comienzo del texto, son la prueba más contundente de que Johannes no ha podido *borrar* sus pisadas sobre la realidad (cf. SKS 2, 297 / OO 1, 315).

33 Cf. “Si yo fuera un dios, haría por ella lo que Neptuno hizo por una ninfa, transformarla en hombre” (SKS 2, 434 / OO 1, 434). Liessmann lee en esta declaración de Johannes cierta preocupación de índole ética: Johannes quiere resguardar a Cordelia de futuras seducciones (cf. 2017, p. 147).

### ***El programa vital del Único como existencia desesperada***

Mostrarle al *egoísta* stirneriano que desperdicia su vida no tiene sentido, ya que el planteo mismo del joven hegeliano berlinés se sustrae a dicha crítica: lo que carece de un *telos* que trascienda el mero consumo de sí no puede echarse a perder. Kierkegaard se había medido con una posición similar en la sección final de su tesis doctoral de 1841 dedicada a la crítica de la ironía romántica. Reprocharle al ironista «no llegar a nada» en su intento por ejecutar el proyecto de *poetizarse a sí mismo* resulta inútil, puesto que el individuo que cultiva la ironía ha convertido el «no llegar a nada» en el más distinguido honor al que puede aspirar su existencia. El ironista, comenta Kierkegaard, se ufana de que todas sus acciones y ensayos, toda su *errancia* experimental, terminan hallando reposo en la nada (cf. SKS 1, 317 / CI, 303 – 304). Indudablemente, si la crítica quiere golpear su objetivo tiene que buscar una configuración distinta.

En este sentido, el *Diario del seductor* es, claramente, una crítica bastante más efectiva contra el proyecto estético-romántico. ¿Qué conclusión extrae A tras contemplar la figura estética que había perfilado en sus papeles? ¿Cómo caracteriza el autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro* el programa existencial de *crear un mundo* a partir de la potencia artística del yo y luego consumirlo con fruición? Podría decirse que el modo de vida del seductor se asemeja a una madriguera: es algo similar a esa pequeña porción de territorio que un animal selecciona y acondiciona con el objetivo de que le sirva de amparo frente a los peligros que lo acechan. Una construcción de este tipo ha de ofrecer líneas de fuga. Pero, según A, el refugio que se ha edificado Johannes es un ambiente cerrado que carece de vías reales de escape.

De nada sirve que su zorrera tenga muchas salidas, pues en el preciso instante en que su angustiada alma cree ver ya la penetrante luz del día, resulta que se trata de una entrada, y así, cual espantada bestia salvaje perseguida por la desesperación, busca sin cesar una salida y encuentra sin cesar una entrada para dirigirse de nuevo a sí mismo (SKS 2, 298 / OO 1, 315 – 316)<sup>34</sup>.

El veredicto de A es que la forma más extrema y pura de *esteticismo* colapsa por el peso de su propia dinámica. El *Diario del seductor* muestra las vicisitudes de un individuo que ha sido aprisionado por su propia *técnica de vida*. Johannes ha terminado perdiendo el control sobre el proyecto de controlar la realidad a través de su transfiguración poética. Irónicamente, el seductor *quedó bajo el dominio de su pretensión de dominar artísticamente la realidad*. La *sombría conclusión* a la que parece invitar nos A es que Johannes, al radicalizar el programa del *esteticismo*, se ha convertido en el producto de un proceso anónimo sobre el cual ya no tiene injerencia alguna.

Esta misma crítica puede extenderse al programa del *disfrute de sí* stirneriano. El joven hegeliano berlinés plantea su *aut-aut*: o bien el individuo es *propiedad de un tercero* (un poseído), o bien se *adueña* de sí mismo (un egoísta voluntario)<sup>35</sup>. *Adueñarse de sí mismo* implica destruir toda dependencia y toda heteronomía posibles. Por esta razón, el individuo ha de estar continuamente deshaciendo lo que ha hecho en el mundo (consumo de la alteridad) y lo que ha hecho de sí mismo (consumo de sí). El egoísta no puede detener su actividad, porque, si lo hiciera, perdería su poder sobre sí. Cualquier punto fijo, fuera o dentro suyo, se transforma en un obstáculo para su existencia. El yo stirneriano “se produce a través de su consumo y se consume a través de su producción. Se produce, puesto que el yo emerge de la historia singular de su consumo. Y se consume, porque el yo se disuelve en la corriente temporal de su propia producción” (Blumenfeld, 2018, p. 91). De esta manera, la defensa radical y extrema de la singularidad viviente, única e irrepetible, contra la universalidad impersonal desemboca en la afirmación de una existencia sin existente. ¿Qué es, entonces, lo que queda cuando se ejecuta de forma consecuente este proyecto? Un *proceso anónimo* de creación y destrucción incesante que

34 Comentando este pasaje, Harries plantea que Johannes no puede salir del *Diario* y que éste tiene algo de claustrofóbico (cf. 2010, p. 109).

35 Como agudamente observa Blumenfeld, la alternativa es clara: o bien soy *utilizado* por un tercero, *consumido* por otro, o bien yo mismo *me utilizo*, soy *auto-consumido*. No cabe una tercera alternativa (cf. Blumenfeld, 2018, p. 93).

resiste e impide toda concreción, toda estabilización de las fuerzas de la existencia. El individuo stirneriano queda al servicio de su propio programa vital y eso lo convierte, paradójicamente, en un *poseído*<sup>36</sup>. No logra alcanzar lo que tanto lo desvela: la *posesión de sí mismo*, porque solo puede apropiarse de su ser en el acto mismo de destruirse (consumirse), esto es, al dejar de poseerse.

Empleando la máscara del psicólogo cristiano Anti-Climacus, Kierkegaard fue capaz de analizar el nexo que conecta el proyecto de la posesión radical de sí con el fenómeno de la auto-destrucción. Específicamente, el pensador danés articula conceptualmente esta conexión en la primera parte de la obra pseudónima *La enfermedad mortal* (1849) a través de una elucidación de la noción de *desesperación* (*Fortvilelse*). La palabra “desesperación” y sus derivados constituyen una *constelación* de términos empleada para cubrir tres elementos en el análisis del pseudónimo. Ante todo, nombra una situación objetiva de alienación existencial: la desesperación es una *falta de relación* (*Misforhold*) en la relación consigo mismo que es el yo. Además, denomina a los diversos grados de padecimiento anímico ante la situación objetiva anteriormente mencionada<sup>37</sup>. Por último, también designa los distintos movimientos o esfuerzos *fallidos* ejecutados, inconsciente y conscientemente, por el yo para erradicar su situación objetiva de alienación y el sufrimiento subjetivo que aquella le genera.

La exposición de Anti-Climacus identifica tempranamente la desesperación, la *falta de relación en la auto-relación*, con una *distorsión* del vínculo del yo con su fundamento<sup>38</sup>. Aquí es importante recalcar, como lo hace Wolfgang Janke, que la relación del yo con su fundamento no es un vínculo *adicional* junto a, o por encima de, la relación del yo consigo mismo, sino su más íntima y profunda verdad (cf. Janke, 1977, p. 395). El yo está desesperado porque no logra fundarse de forma correcta en el poder que lo ha puesto. Esta situación genera una fractura o escisión en la misma subjetividad: el yo está *separado* de sí mismo<sup>39</sup>. Para *superar* esta escisión existencial, el yo emprende el intento de componer un lazo adecuado con su fundamento. Al respecto, Anti-Climacus añade una aclaración decisiva: el yo pretende religarse con su fundamento *sobre la base de sus propias fuerzas*. Ahora bien, intentar resolver de este modo la desesperación, lejos de erradicar el *déficit* existencial del yo, desemboca en su agravamiento (cf. SKS 11, 130 / EM, 34). La psicología cristiana de *La enfermedad mortal* interpreta el proyecto de superación de la desesperación exclusivamente a partir de sí mismo como un movimiento inmanente en el que el individuo existente procura *reducir* su fundamento a los márgenes de su propio ser. La *reducción del fundamento al yo* puede asumir *conscientemente* dos modalidades generales. La primera variante supone equiparar el fundamento del yo con una instancia o realidad externa al propio ser. El pseudónimo kierkegaardiano denomina esta modalidad como *desesperación debilidad o no querer ser sí mismo*. Esta clase de desesperación cifra la realización de la existencia en la adquisición de un bien terrenal, pues considera que la vida está incompleta e inacabada sin la posesión de dicho bien. Obviamente, estamos hablando de un existente que termina por anudar su realización vital a los vaivenes del mundo. Entre quienes padecen la *desesperación debilidad* podemos incluir al individuo que se esfuerza en pos del triunfo de la causa de alguna entidad supraindividual abstracta, como la nación, el pueblo, la clase, etc. (cf. SKS 11, 161 / EM, 68), o al que confunde el *ser sí mismo* con el desempeño diligente y exitoso de un rol social preestablecido, como ser un creyente

36 Según Constantinidès, el gesto existencial del egoísta stirneriano “corre entonces el riesgo de agotarse o, peor aún, de convertirse en rutina, tan impersonal en el fondo como la obediencia incondicional. Stirner se encierra deliberadamente en un círculo vicioso sin la menor posibilidad de superarlo, en la creencia de que así borrará definitivamente el horizonte del ideal” (2008, p. 170).

37 En relación a estas dos acepciones, Leonardo Rodríguez Duplá escribe: “Una cosa es la desesperación como sentimiento consciente y otra la desesperación como enfermedad del yo, la cual se manifiesta a menudo, pero no siempre -ésta es la tesis- mediante aquel sentimiento” (2022, p. 448)

38 Por obvias razones de extensión, me veo obligado a brindar una reconstrucción completamente sumaria y general del detallado estudio kierkegaardiano en torno a las desesperación y sus diversas formas o modalidades. En este sentido, deberé dejar de lado los matices y complejidades del texto para ofrecer una visión de conjunto de la primera parte de *La enfermedad mortal* funcional al desarrollo precedente y el objetivo específico del presente trabajo.

39 El término mismo “Fortvilelse” contiene esta idea de duplicidad y ruptura (cf. Rodríguez, 2017, pp. 293 – 294)

ejemplar, una madre de familia abnegada, un reputado hombre de negocios, un trabajador honrado y diligente, etc. (cf. SKS 11, 171 / EM, 80)<sup>40</sup>. El hilo que enlaza estas diferentes opciones de existencia es la *negativa a vivir la vida realmente en primera persona* o, para usar las palabras de Anti-Climacus, el intento de *no existir como un yo o de deshacerse del propio yo*<sup>41</sup>. Stirner diría que la persona desesperada que *no quiere ser sí misma* es la que *acepta ser vivida por otro*, o sea, el individuo *poseído*.

La segunda variante de la desesperación supone establecer al yo como fundamento de su propio ser. Esta modalidad de la conciencia desesperada recibe el nombre de *desesperación de la desafío (trodsen)*<sup>42</sup> o *querer desesperadamente ser sí mismo*<sup>43</sup>. El proyecto vital de esta clase de desesperados consiste en la afirmación de la existencia en primera persona y el empoderamiento del yo. El individuo que *quiere ser sí mismo de forma desesperada* pretende recuperar las fuerzas que había depositado en el exterior y *apropiarse* o *adueñarse* de sí mismo. Para llevar adelante su proyecto, la subjetividad desafiante recurre al gesto auto-productivo. Este individuo “quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino *en el principio*. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo... sino que personalmente quiere construirlo de raíz” (SKS 11, 182 / EM, 93). La vida del desafiante es una constante exploración de sus posibilidades. Su actitud hacia sí mismo es enteramente experimental. Durante unos meses prueba la alternancia de parejas; los siguientes, la monogamia. Dedicar algunos años de su vida a militar en un proyecto progresista, pero luego se entrega a causas reaccionarias. No se ata a nada. Asume un proyecto concreto de vida con todas sus fuerzas y con la misma intensidad lo abandona cuando se aburre o se cansa. Lo que realmente quiere es tener el poder sobre sí mismo para comenzar siempre desde cero, sin jamás detenerse en un punto de apoyo. Pero con esta actitud, muy lejos de alcanzar en la realidad al yo que quiere ser, sólo logra disolverse en la *nada* de la posibilidad (cf. SKS 11, 182 – 183 / EM, 94)<sup>44</sup>. El yo del desafiante es posibilidad indeterminada, “un mero devenir, sin nada fijo o delimitado que devenga” (Janke, 1977, p. 419). Lo interesante del planteo del pseudónimo es que admite que el desafiante puede sentirse completamente a gusto con su situación (cf. SKS 11, 183 / EM, 94). Ahora bien, el veredicto de Anti-Climacus es lapidario. En rigor de verdad, en el plano objetivo, la mentada autoridad del individuo sobre sí mismo es *ficticia* y meramente *hipotética*, porque la misma “nunca deja de estar sometida a la ley dialéctica de la legitimidad de la rebelión. Porque en definitiva todo depende aquí de la arbitrariedad del mismo yo” (SKS 11, 183 / EM, 94). El desafiante se considera *dueño de sí mismo*, pero, en realidad, está bajo el poder de su *desafío*.

El movimiento stirneriano de *auto-consumo* define de forma cabal el fenómeno de la desesperación que busca describir el pseudónimo. Anti-Climacus califica a la desesperación como una *Selvførtærelse*, una *autoconsumción* o, literalmente, un devorarse a sí mismo. Sin embargo, le añade a esta caracterización un adjetivo fundamental: este consumirse a sí mismo es *impotente (afmægtig)*. Como ya se ha señalado, Stirner comprende que el constante proceso vital de creación, destrucción

40 El orden establecido, a través de las instituciones sociales y las tradiciones, le brinda a cada ser humano un abanico de *refugios* a los cuales puede recurrir para evadirse de la tarea de ser sí mismo. Por esta razón, según Alastair Hannay, el análisis del pseudónimo describe la *desesperación debilidad* como una suerte de *adicción* (dependencia) *al mundo* (cf. 2010, p. 462). El grado máximo de la *desesperación debilidad* se identifica con la existencia desgraciada de aquellos individuos que asumen externamente una identidad social, pero internamente se saben al margen de ella.

41 La descripción de la amante infeliz proporcionada por Anti-Climacus explica con claridad porque el dolor ante la pérdida de lo finito es un síntoma del rechazo profundo a existir como un yo. La joven muchacha mortalmente atormentada por la pérdida a su amado también pierde su propio yo, pues ha centrado la plenitud de su propio ser en un tercero (cf. SKS 11, 135 / EM, 40 - 41).

42 Demetrio Gutierrez Rivero opta por el término español “obstinación”. La elección del traductor no es del todo incorrecta puesto que con ella quiere hacer hincapie en el hecho de que el desesperado se aferra con firmeza y terquedad a su perspectiva. No obstante, como se verá, lo hace *en oposición* a un tercero. Por esta razón, preferimos el término “desafío”.

43 Anti-Climacus distingue entre una forma activa y otra pasiva. Por razones temáticas, de aquí en adelante nos ocuparemos exclusivamente de la primera forma.

44 La desesperación desafío manifiesta un fuerte aire de familia con el «vivir poéticamente» del ironista romántico de *El concepto de la ironía* y el esteta reflexivo de la primera parte de *O lo uno o lo otro* (cf. Rodríguez Duplá, 2022, pp. 458 – 459).



y recreación de sí desgasta inexorablemente las fuerzas del individuo. Por esta razón, concluye que lo más coherente es vivir desgastando la propia vida, como una vela que al encenderse se derrite gradualmente hasta desaparecer. Anti-Climacus, por su parte, sostiene que la llama de la desesperación es un *incendio frío* (*kolde Brand*). Siguiendo la metáfora de Stirner, se trata de una llama que *quema la vela sin ser capaz de consumirla enteramente* (cf. SKS 11, 134 / EM, 39 y Janke, 1977, pp. 404 – 405). La desesperación quiere hacer arder algo incombustible, pretende aniquilar algo inextinguible. El tormento del desesperado, escribe el pseudónimo, reside en no poder destruirse. Y es lógico que las cosas sean de ese modo, pues su “desesperación ha puesto fuego a una cosa refractaria al fuego, a algo que no puede ser pasto para las llamas, es decir: al yo” (SKS 11, 135 / EM, 40). ¿Cómo entender esta imposibilidad sin comprometerse con el dogma teológico de una existencia personal post-terrenal de carácter eterno? Desde una perspectiva estrictamente filosófica, la indestructibilidad del yo alude al hecho de que se encuentra ontológicamente *adherido* a sí mismo. En cada momento de su existir, mientras tenga duración, el yo no puede separarse enteramente de sí mismo, no puede escindirse de su ser así y no de otra forma. Es, en efecto, capaz de cambiar; sin embargo, pese a cualquier intento de evasión, no puede dejar de ser sí mismo, de ser quien es, de existir en *primera persona*, a través del cambio. Cualquier alteración de su sí mismo es precisamente eso: una alteración de *su* sí mismo, algo que le ocurre a *él*. Por tanto, si tuviera éxito en su proyecto de consumirse completamente hasta quedar reducido a la nada, ya no estaría allí para disfrutarlo. Mientras exista, su propia existencia demuestra el éxito de su proyecto. Dicho con otras palabras, la equiparación stirneriana entre *gozo de sí y consumo de sí* puede postularse teóricamente, pero no concretarse en la realidad efectiva. Quien experimenta en primera persona su destrucción, no puede deleitarse también en primera persona con dicha destrucción.

## A modo de conclusión: el fundamento ontológico de la crítica de Kierkegaard al programa stirneriano

¿Cuál es la comprensión del yo que se encuentra a la base del proyecto del desafío? De acuerdo con Anti-Climacus, el empoderamiento del yo ensayado por el individuo desafiante no es más que la potenciación unilateral -y, como tal, desmesurada- de un aspecto parcial de su propio ser. Dicho con otras palabras: el problema del desafío radica en su comprensión reductiva del yo. Como ha señalado oportunamente Michael Theunissen, “el «querer-desesperadamente-ser-sí mismo» se desarrolla a partir de una voluntad desesperada de querer ser un yo, que no merece semejante denominación” (2005, p. 10)<sup>45</sup>. El yo que esta clase de desesperado quiere ser se identifica con cierta dimensión de la realidad humana y, a la vez, rechaza selectivamente otra. Anti-Climacus puntualiza que el desafiante se reconoce como un «yo infinito y desde dicha infinitud procura configurar su «yo concreto». ¿Qué es el «yo concreto»? La noción de «yo concreto» nos habla del yo como “algo completamente determinado, que tiene estas o las otras cualidades, estas o las otras disposiciones, etc., y que está delimitado por unas u otras circunstancias concretas, etc.” (SKS 11, 182 / EM, 93 [traducción ligeramente modificada]). La *concreción* del yo incluye la serie de marcas que identifican al individuo en el mundo y lo distinguen de sus semejantes: su posición y logros sociales, su sexuación, sus rasgos corporales particulares, su carácter anímico, sus talentos o capacidades intelectuales, etc. Por tanto, podemos decir que el término alude a la *facticidad* del yo: es *lo dado* a cada quien en su existencia singular. El yo, sin embargo, no se agota en su *concreción*. Al respecto, Arne Grøn escribe que “el yo concreto es *aquello* con lo que uno se relaciona cuando se relaciona contigo mismo, pero el yo es relacionarse consigo mismo” (1994, p. 246). El término «yo infinito» precisamente alude a la facultad que tiene el

45 Sobre esta premisa, el especialista alemán extrae el siguiente resultado: cuando el yo quiere desesperadamente ser sí mismo, en realidad quiere ser un yo que no es y, por ende, *no quiere ser el yo que es* (cf. Theunissen, 2005, p. 12). Esta conclusión estaría en sintonía con un fragmento del mismo texto de *La enfermedad mortal* en el que Anti-Climacus sostiene que la *desesperación debilidad* habita dentro de la *desesperación desafío* (cf. SKS 11, 164 / EM, 72).



yo de relacionarse con aquello con lo que se relaciona, es decir, de relacionarse con aquello que le es *dado*. En suma, el individuo humano está *adherido* a su concreción, pero también puede *vincularse* volitivamente con ella: es tanto *facticidad* como *trascendencia*. Ahora bien, el «yo infinito» no es nada sustancial en sí mismo. Por esta razón, como afirma Eleanor Helms (cf. 2022, p. 89), en sentido estricto no es posible ser un «yo infinito». Se trata, meramente, de una actividad que puede ejecutarse en dos direcciones: *abstracción* y *concreción*. En el sentido de la *abstracción*, la actividad que es el «yo infinito» se da como movimiento de diferenciación de todas las marcas determinantes de la propia singularidad o como *despegue* o *ruptura* del yo de las garras de la exterioridad. La *abstracción* es la acción por la cual el individuo se *desnuda*. Pero este movimiento de *abstracción* constituye tan sólo la *primera forma* del «yo infinito» (cf. SKS 11, 170 / EM, 78 – 79). En el sentido de la *concreción*, la actividad que es el «yo infinito» se da como posicionamiento ante las marcas determinantes de la propia singularidad. En el caso óptimo, el movimiento de *concreción* se constituye como el “proceso en que un yo cualquiera asume infinitamente su yo real con todas sus dificultades y ventajas” (SKS 11, 170 / EM, 79)<sup>46</sup>.

El «yo concreto» puede ser *asumido* por el «yo infinito» o no serlo. Simplificando las cosas, es posible afirmar que un ser humano desespera toda vez que no asume de forma apropiada su *concreción*. Tal es el caso del desafío que venimos comentando. Como se ha indicado anteriormente, este tipo de desesperado se extralimita. No se contenta con *asumir* su *concreción*, quiere *crearla ex nihilo*. De acuerdo con la perspectiva del autor pseudónimo, este proyecto existencial responde a una comprensión incorrecta de la realidad y las fuerzas específicas del «yo infinito». Cuando el individuo desafiante toma consciencia en primera instancia de su propia *concreción*, cuando se encuentra con ella en la existencia, la reconoce como algo que le ha sido *dado*, como una entidad terminada, completa, acabada, esto es, como un producto ajeno, como *algo que no es suyo*. Se consagra, entonces, a la empresa de *apoderarse* de su propia *concreción* a través de su producción o reelaboración. Lo que subyace a este proyecto es el presupuesto de que el individuo efectivamente posee enteramente bajo su poder la instancia a partir de la cual se ejecuta aquella reelaboración o producción de la propia *concreción*. El desafiante puede devenir el *propietario* de su «yo concreto», porque antes (en un sentido ontológico) es *propietario* del «yo infinito» que reelabora o produce al «yo concreto». Por esta razón, Anti-Climacus comienza su exposición del programa del desafío señalando que esta clase de desesperado quiere ser un yo *desligado* del poder que lo ha puesto (cf. SKS 11, 182 / EM, 93). Un yo que sólo es contemplado por sí mismo (cf. SKS 11, 182 / EM, 93 – 94); un yo, diría Stirner, *sin nada sobre sí*.

La viabilidad de todo el programa existencial del desafío reposa sobre la afirmación de la tesis de la *auto-posición* del «yo infinito». Expresado de otro modo, el proyecto del desafío colisiona con la definición ontológica del yo que oficia como introducción al tratamiento del fenómeno de la desesperación. Según la tematización del primer capítulo de *La enfermedad mortal*, el yo como *relación que se relaciona consigo mismo* es una *realidad derivada* (cf. SKS 11, 130 / EM, 33). Esta fórmula implica que el «yo concreto» es algo puesto o producido por otro -tesis, por lo general, incuestionable. Pero, a su vez, entraña que el «yo infinito» es algo puesto o producido por otro. El individuo desafiante no discute el carácter *derivado* de su *concreción*. De hecho, ese es justamente el problema que su proyecto existencial busca resolver. Si rechaza, en cambio, la idea de que su «yo infinito» también sea derivado; pues, de acuerdo con su programa, para recobrar su *concreción* es necesario actuar a partir de una instancia absoluta e incondicionada *enteramente propia*. La apuesta existencial del desafiante queda precisada en los siguientes términos. Si el individuo es *causa de sí mismo*, entonces no desespera.

<sup>46</sup> *Abstracción y concreción* son movimientos que ya habían sido tematizados por el pseudónimo B en su exposición del gesto ético de auto-elección en su segunda carta. Comentando este aspecto de la teoría de B, Wilfried Greve define lo que aquí denominamos movimiento de *abstracción* con estas palabras: “[el individuo] se hace consciente de que él mismo es sujeto, punto unitario de su propia inmediatez, sin ser idéntico con ésta sino consigo mismo en ella” (1998, p. 23). A su vez, Greve describe el movimiento de *concreción* de este modo: “yo se dirige a esta inmediatez, la hace transparente, la afirma y la traslada a la propia responsabilidad” (1998, 23). Para un análisis de estos aspectos de la auto-elección ética de la personalidad también puede consultarse Rodríguez, 2017, pp. 299 – 300.

Para un individuo *auto-producido* no cabe la posibilidad de un permanente *no querer ser el yo que se es* (desesperación *debilidad*), puesto que, gracias a su actividad, él es *capaz de ser el yo que quiere ser* (supera la desesperación y alcanza la coincidencia consigo mismo).

Para Anti-Climacus, el hecho de que el individuo desafiante esté constantemente recreándose a sí mismo es la prueba incontrastable de la inconmensurabilidad entre su *querer ser* y su *ser efectivo*. Cada nuevo proyecto que se ve obligado a emprender el desafiante desmiente su capacidad para alcanzar por sí mismo una configuración satisfactoria de su propia realidad. El individuo desafiante, a pesar de todos sus planes, experimentos y esfuerzos, no logra coincidir consigo mismo, sino todo lo contrario. Su recurso al «yo infinito» es el refugio en una capacidad de la cual no es posible disponer ni controlar por completo. La descripción de la experiencia de la conciencia desesperada de Anti-Climacus socava la propiedad y autoridad que el desafiante pretende detentar de manera absolutamente privada sobre el poder apropiador que ejerce en su existencia. Según el pseudónimo, la propiedad y autoridad que todo yo humano tiene sobre sí mismo es *derivada*. En términos estrictamente filosóficos, esta *derivación* significa que en su constitución más íntima el yo humano, en cierto punto, depende ontológicamente de un factor externo a él.

La crítica del pseudónimo Anti-Climacus al desafío se aproxima en líneas generales a la de Feuerbach a Stirner. “Yo soy mi género (*Gattung*)” (Stirner, 2013a, 231), escribe Stirner. Con esta frase contundente, plantea que el individuo existente es meramente *sí mismo*, una realidad ontológicamente solitaria y carente de *género*. El lema del *Único* “ningún otro sobre mí” se resuelve, en última instancia, en el lema “ningún otro dentro de mí”. A su turno, Feuerbach le recuerda al autor de *El único y su propiedad* que la independencia y autosuficiencia son los predicados onto-teológicos por antonomasia. Por esta razón, el *Único* de Stirner merece ser calificado como “un resto indigesto del viejo supranaturalismo cristiano” (Feuerbach, 1962, 152). Frente a Stirner, tanto Feuerbach como Kierkegaard insisten en la idea de que el individuo real, el ser humano de carne y hueso, se encuentra en un vínculo de dependencia física, psicológica y espiritual con un otro. Para el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal*, el existente humano jamás es exclusivamente sí mismo, pues su *ipseidad* (referencia a sí) es a la par relación con la *alteridad* (cf. SKS 11, 130 / EM, 33 – 34). Pocos años antes, en 1844, el pseudónimo Vigilius Haufniensis escribía en *El concepto de la angustia* que el individuo humano es “a la vez él mismo y toda la especie, de manera que toda la especie participa del individuo, y el individuo de toda la especie” (SKS 4, 335 / CA, 148). *El yo humano no tiene a los otros sobre sí, sino profundamente enraizados dentro suyo*. El error de Stirner consiste en postular la existencia de un núcleo impoluto de la subjetividad, consiste en pasar por alto que cualquier monólogo interior auto-configurador se fundamenta en la existencia concreta de terceros (cf. Feuerbach, 2009, pp. 53 – 54 y p. 133). Contrariamente a lo planteado por el joven hegeliano berlinés, un yo desligado del otro, encerrado y basado en sí mismo, sólo puede *ocupar el lugar* del ser supremo (Dios o Espíritu Absoluto) prolongando la mentalidad teológica, pero jamás puede *suprimir* al ser supremo (cf. Feuerbach, 1964, pp. 153 – 156)<sup>47</sup>.

## Referencias

Arvon, H. (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Presses Universitaires de France.

Beiser, F. (2011). Max Stirner and the End of Classical German Philosophy. En D. Moggach (Ed.), *Politics, Religion and Arts. Hegelian debates* (pp. 281 – 300). Northwestern University Press.

47 De acuerdo con Stirner, como ya se ha visto, el vínculo teológico no está definido por un objeto concreto, sino por la modalidad del vínculo: toda relación en la cual el individuo dependa de un tercero es de carácter teológica. Por lo tanto, la teología es suprimida sólo si el individuo destruye todo lazo de dependencia (cf. Penzo, 1991, pp. 766 – 767). Feuerbach, en cambio, considera que lo teológico se supera comprendiendo cuál es la verdadera naturaleza de la dependencia. Esta auténtica dependencia es bidireccional y tiene lugar entre el individuo, por un lado, y el género y la naturaleza, por el otro.

- Blumenfeld, J. (2018). *All things are nothing to me. The Unique philosophy of Max Stirner*. Zero Books.
- Buber, M. (1936). «Der Einzige» und «der Einzelne». *Synthese*, 1, 300 – 308.
- Constantinidès, Y. (2008) «*Mir geht nichts über Mich!*». La critique paradoxale de l'idéal religieux chez Max Stirner. *Revue germanique internationale*, 8, 175 – 193.
- D'Angelo, V. (2017). *La noche del mundo. Una lectura de la relación entre nihilismo y política* [Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].
- Dewey, B. (1995). Seven Seducers: A Typology of Interpretations of the Aesthetic Stage in Kierkegaard's *The Seducer's Diary*. En R. Perkins (Ed.), *International Kierkegaard Commentary. Either/Or, Part I* (pp. 159 – 201). Mercer University Press.
- Du Toit, A. (1971). *Die Kategorie van die enkeling by Soren Kierkegaard en Max Stirner*. [Tesis de maestría, Universiteit van Pretoria].
- Espinosa, S., Guzman, G. y Villegas, L. (2018). Dos antihegelianos: Stirner y Kierkegaard. *Revista Digital FILHA*, 19. <http://www.filha.com.mx>
- Falkenfeldt, H. (1922). Kierkegaard und Stirner. *Neue Badische Landeszeitung*, 25.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Feuerbach, L. (1964). Sobre *La esencia del cristianismo* en relación a *El único y su propiedad*. En E. Vásquez (Ed.), *Textos escogidos* (pp. 143 – 160). Universidad Central de Venezuela.
- Greve, W. (1998). El dudoso eticista. *O lo uno o lo otro II*, de Kierkegaard. *Enrahonar*, 29, 19 – 33.
- Grøn, A. (1994). Selv hos Kierkegaard. *Psyke & Logos*, 15, 235 – 249.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Harries, K. (2010). *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or*. Walter de Gruyter.
- Helms, E. (2022). Kierkegaard's Metaphysics of the Self. En J. Hanson y S. Krishek (Eds.), *Kierkegaard's The Sickness unto Death. A critical guide* (79 – 94). Cambridge University Press.
- Janke, W. (1977). *Historische Dialektik: Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*. Walter De Gruyter.
- Kramer, B.. *Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards*. [Tesis doctoral, Universität Carolo Wilhelmina zu Braunschweig].
- Kierkegaard, S. (1968 – 1978). *Søren Kierkegaards Papirer*. Editado por N. Thulstrup. Gyldendal (Pap)
- Kierkegaard, S. (1994 – 2008). *Søren Kierkegaard Skrifter*. Editado por N. Cappelørn, J. Garff, A. Hansen, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon y F. Mortensen. Gad (SKS)
- Kierkegaard, S. (2023). *Etapas en el camino de la vida. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 6*. Trotta (EcV).
- Kierkegaard, S. (2016). El concepto de angustia. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2* (125 – 178). Trotta (CA).
- Kierkegaard, S. (2009). *La enfermedad mortal*. Trotta (EM).
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3*. Trotta (OO 2)
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2*. Trotta (OO 1).

- Kierkegaard, S. (2000). Sobre el concepto de ironía. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1* (65 – 356). Trotta (CI).
- Leopold, D. (2019). The Non-Essentialist Perfectionism of Max Stirner. En D. Moggach, N. Mooren y M. Quante (Eds.), *Perfektionismus der Autonomie* (269 – 289). Brill.
- Liessmann, K. (2017). 8. Schattenrisse / Das Tagebuch des Verführers: Im Schatten des Eros: (EO1, 197–254 / 351–521; SKS 2, 163–209 / 291–432). En H. Deuser y M. Kleinert (Eds.), *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder* (131-150). Walter de Gruyter.
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Editorial Sudamericana.
- Lübcke, P. (1984). Selvets ontologi hos Kierkegaard. *Kierkegaardiana*, 13, 50 – 62.
- Miles, T. (2013). *Kierkegaard and Nietzsche on the best way of life. A new method of Ethics*. Palgrave Macmillan.
- Moggach, D. (2011). Postkantian Perfectionism. En D. Moggach (Ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian debats*. Northwestern University Press.
- Newman, S. (2002). Max Stirner and the Politics of Posthumanism. *Contemporary Political Theory*, 1, 221 – 238.
- Olivares Bøgeskov, B. (2015). *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Penzo, G. (1991). Interpretazione esistenziale di Max Stirner. *Rivista di Storia della Filosofia*, 46, 4, 755 – 768.
- Peña Arroyave, A. (2023). Paisajes de la desdicha. *O lo uno o lo otro I* de Søren Kierkegaard como *Antibildungsroman*. Un acercamiento. *Reflexiones marginales*, 75. <https://reflexionesmarginales.com/>
- Quante, M. (2019). Max Stirners Kreuzzug gegen die Heiligen, oder: Die Selbstaufhebung des Antiperfektionismus. En M. Quante y A. Mohsen (Eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz* (245 – 263). Brill.
- Rodríguez, P. (2017). El concepto de alienación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardiana de la vida dañada. *Areté*, 29, 2, 291 – 303.
- Rodríguez Duplá, L. (2022). Kierkegaard y las formas de la desesperación. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 49, 445 – 464.
- Schaller, J. (1847). *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's*. Hinrichsschen.
- Stirner, M. (2013a). *El único y su propiedad*. Valdemar.
- Stirner, M. (2013b). *Escritos menores*. Pepitas de Calabaza.
- Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair*. Princeton University Press.
- Viallaneix, N. (1977). *Kierkegaard. El único ante Dios*. Herder.
- Walsh, S. (1994). *Living poetically: Kierkegaard's existential aesthetics*. Pennsylvania State University Press.



# La asociación de egoístas frente a la dominación de lo Sagrado: una interpretación de la noción de comunidad en Max Stirner

## The union of egoists against the domination of the Sacred: an interpretation of the notion of community in Max Stirner

Aldana Nicole Angarano

**Aldana Nicole Angarano**

Universidad de Buenos Aires

Argentina

<https://orcid.org/0000-0001-7879-4558>

[aldana-nicole@outlook.com](mailto:aldana-nicole@outlook.com)

Recibido: 30 - 08 - 2024

Aceptado: 03 - 10 - 2024

Publicado en línea: 28 - 03 - 2025

### Cómo citar este texto

Angarano, A. N. (2025). La asociación de egoístas frente a la dominación de lo Sagrado: una interpretación de la noción de comunidad en Max Stirner. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3235. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3235>

### Resumen

Este trabajo se propone realizar una lectura de la noción de comunidad en clave stirneriana. El objetivo no será, únicamente, realizar una exégesis de las fuentes primarias, sino reconceptualizar esta noción central para la filosofía política contemporánea a la luz de la teoría de Max Stirner. En este sentido, la clave hermenéutica del texto es disputar el sentido de la palabra “comunidad” con la teoría política *mainstream*. Para esto, se rastrearán y analizarán las referencias que realiza Stirner a lo que él denomina “la asociación de egoístas” (*Verein von Egoisten*) en sus escritos. Luego, empleando el vocabulario de la filosofía política contemporánea, intentaré perfilar las principales características de esta idea de asociación. Por último, brindaré algunos argumentos a favor de la hipótesis que guiará este trabajo, a saber: la crítica a lo Sagrado en la teoría stirneriana constituye una crítica a la dominación. La dominación de lo Sagrado solo puede ser superada mediante el egoísmo. Lejos de ser esto un llamado al





aislamiento o a la segregación, las alianzas entre egoístas multiplican los medios de acción de cada cual, favoreciendo la liberación de todos ellos. Así, la asociación de egoístas no sólo alberga un nuevo germen de praxis política comunitaria, sino que el binomio individuo/comunidad se reconfigura más allá de la tradicional contraposición entre el individuo atómico del liberalismo y el comunitarismo. Así como la noción de individualismo adquiere un nuevo sentido en Stirner, también lo hacen los vínculos que constituyen lo comunitario.

*Palabras clave:* Asociación; Comunidad; Dominación; Max Stirner.

## Abstract

This work aims to propose a reading of the notion of community in a Stirnerian key. The objective will not only be to carry out an exegesis of the primary sources, but to reconceptualize this central notion for contemporary political philosophy in the light of Max Stirner's theory. In this sense, the hermeneutical key of the text is to dispute the meaning of the word "community" dispute with mainstream political theory. For this, I will trace and analyze Stirner's references to what he calls "the union of egoists" (*Verrein von Egoisten*) in his writings. Then, using the vocabulary of contemporary political philosophy, I will try to outline the main characteristics of this idea of association. Finally, I will provide some arguments in favor of the hypothesis that will guide this writing, namely: the critique of the Sacred in Stirner's theory constitutes a critique of domination. The domination of the Sacred can only be overcome through egoism. Far from this being a call to isolation or segregation, alliances between egoists multiply the means of action of each one, favoring the liberation of all of them. Thus, the union of egoists not only harbors a new germ of community political praxis, but the individual/community binomial is reconfigured, overcoming the traditional contrast between the atomic individual of liberalism and traditional communitarianism. Just as the notion of individualism acquires a new meaning in Stirner, so do the links that constitute the community.

*Keywords:* Association; Community; Domination; Max Stirner.

## Introducción

A primera vista, hablar de algo así como "la noción de comunidad" en un autor como Max Stirner, precursor del llamado anarquismo individualista, puede generar ciertas tensiones conceptuales. Pretendo demostrar que tales tensiones no son más que aparentes. La cuestión asociativa o comunitaria, así como el aspecto político de un pensamiento como el stirneriano, adquieren un nuevo sentido dentro de un entramado conceptual que se reconfigura y se aleja de las definiciones tradicionales de la teoría política, tanto de la teoría liberal<sup>1</sup> y la tradicional oposición problemática individuo/comunidad, como se manifiesta extensamente en la discusión entre el liberalismo político rawlsiano y los detractores comunitaristas de este (Walzer, 1996; Rodríguez, 2010), así como también se aleja de algunas teorías socialistas<sup>2</sup>, e incluso de otras teorías anarquistas<sup>3</sup>. Por esto, es necesario reconsiderar lo que la noción de comunidad significa en esta nueva red de conceptualizaciones.

En términos técnicos, Stirner habla de "unión" o "asociación" (*verein*) y no de "comunidad" para referirse a los vínculos sociales entre egoístas, ya que vincula el concepto "comunidad" específicamente con el ideal de comunidad socialista de su época. En este sentido, la comunidad sería una de esas grandes causas que se fundan en sí mismas y que Stirner repudia al hablar de lo Sagrado. Así entendi-

1 Me refiero a concepciones que van en consonancia con el liberalismo político de John Rawls.

2 Basta mencionar las discrepancias con el socialismo científico de Karl Marx.

3 Como, por ejemplo, el modelo federativo de Proudhon (2008) o el municipalismo libertario de Bookchin (1991).

da, la Comunidad sería un ideal que, al igual que los otros –Dios, el Estado, la Patria, la Humanidad, y demás–, impone dominación. Desarrollaré la distinción conceptual entre asociación y comunidad en el sentido tradicional a lo largo de este trabajo. Sin embargo, antes de continuar, es necesario esclarecer el uso que le daré al término “comunidad”. Dado que no existe, propiamente hablando, tal cosa como una noción de comunidad en Max Stirner, pretendo extrapolar las características de la asociación de egoístas para brindar una noción alternativa de lo que suele entenderse por “comunidad” en el marco de la filosofía política contemporánea, demostrando que las características que la concepción política y filosófica tradicionales le atribuyen a la comunidad no son esenciales, y que es posible, por lo tanto, concebir a lo comunitario de una manera esencialmente distinta. Es en este sentido en el que empleo la palabra “comunidad”, y reservo la palabra “asociación” para referirme específicamente, tal como lo hace Stirner originalmente, a los lazos entre agentes particulares.

Una vez esclarecida esta cuestión, el trabajo procederá de la siguiente manera. En el primer apartado, desarrollaré la noción de dominación y la crítica a la misma que puede ser rastreada en la obra de Stirner. En el segundo apartado, trataré la crítica de Stirner a la idea de comunidad como ideal sagrado. En el tercer apartado me dedicaré a extrapolar los elementos característicos de la asociación de egoístas para repensar la noción de comunidad en el contexto de la filosofía política contemporánea, contrastándolos con las características de la comunidad política tradicional. En el cuarto apartado señalaré la conexión específica entre la crítica a la dominación y las características de la asociación de egoístas.

## Lo Sagrado: una concepción de la dominación

Tradicionalmente, suele entenderse por comunidad a una organización político-institucional, en la cual “lo político (se entiende) como organización estatal de lo público” (Gómez-Müller, 2014, p. 7), siendo la nación la comunidad política presidida por el estado. La nación suele ser el modelo paradigmático de comunidad política tanto en el sentido común como en la teoría política moderna y contemporánea.

Cuando se trata de pensar una comunidad política alternativa a esta concepción, desde la teoría política anarquista del siglo XIX, la mayoría de las propuestas teóricas formuladas se han articulado en derredor del eje económico, desde la federación mutualista proudhoniana (Proudhon, 2008) hasta las propuestas colectivistas (Mella, 1921; Bakunin, 2010) o incluso las formulaciones más cercanas al modelo comunista (Kropotkin, 1898). Esta articulación en derredor de lo económico (Leval, 1935) se debe a que las teorías anarquistas identifican a la dominación específicamente en la organización institucional jerárquica estatal y en el régimen económico capitalista, y, en específico, en la manera en que estas dos fuentes de dominación –la político-institucional y la económica– confluyen en la articulación de las comunidades políticas tradicionales, dentro de las cuales esta dominación se perpetúa. En este contexto, Max Stirner constituye una clara excepción, no porque no realice una crítica a la dominación, sino porque la manera de Stirner de edificar esta idea se presenta de una manera radicalmente distinta.

En otro lugar (Angarano, 2023) había ensayado una interpretación de las elaboraciones de Stirner como una teoría de carácter normativo, acotando esta interpretación al marco de una teoría política y aplicando algunas categorías de la filosofía política contemporánea. Allí había sugerido que es posible rastrear tres principios normativos a partir de la lectura e interpretación de los conceptos de egoísmo, el Único y la insurrección, que aparecen desarrollados en la obra principal de Stirner (2007). De ellos había derivado un principio anti-abstracción, un principio relativo a la agencia política insurreccional y un principio anti-cristalización de las formas de lo político, respectivamente. Ahora bien, trabajando en pro de una sistematización de las directrices de una teoría política contemporánea de carácter stirneriano, en este escrito pretendo señalar la existencia de un cuarto principio normativo: un principio anti-dominación.

La crítica a la dominación, en realidad, oficia de base para los otros elementos normativos. Es, de hecho, la pieza fundacional y el elemento transversal no solo a la teoría stirneriana, sino a todas las teo-

rías anarquistas. Como afirmé previamente, la noción de dominación en Stirner adquiere un carácter peculiar. Aparece estrechamente vinculada a lo Sagrado, esto es, a “las formas universales como posibilidad de realización del individuo” (Nocera, 2015, p. 1). Lo Sagrado, afirma Stirner, son los ideales que “nos han sido inculcados e impuestos” (Stirner, 2007, p. 71) y que requieren de nosotros nuestro sacrificio –literal o figuradamente–. Dentro de estos ideales pueden mencionarse algunos ejemplos paradigmáticos como Dios, la Verdad, la Libertad, la Humanidad, la Justicia, la Patria, el Pueblo, y un largo etcétera, ya que cualquier idea puede ser “sacralizada” al atribuirle el carácter de fin último. Así, lo Sagrado para Stirner no requiere de una justificación ulterior, ya que se funda en sí mismo. Puede decirse, en este sentido, que lo Sagrado es una idea autosuficiente y, en apariencia, lo suficientemente valiosa como para que los individuos hagan converger hacia ella las principales líneas directrices que articulan sus vidas, como un punto de fuga del sentido práctico. Como afirmé en otro lugar, “lo Sagrado moldea las formas de vida” (Angarano, 2023, p. 37).

Lo Sagrado, estos ideales que nos han sido impuestos de alguna u otra manera –sea por tradición, por imposición violenta o conquista, por la educación (Stirner, 2013) u otros medios–, imponen dominación y deber en tanto los sujetos viven en función de ellos.

Esta crítica a las grandes ideas evidencia el reconocimiento de lo Sagrado como algo que impone sometimiento, ya sea de carácter cultural, ideológico, institucional, económico, etc. La idea de lo Sagrado como modo de presentarse de aquello que se impone, y que se traduce como sometimiento y deber en el ámbito práctico, constituye un modo novedoso y más amplio de pensar a la dominación respecto de lo estrictamente económico-institucional, como lo hacían la mayoría de los autores del anarquismo del siglo XIX.

Para Stirner, incluso algunas formas alternativas de pensar lo económico-institucional imponen dominación. Esto se evidencia en la crítica de Stirner al Comunismo y la forma en cómo este concebía a la comunidad o sociedad como ideales sagrados, cuestión que desarrollaré en el siguiente apartado. El punto aquí es que la dominación no es propia de un único modo de articulación institucional o económica, sino que, por el contrario, se trata de una cuestión estructural de cómo se vinculan los fines y los medios: quien avoca su vida a la realización de las grandes causas es un poseído<sup>4</sup>, y su modo de existir es el de la servidumbre. De esta manera, lo concreto del sujeto y sus singulares necesidades queda siempre relegado y esto se traduce, al menos, en un modo de vida poco feliz, ya que la realización de un ideal abstracto –además de ser imposible– no atiende a las cuestiones ordinarias, concretas y singulares del existir cotidiano.

La dominación es imposición en el sentido de que pasa a ser el sentido último y el motivo por el cual se obra: en cuanto el sujeto trabaja para una idea abstracta es un poseído, un dominado por ideales que le son ajenos y de los cuales no puede apropiarse<sup>5</sup> jamás, sino que solo puede ser su servidor. Por eso, es la idea la que debe “trabajar” para el sujeto como un medio de autorrealización; un medio que debe abandonar en cuanto este ya no le sea funcional a tal fin. Cuando yo soy el fin que motiva mis propios actos –es decir, cuando el sujeto obra como propietario en lugar de obrar como un servidor, y se apropia de su propia individualidad– solo entonces existe la posibilidad de la autoliberación, que es la verdadera libertad para Stirner (2007): “Toda libertad es, en plena acepción de la palabra, una autoliberación. Es decir, que Yo tan solo puedo tener tanta libertad como la cree mi individualidad” (p. 170). Este tipo de libertad, la libertad que cada uno se da a sí mismo, es la libertad de los egoístas. Ser egoísta es rechazar todo gran ideal y ponerse a sí mismo en el lugar que antes ocupaban estos. Solo a partir de esta inversión de lugares que lleva a cabo el egoísta en tanto obra como propietario es que puede fundarse algún tipo de rechazo a la dominación, ya que el egoísta no vive para una idea ni dedica su vida a ella y a su concreción, sino que vive en su individualidad más auténtica.

4 Término que Stirner utiliza para referirse a los dominados por los ideales abstractos. Son poseídos por el espíritu de las grandes causas.

5 El uso que hace Stirner del término “propiedad” refiere a lo propio como atributo. Lo más propio de un sujeto es su individualidad, su unicidad, su “Yo mismo”.

A modo de recapitulación, lo Sagrado posee dos grandes características: en primer lugar, no es útil a los sujetos en términos prácticos –ya que yo sirvo a la causa, y no la causa a mí– y, en segundo lugar, lo Sagrado se constituye en ideales cristalizados, estáticos, que no responden a la mutabilidad y las necesidades cambiantes de la vida concreta. Quien vive bajo ideales sagrados vive como un servidor. En contraposición, quien rechaza los ideales sagrados y no los reconoce como constitutivos de su individualidad más propia, vive como un propietario. En este sentido, es en la idea de propiedad stirneriana donde se encuentra el germen anti-dominación. Continuaré desarrollando esta idea a continuación.

## La comunidad tradicional como un ideal sagrado

Para desentrañar la cuestión comunitaria, retomaré la ya mencionada aversión de Max Stirner por la comunidad. Esta aversión se debe a la identificación de la comunidad como una idea sacralizada –que ha sido sacralizada, según Stirner, por los mismos comunistas de su época–. Así, la comunidad se ha cristalizado en una idea fija, en un ideal abstracto que es el fin último del comunismo: “según los comunistas, la comunidad debe ser la propietaria” (Stirner, 2007, p. 264).

Como mencioné anteriormente, ser propietario, en el lenguaje stirneriano, hace referencia a un modo de vincularse con las ideas que es totalmente opuesto al modo del poseído. Si el poseído vive o actúa regido por la realización de una gran idea, el propietario –que es lo mismo que decir el Único o el egoísta– solo actúa regido por su propia individualidad. No toma las ideas como algo propio de su identidad, sino que ocasionalmente puede apropiarse de ellas y, mediante esa apropiación, resignificarlas como medios a medida de su individualidad.

Así como el modo de vincularse de los poseídos con las grandes causas es el modo de la servidumbre, el modo de construcción de los lazos sociales entre ellos es de carácter cuasi religioso. Stirner afirma que

[...] el vínculo que une a los ciudadanos de un Estado no es el del paisanaje (el trato de paisano a paisano), sino el de las convicciones compartidas; el Estado o la sociedad estatal es una comunidad de convicciones. En eso, como en todo, el Estado se asemeja a la Iglesia, solo que el Estado es comunión de las convicciones, mientras que la Iglesia es comunión de la fe (Stirner, 2013, p. 117).

Este vínculo social entre poseídos no es una asociación entre sujetos particulares –entre “paisanos”–, sino entre sujetos en calidad de “fieles” –para reutilizar la connotación religiosa que Stirner le atribuye a este tipo de vínculos– a una idea.

Nótese que lo que el autor en cuestión entiende por comunidad es esto: una comunión de fieles, una comunidad de convicciones. En contraste, la asociación de sujetos particulares que se vinculan en calidad de ellos mismos y su individualidad, recibirá el nombre de asociación, y ésta sólo podrá tener lugar entre propietarios –o egoístas–:

Todos los esclavos se hacen hombres libres desde que dejan de respetar a su amo como tal<sup>6</sup>. Entonces podrían concluirse alianzas entre individuos, asociaciones egoístas, que tendrían por efecto multiplicar los medios de acción de cada cual (Stirner, 2007, p. 264).

Entonces, la comunidad y la sociedad estatal –i.e. las comunidades entendidas como naciones cuyo eje organizador es el estado– son análogos en tanto ideales sagrados. Por eso,

[...] entre el Estado y la asociación, la diferencia es grande. El Estado es el enemigo, el asesino de la individualidad; la asociación es su hija y su auxiliar; el primero es un Espíritu, que quiere ser adorado como Espíritu y como verdad, la segunda es mi obra, ha nacido de Mí. (...) La asociación (...) es mi obra, mi criatura: no es sagrada ni es una potencia espiritual superior a mi espíritu (Stirner, 2007, p. 314).

6 Es decir, desde que abandonan a los ideales abstractos.

## La asociación de egoístas: un ideal no idealizado de cooperación

En oposición directa a lo Sagrado y, por extensión, a la sociedad estatal como comunidad de convicciones, la asociación de egoístas posee una serie de características diametralmente opuestas no solo a la comunidad como ideal del comunismo, sino también opuestas a las de una comunidad política tradicional en sentido amplio. Considero que los atributos de la asociación de egoístas son extrapolables para la elaboración de una noción de comunidad alternativa en el marco de la filosofía política contemporánea. Dicho en términos stirnerianos, la lectura y el examen de las características de la asociación de egoístas nos permite apropiarnos de la noción de comunidad.

Dentro de lo que se entiende por comunidad política tradicional –o nación, tal como he mencionado al comienzo–, es posible señalar, al menos, tres características. A saber, respecto de su ubicación, esta posee un espacio geográfico definido y delimitado; respecto de su duración en el tiempo, una vez creada, esta difícilmente se disuelve o modifica, a no ser por causas externas –es decir, tiende a ser perdurable en el tiempo y su forma tiende a ser más estática que dinámica–; en cuanto a los motivos de su conformación, están históricamente asentados y no requiere, para continuar existiendo, de un interés y elección perpetuamente renovados por parte de cada uno de sus integrantes.

En la comunidad política tradicional así entendida, el vínculo entre las personas que forman parte de ella y que conforman en efecto una comunidad es un vínculo en calidad de ciudadanos. La asociación de egoístas se da, en cambio, entre personas en tanto particulares que coinciden circunstancial e intencionalmente para potenciar sus medios de acción y así favorecerse mutuamente:

Yo soy el propietario, y no hago más que acordar con otros acerca de mi propiedad. Si la comunidad va contra mis intereses, Yo me sublevo contra ella y me defiendo. Soy propietario, pero la propiedad no es sagrada (Stirner, 2007, p. 264).

Ser propietario y acordar con otros acerca de mi propiedad implica tener una total disposición en cuanto a lo que la individualidad de cada uno respecta. Es decir, implica que las formas de vida no se moldean desde fuera, sino que cada cual posee un margen de intervención relativamente amplio para adaptar ciertos aspectos de la vida práctica a los aspectos más propios de su individualidad. Una vez más, es necesario tener presente que la propiedad en Stirner refiere a lo más propio de cada uno como atributo. El sujeto funda su causa en sí mismo, sin ideales últimos a la vista, y no dudará en abandonar la comunidad si esta va en contra de su causa, es decir, de sí mismo. En este sentido, “la asociación [...] mi es obra” (Stirner, 2007, p. 314) y se mantiene únicamente a base de un interés que debe ser sostenido por parte de los sujetos. En cuanto este interés se desvanece, lo mismo sucede con la asociación. Esta no subsiste a base de la esperanza de concreción futura de un ideal. La asociación nace y muere con el Único. De esta manera, este aspecto de la asociación de egoístas se contrapone radicalmente con los motivos de conformación de la comunidad política tradicional.

Otro aspecto de la asociación de egoístas para tener en cuenta es su carácter dinámico:

La unión o la asociación son la disolución de la sociedad. Es decir, que una asociación puede degenerar en sociedad como un pensamiento puede degenerar en una idea fija. (...) Cuando una asociación se ha cristalizado en sociedad, cesa de ser una asociación (porque la asociación requiere que la acción de asociarse sea permanente), sólo consiste en el hecho de estar asociados y no es más que inmovilidad, fijación; como asociación está muerta, es el cadáver de la asociación, es decir que es sociedad, comunidad. El partido proporciona un ejemplo análogo de esta cristalización (Stirner, 2007, p. 312).

La dinamicidad de la asociación tiene varios aspectos. Por un lado, es dinámica porque es una coincidencia circunstancial entre individuos cuyos medios para lograr sus fines pueden verse potenciados por esa asociación. Tal coincidencia circunstancial puede durar horas, días, meses o años –es decir, hasta que ya no sea útil para alguna de las partes asociadas–. Por otro lado, la asociación es dinámica



porque responde a un criterio pragmático: se articula en base a las posibilidades y al entorno fáctico inmediato. De su carácter pragmático se sigue su adaptabilidad: la asociación es mutable y adaptable, y no tiene necesariamente vocación de permanencia.

La cuestión pragmática en torno a la asociación está estrechamente vinculada con la satisfacción de necesidades:

Así como el Estado no es compatible con una libertad ilimitada, la asociación no puede nacer y subsistir si no restringe algunas formas de libertad. No se puede evitar de ningún modo cierta limitación de la libertad, porque es imposible liberarse de todo: no se puede volar como un pájaro, (...); uno, aunque quiera, no puede vivir bajo el agua como un pez porque tiene la necesidad de aire, es ésa una necesidad de la que no cabe liberarse y así sucesivamente (Stirner, 2007, p. 313).

Stirner reconoce la necesidad de vínculos con otros y esto implica cierta limitación de la libertad. Esta limitación no es solo necesaria y deseable, sino también constructiva. La libertad como ideal sacralizado sería absurda en tanto, en efecto, no es posible, siquiera deseable, liberarse de todo. “El objeto de la asociación no es precisamente la libertad, que sacrifica a la individualidad, sino esta individualidad misma” (Stirner, 2007, p. 314). En este sentido, el hecho de necesitar de otro adquiere un carácter revalorizado y los lazos sociales adquieren cierto carácter de genuinidad que, en otro contexto, carecerían. La edificación de un lazo asociativo genuino hace aún más sentido en un entramado conceptual en el cual las asociaciones son mutables, ya que las necesidades de los individuos también lo son:

Con todo, la asociación proporciona mayor libertad y podría considerarse como una nueva libertad; uno escapa, en efecto, a la violencia inseparable de la vida en el Estado o la sociedad; sin embargo, no faltarán las restricciones a la libertad y los obstáculos a la voluntad (Stirner, 2007, p. 314).

El único debe buscar lo útil para sí, ya que funda su causa en sí mismo, y lo útil para sí no puede ser postulado como un bien general que sea la finalidad última de la comunidad; no se trata de buscar el bien común o el bien para todos porque la individualidad no tiene ninguna medida exterior, y establecer un bien común general sería equivalente a hacer lo que, según Stirner, hace el Estado: aniquilar la individualidad. Sin embargo, sí existe algo fundamentalmente útil que es común a todos los únicos, más allá de las discrepancias absolutamente esperables de las singularidades de cada uno en asociación. Eso fundamentalmente útil es el medio propicio en el momento indicado para la práctica de la autoliberación. Como mencioné más arriba, la autoliberación es la única forma verdadera de libertad para Stirner: es la libertad creada por mi individualidad; en otros términos, es una libertad parcial –más no total, porque no podemos liberarnos de todo– dada por mí a mí misma, y hecha a medida para mi singular individualidad. Se sigue que la asociación constituye un medio eventual para tal autoliberación. Un medio que, en última instancia, no puede ser otro debido a que, nuevamente, no podemos ser libres de todo y tendremos necesidades que solo podrán ser satisfechas en unión o asociación con otros pero, además, la necesidad no es mera supervivencia, sino que es potencia constructiva.

Emplear el medio asociativo podría tener efectos prácticos más radicales en el aspecto político que los efectos que tendría la autoliberación del único aislado, en singular. Estos efectos de carácter revolucionario, como es esperable, no son, al igual que un nuevo ideal comunitario, la finalidad de la autoliberación del único –en otras palabras, no son la finalidad de la praxis política stirneriana– sino que serían, eventualmente, un efecto secundario.

Respecto de la finalidad de la asociación, “el objetivo por alcanzar no es otro Estado (el Estado popular, por ejemplo), sino la alianza, la unión, la armonía siempre inestable y cambiante de todo lo que es y no es más que a condición de cambiar sin cesar” (Stirner, 2007, p. 227). Técnicamente, el único fin para cada uno es uno mismo, el despliegue de su singularidad. Así, si uno mismo se realiza en asociación con otros, esta asociación es un medio para tal realización. A su vez, la cuestión asociativa se revaloriza en tanto se elige activamente. La asociación es un compromiso intencional, siempre renovado. El punto central en la idea de una asociación fundada en el egoísmo es que, lejos de coartar el carácter

colectivo del rechazo a la dominación, Stirner reconoce la necesidad –así como los límites– de los lazos asociativos a la vez que reivindica el elemento de singularidad de la vida concreta que se expresa doblemente: por un lado, en la propiedad –como singularidad más propia– de los sujetos particulares y, por otro lado, en las características de la asociación de egoístas.

En resumen, la asociación de egoístas posee cuatro características principales. La primera característica tiene que ver con el estatuto de los sujetos que se vinculan –en calidad de individuos particulares–. La segunda característica está relacionada con el origen y la duración del vínculo asociativo: el origen es intencional y su duración es circunstancial. En tercer lugar, la asociación tiene un carácter dinámico. Cuarto, la asociación de egoístas no es un fin en sí mismo, sino que el objeto de la asociación es el despliegue de la individualidad.

Como consecuencia de este análisis, sugiero leer a la asociación de egoístas como un ideal no idealizado de cooperación. Por ideal no idealizado me refiero a un modelo no programático, sino normativo, de aproximación a una praxis política siempre abierta y cambiante. En lenguaje stirneriano, también podríamos llamar a esto un “ideal no sagrado”, y sería una expresión equivalente.

Las asociaciones que no cumplen estas características o principios no solo carecen de utilidad para Stirner, sino que son comunidades en las cuales existe dominación. Este ideal de beneficio recíproco no debería reproducir la dominación contra la cual la teoría stirneriana rebate, es decir, no debería imponer un nuevo deber, y no debería volverse un fin en sí misma, más allá del bienestar que pueda proveer circunstancialmente. Además, la asociación de egoístas no es una organización transicional hacia un nuevo orden, ya que no existe tal cosa como un fin último de una praxis organizada.

## En defensa de un sentido alternativo de comunidad

Aquí es pertinente traer a consideración una de las críticas más conocidas que ha recibido Stirner. Esta crítica es la formulada por Moses Hess (1845), y a la que Stirner (2012) da respuesta en *Recensenten Stirners* (Los recensores de Stirner).

La postura de Hess (1845) –quien se presenta como un socialista– consiste en afirmar que la esencia del hombre es el ser social, la cooperación de varios individuos por uno y el mismo fin. En base a esto, formula a Stirner una crítica especialmente concentrada en la noción de Egoísmo. A grandes rasgos, según Hess (1845), el egoísmo es alienación y es el principio básico de la sociedad mercantil. Por lo tanto, Hess interpreta a la filosofía de Stirner como una expresión de alienación y reproducción de las lógicas mercantilistas que el socialismo, del cual Hess es defensor, critica. Así, el egoísmo coartaría toda posibilidad comunitaria donde el fin sea alcanzar el bien común, y el resultado de esto sería el aislamiento y la competencia.

Como ya he desarrollado previamente, el egoísmo en Stirner nada tiene que ver con esto. Respecto del supuesto vínculo entre el egoísmo y el aislamiento, este último sostiene:

¿Qué tiene que ver el egoísmo con el aislamiento? ¿Me convierto en un egoísta así, al huir de la gente? Puedo aislarme, pero no soy, por eso, ni un pelo más egoísta que los demás que permanecen entre la gente y disfrutan del contacto con ella. Si me aísto es porque ya no encuentro placer en la sociedad, pero si, en cambio, permanezco entre la gente es porque todavía me ofrecen mucho. Quedarse no es menos egoísta que aislarse (Stirner, 2012, p. 80).

En cuanto a la generalidad de la crítica de Hess, esta no solo denota una falta total de comprensión de las nociones stirnerianas, sino que evidencia la cuestión sobre la cual he intentado arrojar algo de luz a lo largo de este trabajo. Esto es: la diferencia paradigmática entre la forma en que los conceptos se articulan en la teoría política tradicional y la forma que lo hacen en la teoría anarquista y, específicamente, en el pensamiento de Stirner. No se trata de una mera controversia nominal en la cual se deba redefinir al egoísmo o al Único –que, de hecho, para Stirner estos son simplemente nombres,

cuyo contenido solo puede ser dado por la singularidad de la experiencia–, sino que se trata de un entramado cuya interconexión es reconfigurada a partir de la posibilidad de concebir la experiencia de lo comunitario con otra óptica.

Las respuestas de Stirner a sus críticos no se centran en el mero esclarecimiento conceptual, sino también y, especialmente, en señalar que ellos, los mismos críticos, son egoístas en el sentido stirneriano: cada uno despliega su individual concepción del mundo, pero su error está en concebir a sus particulares adhesiones como fines sagrados, como esencias que deben ser respetadas:

¿Vive Feuerbach<sup>7</sup> en un mundo distinto al suyo? ¿Vive quizás en el mundo de Hess, en el mundo de Szeliga, en el mundo de Stirner? Puesto que Feuerbach vive en este mundo, puesto que éste le rodea, ¿no es el mundo el que él siente, ve y piensa, es decir, a la manera feuerbachiana? Él no sólo vive en medio de ese mundo, sino que él mismo es su medio; él es la medida de su mundo. Y como Feuerbach, nadie vive en otro mundo más que en el suyo, y como Feuerbach, cada uno es el centro de su propio mundo (Stirner, 2012, p. 63).

Es decir, el egoísmo no ataca a las inclinaciones particulares de cada quien, sino simplemente a su sacralización:

El egoísmo no se opone al amor ni al pensamiento; no es enemigo del amor, ni de la devoción y el sacrificio; (...) tampoco es enemigo de la crítica, ni del socialismo, ni, en definitiva, de ningún interés real. No excluye ningún interés. Se dirige únicamente contra el desinterés y los desinteresados, no contra el amor, sino contra el amor sagrado; no contra el pensamiento, sino contra el pensamiento sagrado; no contra los socialistas, sino contra el socialismo sagrado, etc. (Stirner, 2012, p. 82).

En suma, el egoísmo se opone a las formas sagradas. Por eso, la asociación de egoístas como posibilidad comunitaria se opone a la idea de comunidad que se ha cristalizado no solo como ideal último de asociación, sino como única forma posible de vida en sociedad –y como único espacio posible para lo político–.

Muy lejos de la apología del ostracismo, existe un fuerte sentido comunitario en Stirner: “La ‘exclusividad’ del egoísta, que algunos quieren hacer pasar por aislamiento, separación, soledad, es por el contrario una participación plena en lo interesante mediante la exclusión de lo no interesante” (Stirner, 2012, p. 82). Se trata de pensar, entonces, la posibilidad de una política comunitaria del interés, en el mejor de los sentidos:

Por supuesto, en la competencia todos están solos; pero si la competencia desapareciera porque la gente ve que la cooperación es más útil que el aislamiento, ¿no sería todo el mundo todavía un egoísta en asociación y buscaría su propio beneficio? (Stirner, 2012, p. 80).

Es decir, el beneficio de uno no implica que el otro esté en desventaja, como si los medios para lograr el propio bienestar fueran limitados y de posesión excluyente –como es propio de las lógicas de capital mercantiles–. Esta idea de competición y de medios escasos para fines comunes no encaja en absoluto en la lógica stirneriana ya que no hay medida exterior de la individualidad.

Así como antes el individuo se había liberado de lo Sagrado apropiándose de sí mismo, en este caso “el individuo se libera ‘apropriándose’ del acto de asociarse” (Stirner, 2007, p. 314):

Los individualistas –los dueños de sí– lucharán por la unidad personalmente querida que nace de la asociación. Es la marca de todas las tendencias reaccionarias querer instaurar algo general, abstracto, un concepto vacío y sin vida, en tanto que los votos de los egoístas tienden a libertar a los individuos llenos de vida y de vigor de la carga de las generalidades abstractas (Stirner, 2007, pp. 234-235).

Se trata, como sostuve en el apartado anterior, de un ideal no idealizado de cooperación. Y es en este sentido en el que es posible interpretar, en términos contemporáneos, una noción de comunidad en Max Stirner.

7 Además de Hess, Stirner también responde a las críticas formuladas por Feuerbach y Szeliga.

## Conclusión

Para recapitular las principales conclusiones, en primer lugar, he señalado que las características que la concepción política y filosófica tradicionales le atribuyen a la comunidad no son características esenciales, sino que responden a una lógica conceptual propia de la política *mainstream*, así como también de concepciones políticas tradicionales que atribuyen preeminencia al estado como eje articulador de lo comunitario.

En segundo lugar, he indicado que esta forma tradicional de pensar a la comunidad se construye sobre ideales sacralizados que encubren diversos tipos de dominación.

En tercer lugar, he desplegado la idea de asociación stirneriana, recuperando especialmente el rol del interés singular y la crítica a la concepción comunitaria tradicional como “comunidad de convicciones”.

En cuarto lugar, a partir de la descripción de las cuatro características principales de la asociación de egoístas —el estatuto de los sujetos que se vinculan, el origen y la duración del vínculo asociativo, su carácter dinámico y el vínculo entre fines y medios— he propuesto interpretar a la asociación de egoístas como un ideal no idealizado de cooperación.

En quinto lugar, he hecho hincapié en que hay un sentido mucho más genuino en la comunidad leída a través de una óptica stirneriana, en comparación con la comunidad política tradicional, ya que se recupera la idea de interés en los vínculos asociativos. El interés opera como un puente necesario entre individuo y comunidad, no porque el primero implique aislamiento y el segundo implique disolución de lo individual en virtud de un ideal, sino porque lo singular que constituye al sujeto político stirneriano potencia su agencia liberadora cuando tiende puentes con y hacia otros en el acto asociativo.

## Bibliografía

- Angarano, A. N. (2023). Política de la singularidad: apuntes para una lectura contemporánea de Max Stirner. *El Arco y la Lira*, 11. <http://revistas.ungs.edu.ar/index.php/elarcoylalira/article/view/842/1067>
- Bakunin, M. (2010). *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Bookchin, M. (1991). Libertarian municipalism: An overview. *Green Perspectives*, 24. Burlington, VT.
- Gómez-Müller, A. (2014). *Anarquismo: Lo político y la antipolítica*. Desde Abajo.
- Hess, M. (1845). *Die letzten Philosophen*. Darmstadt: C. W. Leske.
- Kropotkin, P. (1898). *Campos, fábricas y talleres*. La España Moderna.
- Leval, G. (1935). *Conceptos económicos en el socialismo libertario*. Imán.
- Mella, R. (1921). La cooperación libre y los sistemas de comunidad (Primera parte). *Claridad*, 2(44). <https://claridad.uchile.cl/index.php/CLR/article/view/7167>
- Nocera, P. (2015). Max Stirner y las formas de lo universal como pérdida. *XI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://www.academica.org/000-061/274>
- Rodríguez, R. B. (2010). Liberalismo y comunitarismo: Un debate inacabado. *Studium: Revista de Humanidades*, 16, 201-229. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3616516>
- Stirner, M. (2007). *El único y su propiedad*. Reconstruir.
- Stirner, M. (2013). *Escritos menores*. Pepitas de Calabaza Ed.
- Stirner, M. (2012). *Stirner's critics*. LBC Books, CAL Press.
- Proudhon, P.-J. (2008). *El principio federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Walzer, M. (1996). La crítica comunitarista del liberalismo. *Agora*, 4, 53-72.

# La “verdad práctica” en los relatos míticos del modelo educativo platónico de la *República*

## The “practical truth” in the mythical accounts of the Platonic educational model of the Republic

Diego Tabakian

### Diego Tabakian

Universidad de Buenos Aires, Argentina

diegotabakian@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>

Recibido: 20 - 05 - 2025

Aceptado: 22 - 07 - 2025

Publicado en línea: 04 - 08 - 2025

### Cómo citar este texto

Tabakian, D. (2025). La “verdad práctica” en los relatos míticos del modelo educativo platónico de la *República*. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3457. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3457>

### Resumen

Los estudiosos del pensamiento platónico convienen en ubicar la conceptualización de la verdad práctica o normativa en los libros II y III de la *República*, donde Platón desarrolla la crítica al paradigma educativo mítico-poético. El modelo educativo platónico se basa en una reelaboración de la *paideía* tradicional: para la formación de ciudadanos se emplean mitos falsos que, no obstante, contienen





*algo* de verdad. Allí Platón no critica la falsedad fáctica de la poesía sino su falsedad moral, es decir, la composición de imágenes falsas sobre los dioses y la virtud, puesto que modelan incorrectamente las almas de los educandos. Desde esta perspectiva, lo que distingue a los relatos míticos de los poetas y los propugnados por Platón no es su verdad fáctica, sino su verdad “práctica”. En el presente trabajo abordo el debate en torno al sentido de *pseûdos* en los pasajes en los que Platón critica a la poesía tradicional y conceptualiza los mitos como herramienta pedagógica con la finalidad de dilucidar la especificidad de la verdad de esta clase particular de discursos.

*Palabras claves:* Platón; Poesía; Educación; Verdad.

## Abstract

Scholars of Platonic thought agree in locating the conceptualization of practical or normative truth in books II and III of the Republic, where Plato develops the critique of the mythical-poetic educational paradigm. The Platonic educational model is based on a reworking of traditional *paideia*: for the formation of citizens, false myths are used which, nevertheless, contain some truth. There Plato does not criticize the factual falsity of poetry but its moral falsity, that is, the composition of false images about the gods and virtue, since they incorrectly shape the souls of those being educated. From this perspective, what distinguishes the mythical accounts of the poets and those advocated by Plato is not their factual truth, but their “practical” truth. In this paper I address the debate around the meaning of *pseûdos* in the passages in which Plato criticizes traditional poetry and conceptualizes myths as a pedagogical tool in order to elucidate the specificity of the truth of this particular class of discourses.

*Keywords:* Plato; Poetry; Education; Truth.

Platón escenifica en la *República* la discusión entre filósofos que se proponen fundar “en el diálogo” una ciudad ideal, para lo cual se desarrollan una serie de reformas radicales, tanto a nivel social como político.<sup>1</sup> Sócrates enfatiza que la coincidencia entre filosofía y poder político es la condición fundamental para la realización de la ciudad ideal (473c11-e1): en la medida en que sólo los filósofos conocen lo bello, lo justo, y lo bueno, se encuentran en posesión de un paradigma que orienta su *praxis* política en la implementación y el mantenimiento de leyes que apuntan a la felicidad pública y privada en la ciudad (484b-d, 517c). Ahora bien, las reformas propuestas -especialmente la conformación de un cuerpo gobernante unificado-, requiere un modelo educativo diferente al tradicional,<sup>2</sup> que ha dado lugar a regímenes sociopolíticos deficientes.<sup>3</sup>

1 Dichas reformas incluyen: 1) La estratificación de la sociedad en “clases” de acuerdo con el principio de especialización de funciones (432d), destacándose la constitución de la clase gobernante (los guardianes, 412b-427c); 2) La inclusión y la educación de las mujeres en la clase de los guardianes (451c-457d); 3) El establecimiento de una comunidad de mujeres, niños y bienes para los guardianes (457d-471b).

2 Havelock (1994) explica que la poesía que critica Platón no es exactamente lo que hoy identificamos como tal: a pesar de que mantienen varias semejanzas, la situación cultural que rodea a las prácticas de la poesía griega y la actual son diferentes. Para nosotros el valor estético de una obra de arte es independiente de su función educativa, de la verdad o la moralidad de su contenido, mientras que en tiempos de Platón el sistema educativo griego se basaba en la poesía tradicional y tenía como máximas figuras de autoridad a Homero y Hesíodo. Los poetas transmitían los valores morales de la cultura griega preplatónica: criticarlos por componer mitos falsos o inmorales equivale a atacar el sistema educativo tradicional.

3 En *Rep.* VIII y IX Platón indaga acerca de las causas de la corrupción de la *polis*, es decir, qué hace que un gobierno justo se vuelve deficiente y corrupto. Siguiendo el paralelismo Estado-individuo, el filósofo caracterizará diferentes clases de ciudadanos (timocráticos, oligárquicos, tiránicos, etc.) que se corresponden con la educación impartida en la organización social en la que viven (timocracia, oligarquía, tiranía, etc.).

En el contexto de la crítica al paradigma educativo mítico-poético (377c, 379c, 380a-d, 386a-392a, 401b-402a), los estudiosos del pensamiento platónico convienen en ubicar el tratamiento de un sentido práctico o normativo de la verdad, irreductible al sentido fáctico-correspondentista. En efecto, la alternativa pedagógica a los mitos tradicionales desarrollada por Platón en *Rep.* II y III se basa, paradójicamente, en mitos falsos que contienen *algo* de verdadero (377a3-7).<sup>4</sup> Allí Platón no critica la falsedad fáctica de estos relatos, sino su falsedad moral, es decir, la composición de imágenes falsas sobre los dioses y la virtud, puesto que modelan incorrectamente las almas de los niños y de los hombres. No obstante, Platón acepta que, si los relatos míticos siguen determinados *týpoi*, pueden emplearse como herramientas educativas de transmisión de verdades morales.<sup>5</sup> Desde esta perspectiva, lo que distingue a los relatos míticos de los poetas y los propugnados por Platón no es su verdad fáctica, sino su verdad “práctica”.

Platón sostiene que los relatos míticos poseen una utilidad práctica equiparable a una suerte de remedio (*phármakon*): cuando se trata de narrar acontecimientos o personajes mitológicos, podemos componer un discurso “próximo a la verdad”, que sea útil para generar buenos ejemplos y para inocular en el alma un buen sello o disposición moral. Esta función farmacológica de los relatos míticos en la educación moral es retomada en el libro III en el ámbito político (389b-c): mientras que a todos los demás ciudadanos les estará vedado el empleo de discursos *pseûdos*, los *arkhóntes* pueden utilizarlos en beneficio del Estado, tal como lo ejemplifica Sócrates con los mitos de autoctonía y los metales (414b7-415d5). Sócrates adjetiva este discurso o relato político *pseûdos* como *gennaïon*<sup>6</sup> (414b9-c1), expresión que suele traducirse como “noble mentira”.

Del texto platónico se desprenden dos problemas interpretativos importantes que han sido objeto de polémica entre los especialistas: en primer lugar, cómo traducir el término *pseûdos* y, en segundo lugar, cómo entender la verdad de esta clase particular de discursos, puesto que no se trata de la verdad fáctica basada en la correspondencia lenguaje-pensamiento-realidad. En la primera sección (i) expongo críticamente algunas interpretaciones en pugna en este debate, atendiendo a las dificultades de cada posición y a las objeciones más pertinentes que deben resolverse. En la segunda parte, desarrollo la hipótesis que guiará el análisis de los pasajes más relevantes de la polémica: dada la multiplicidad de sentidos *pseûdos*, considero que a lo largo del libro II (y parte del III) se produce un deslizamiento de sentido del término, partiendo de falsedad fáctica para arribar a la noción de “fábula”. En otras palabras, en su conceptualización de los relatos míticos, Platón emplea la ambigüedad intrínseca del término *pseûdos* para conceptualizar una clase particular de discursos que, pese a que son en el nivel fáctico falsos, se evalúan como verdaderos o falsos en el nivel práctico-moral. En la tercera sección me propongo demostrar que la verdad normativa de la poesía propugnada por Platón abarca dos dimensiones: una “objetiva” (que radica en los valores morales presentes en el relato) y una “subjettiva” (las opiniones presentes en el alma que guían la conducta). En la cuarta parte procuro explicar el modo específico en que el discurso se evalúa como verdadero o falso en el nivel práctico

4 Cfr. *Rep.* 376c-e. El programa educativo esbozado en *Rep.* II y III, si bien se encuentra dirigido a toda la ciudadanía, es confecibo fundamentalmente para formar guardianes “amantes del saber”. Este programa sigue los lineamientos generales de la *paideia* griega: la instrucción de los jóvenes se realiza por medio de la gimnasia y la música en sentido amplio (la educación por la palabra y la poesía). “Se trata de una formación ética y estética -previa a la consolidación de la racionalidad del educando-, que le imprime un carácter virtuoso, es decir, una inclinación moral y estética orientada a lo bello y lo bueno. Tanto la gimnasia como la música tienen por finalidad el cuidado del cuerpo y del alma en su conjunto” (Vallejo Campos, 2018: 65).

5 En el libro VII (521c-534d) se realiza un segundo abordaje de la *paideia* específica de los guardianes, focalizando en que su educación debe dirigirse hacia la realidad en tanto criterio de verdad. En esta línea, el programa educativo superior incluye matemáticas, astronomía y música, que junto con ejercicios físicos y experiencia en la gestión de gobierno los habilita a alcanzar la cima de la dialéctica y contemplar la Idea de Bien.

6 Cómo entender *gennaïon* en la expresión “falsedad noble” constituye, en sí misma una discusión entre los especialistas. “La expresión puede ser irónica o tal vez juegue con la etimología o puede querer decir que es una magnífica mentira, en el sentido de grandísima, enorme. La mentira puede ser considerada aquí como grande o noble en virtud de su propósito cívico, pero la palabra griega también puede ser usada coloquialmente, con el significado de mentira masiva, indudablemente mentira” (Santa Cruz, 2014: 19). Cfr. notas 25 y 26.

o normativo: por su incidencia en la *praxis*. A partir de los resultados alcanzados, en la quinta sección se analiza la expresión “*gennaïon pseûdos*” en función de su finalidad política. Al final del recorrido ofrezco algunas reflexiones finales.

## 1. La controversia entre los especialistas en torno al mito como *pseûdos*

La polémica en torno a la traducción más adecuada del término *pseûdos* en el contexto de la crítica a la poesía tradicional y de la exposición de los lineamientos platónicos que debe seguir la poesía depurada de falsedad moral no es meramente semántica o terminológica, puesto que comporta importantes consecuencias en el plano conceptual en torno a la verdad que le corresponde al discurso mítico-poético.

Algunos intérpretes sostienen que en este contexto el término *pseûdos* puede traducirse como “ficción”, dejando de lado la connotación peyorativa de “mentira”.<sup>7</sup> En líneas generales, argumentan que los mitos propugnados por Platón son *pseûdos* (no en el sentido de error o engaño), sino en el sentido de fabulaciones que son producto de la imaginación y la fantasía del poeta: su falsedad radicaría en que, en tanto narraciones imaginarias, no corresponden a hechos efectivos. Las ficciones modernas y las invenciones poéticas tienen en común su no-referencialidad, es decir, que describen hechos imaginarios. En ese sentido, una ficción aceptable será aquella bien realizada, esto es, la que presente una similitud y no una deformación, mientras que lo falaz se encuentra en la deformación y no en la ficción como tal (Casnati, 2011: 60). Para esta línea interpretativa, las ficciones –a diferencia de otros discursos–, no deberían evaluarse según el criterio de verdad o falsedad, sino mantenerse –como producto estético–, al margen de cualquier valoración epistemológica. Sin embargo, algunos autores señalan que podemos realizar una evaluación de las ficciones a partir de su función pedagógica (Ashbaugh, 1991: 309).

En una línea completamente opuesta, Ferrari y Gill critican la traducción de *pseûdos* como “ficción” y la consecuente interpretación que confiere autonomía estética a esta clase de relatos. Para Ferrari (2008), el concepto moderno de “ficción” no es equivalente a ninguna noción existente en el horizonte cultural de Platón, en su lengua y en su concepción de la poesía, puesto que refiere a un producto artístico autónomo desde el punto de vista epistemológico y moral. Por su parte, Gill (1993) argumenta que la distinción verdadero/falso no es empleada por Platón para diferenciar entre discurso fáctico de ficción. Por otro lado, la innovadora noción de falsedad aquí en juego no ha sido concebida por Platón para caracterizar la dimensión ficcional de la creatividad poética ya que la crítica platónica a la poesía, que apunta a su falsedad, corresponde a lo que nosotros valoramos en la ficción: la extensión imaginativa de nuestra experiencia personal, de nuestras actitudes y valores. En otra línea crítica, Delgado (2015: 35) destaca que en el texto Platón no se compromete con un tercer género discursivo que escapa a la valoración epistemológica verdadero/falso, sino que ubica estos discursos en la especie de los *pseûdos* “como un subgénero mixto que incorpora en lo falso algunos ingredientes verdaderos. Este subgénero de la especie falsa no cancela, sino que mantiene la distinción inicial”.

Un segundo grupo de estudiosos entiende que Platón califica como *pseûdos* a los mitos tradicionales porque estos incluyen mentiras o engaños, es decir, la comunicación intencional de falsedades.<sup>8</sup> En este sentido, se arguye que la crítica acérrima de Platón contra la poesía tradicional no apunta a su estatus ficcional ni a su valor de verdad, sino a su intencionalidad, esto es, a generar ignorancia en el alma de los educandos. La falsedad de la poesía consistiría en que engaña a los ciudadanos haciéndoles creer que puede transmitir el conocimiento de la verdad moral, cuando, en realidad, constituye la herramienta idónea para propagar ciertos tipos de falsedad ética y psicológica. Es decir, el problema

7 Cfr. Cornford (1961), Ashbaugh (1991), Naddaff (2003), Leroux (2002), Halliwell (2000), Casnati (2011), Santa Cruz (2014), y Costa (2018).

8 Cfr. Adam (1969), Gill (1993), Schofield (2006) y Ferrari (2008).

con los poetas tradicionales no es que mientan, sino que sus mentiras no pueden admirarse moralmente (Schofield, 2006).

Ahora bien, ¿puede *pseûdos* traducirse y equipararse lisa y llanamente a la mentira? El apoyo textual de esta interpretación suele ubicarse en la distinción entre la falsedad verdadera (*alethôs pseûdos*) y la falsedad en palabras (*toîs lôgois*) (382a-d), puesto que identifican *pseûdos* (en tanto copia) con mentira.<sup>9</sup> En esta línea, quien expresa falsedades o miente “en palabras” simula poseer creencias diferentes de las que efectivamente posee con la finalidad de engañar, de allí que su discurso constituya una imagen o copia falsa de lo que cree.<sup>10</sup> Siguiendo a Spangenberg (2020), puede argumentarse contra la asimilación de la falsedad el engaño que su estatus de copia no se debe al hecho de ser mentiras sino de ser “en palabras”: “si todo discurso poético es una imitación, la falsedad en palabras podía constituir o no una mentira, podía ser una copia fiel al engaño que reside también en el alma de aquel que engaña. En tal caso, no se trataría exclusivamente de un discurso falso *ex profeso* que se emite con la intención de engañar, sino de una suerte de reproducción del engaño que padece efectivamente el alma del hablante” (Spangenberg, 2020: 73). Por otra parte, tal como señalan Delgado (2007) y Santa Cruz (2007), para que un discurso sea calificado como “mentira” debe satisfacer dos condiciones: quién miente debe expresar una falsedad deliberada y debe conocer la verdad sobre el tema que se engaña. A diferencia de la ignorancia, la mentira implica decir intencionalmente falsedades, pero esto es únicamente posible si se cuenta con el conocimiento pertinente del tema sobre el que se miente (*Hp. Mi.* 367d). En el caso de los relatos míticos, no se cumple con la segunda condición de la mentira: puesto que versan sobre hechos antiguos que nadie conoce, los poetas no conocen la verdad requerida para mentir, de allí que busquen componer *pseûdos* semejantes a verdades. El filósofo-guardián no miente o tergiversa los hechos antiguos sino que inventa una versión de estos acontecimientos en su narración con la finalidad de aproximarse lo más posible a la verdad (Delgado, 2007: 38), procurando no engañar a la razón sobre el bien (Santa Cruz, 2007: 282).

Un tercer grupo de especialistas, si bien discrepan en torno a la traducción apropiada de *pseûdos*, convienen en considerar que este término puede designar tanto la índole fáctica del discurso como la naturaleza normativa de los paradigmas ético-políticos contenidos en ellos, siendo esta última el criterio platónico primordial en su concepción del *gennaïon pseûdos* y en su crítica a la poesía. Esta es la posición de Battin (1977), quien dio a luz a una línea de lectura que distingue niveles de sentido de los predicados verdadero/falso: estos pueden referir a un enunciado que describe fidedignamente o no la realidad (sentido fáctico), o pueden mostrar si algo constituye o no un ejemplar paradigmático de su clase (sentido normativo).<sup>11</sup> Puesto que Platón emplea indistintamente ambos sentidos, se hace necesario –arguye la autora–, desambiguar el sentido de acuerdo con el contexto. En el caso de la crítica a la poesía, la falsedad que se le reprocha no refiere principalmente al primer sentido, sino al segundo: la poesía no puede alcanzar la verdad debido a su desconocimiento de las Formas. En esta línea, Belfiore (1985), sostiene que Platón critica a los poetas porque estos no componen mitos acordes con principios filosóficos sino “mentiras diferentes a verdades”. Los relatos míticos que serán aceptados son aquellos que -sean fácticamente verdaderos o no- vuelvan mejores a los educandos a partir de su conformidad con ciertos *týpoi*. De acuerdo con Santa Cruz (2010), en *Rep. II* Platón pasa del nivel epistemológico al ético: la “verdad” de los mitos no reside en su contenido literal, ni tampoco en su transposición de una verdad histórica o de un hecho real: aquí la verdad es *hiponoética*, es decir, se encuentra en su sentido profundo o su intención subyacente.

9 Sobre la noción de “ignorancia”, *cfr.* Gill (1993), Spangenberg (2020), Adam (1963) y Schofield (2007). Sobre la distinción *pseûdos* y *apáte*, *cfr.* Marcos (2008).

10 *Cfr.* Belfiore (1985), Leroux (2002) y Margel (2002).

11 En esta línea, puede ubicarse también Halliwell (2000) y Casnati (2011). Por su parte, Delgado (2015) y Spangenberg (2020) aceptan la distinción entre niveles de sentido, pero sostienen que en los libros II y III no se presupone, a diferencia del libro X, la teoría de las Formas.



## 2. Deslizamiento de sentido de *pseûdos* en los libros II y III de la *República*

Por lo expuesto hasta aquí, podemos constatar que ambas problemáticas (la traducción de *pseûdos* y la naturaleza peculiar de la verdad de los relatos míticos) se encuentran entrelazadas. Considero que el problema de la traducción apropiada es una dificultad que se suscita si asumimos que efectivamente hay una única traducción precisa y válida para *pseûdos* en todas sus apariciones en los libros II y III. El término *pseûdos* posee una ambigüedad semántica que abarca desde la literal traducción de “falsedad” hasta “engaño”, “mentira”, “trampa”, “treta” y, si tenemos en cuenta el contexto y el sentido en que lo emplea Platón, puede incluir también el sentido de “invención poética” para referirse a los mitos.<sup>12</sup> En esta línea, creo conveniente mantener la traducción literal de falsedad en la mayoría de los casos (en virtud de que no connota intencionalidad de engaño ni alude a un discurso con un estatus especial), pero teniendo en cuenta que, dependiendo del contexto de su aparición y de lo denotado por el término, *pseûdos* puede traducirse también como “mentira”, “engaño” o “fábula”. En otras palabras, en virtud de la elasticidad semántica propia de *pseûdos*, podemos rastrear un deslizamiento de sentido del término durante el libro II: se pasa de la falsedad fáctica de todo mito a la falsedad moral de los relatos innobles, luego al engaño (la ignorancia o “verdadera falsedad” radicada en el alma), a la mentira (las dos primeras aplicaciones del *lógos pseûdos* como “fármaco”) y, finalmente, a la fábula (tercera aplicación farmacológica del discurso), que es retomada en el libro III en la formulación del *gennaïon pseûdos*.

Podría objetarse que la traducción literal de “falsedad” no es adecuada porque refiere primariamente a la falsedad fáctica, lo que incluye indistintamente a la poesía tradicional y a la poesía reformada por Platón. Dado que en este contexto la representación inadecuada de la realidad objetiva no es relevante para la determinación del valor de verdad moral de los relatos míticos, cabría preguntarse por qué Platón emplea el término falsedad para referirse a la poesía. Podría argumentarse que el filósofo carece de un término más preciso que refiera al género amplio que incluye las especies de *pseûdos* nobles e innobles, pero lo cierto es que cuenta con términos emparentados con *mythos*, *mímesis* y *poíesis*:<sup>13</sup> en efecto, todo relato mítico constituye una representación de la realidad y, en su dimensión fáctica, son siempre falsos. En este sentido, sostengo que Platón emplea *pseûdos* para deslindar y contrastar la falsedad fáctica del mito con su verdad moral: el relato puede ser falso en el primer sentido y verdadero en el segundo (como en el caso del *pseûdos* noble) o puede ser falso en ambos sentidos (como el *pseûdos* innoble). En efecto, en los libros II y III la poesía es objeto de crítica en tanto *mímesis*, no de la realidad objetiva, sino de las acciones y los caracteres morales de los Dioses y los héroes, que son los arquetipos que orientan la *praxis* humana. En este contexto un relato mítico puede ser falso fácticamente y, no obstante, representar adecuadamente una verdad normativa que debe orientar la acción humana.

En estrecha conexión con la dificultad de la traducción, señalé el problema acerca de qué clase de verdad le corresponde al *gennaïon pseûdos* en tanto constituye una clase particular de *lógos*: en líneas generales, concuerdo con la tesis de Battin, de acuerdo con la cual pueden distinguirse niveles de sentido fáctico y normativo de los predicados verdadero/falso en la conceptualización de la poesía, pero considero que es insuficiente para dar cuenta del modo en que Platón ambiguamente formula la verdad normativa, ya que esta comporta dos dimensiones:

12 Cfr. Chantraine (1968) aclara que tanto la “falsedad” como la “mentira” puede ser deliberada o, en algunos casos, fruto del error. Por otra parte, *pseûdos* también abarca “acción engañosa”, “ardid de guerra”, “fraude”, “falsificación” de documentos, medidas, relatos, etc. Liddell-Scott-Jones (1996) traduce el verbo *pseúdein* como “engañar (con mentiras)”, “embaucar”, “defraudar”, “frustrar”, “convencer de error o engaño”, “falsificar” en la voz activa, mientras que equivale a “engañar en propio interés”, “mentir”, “traicionar”, “ser infiel”, “incumplir” en voz media, e implica “engañarse” “equivocarse”, “decepcionarse”, “desilusionarse”, “estar equivocado” y “ser falso” en voz pasiva.

13 En efecto, en la crítica al arte poético del libro X Platón emplea sobre todo términos derivados de *poíesis* y *mímesis* para referirse a la poesía (*poiētiké mímesis*) y al poeta (*poiētēs mimētikós*).



“¿No entiendes -pregunté- que primeramente contamos a los niños mitos, y qué éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos” (Rep. II 377a4-7).<sup>14</sup>

“El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, tal vez debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia” (Rep. II 378d7-e1).

Cuando Platón afirma que los mitos son falsos se refiere a su falsedad fáctica y cuando dice que contienen algo de verdadero se desliza al sentido normativo de verdad. Aquí el filósofo sostiene que habría una especie de discurso falso que no es completamente puro, es decir, que contiene algo de verdadero en virtud de su sentido subyacente o alegórico. Es decir, la verdad práctica se encontraría en el relato mítico en virtud de su composición narrativa: su belleza radica en que la trama, los personajes y las acciones exponen modelos de virtud que modelan correctamente las almas de los educandos. Entiendo que este sería un “concepto objetivo” de la verdad normativa por cuanto descansa en los valores morales contenidos alegóricamente en el relato mítico. Sin embargo, en otros pasajes Platón parece inclinarse por un “concepto subjetivo” de la verdad práctica, en cuanto estaría contenida en el alma de los educandos:

- “- ¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.
- Así es.
  - En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?
  - De ningún modo lo permitiremos.
  - Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelamos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría” (Rep. II 377a12-c5)

Desde esta perspectiva, pareciera que la verdad práctica radica en las opiniones que residen en el alma y que guían las acciones de los ciudadanos: evaluamos como nobles o innobles los relatos míticos en función de su impacto formativo en el alma, pero lo que se califica como verdadero o falso en sentido estricto es la *praxis*, que supone una determinada configuración del alma.<sup>15</sup>

En suma, el modo en que Platón presenta la verdad normativa dista de ser claro: ¿en qué reside y de qué depende la verdad o falsedad práctica del mito? ¿La verdad normativa se encuentra en el mito en virtud de los valores morales subyacentes al relato alegórico o en el sello moral que aquel imprime en el alma de los educandos? ¿La verdad “práctica” es propia del mito o de las acciones que inspira? ¿Cómo se evalúa la verdad o falsedad prácticas del mito?

14 Todas las traducciones corresponden a Eggers Lan, Gredos (1986). En lugar de seguir la traducción de “mentira” para *pseúdos*, he decidido reemplazarla por la de “falsedad”.

15 Aunque a la altura de los libros II y III no se encuentra desarrollada la psicología tripartita de *Rep. IV*, es sencillo proyectar los desarrollos teóricos de aquel libro y sostener que la acción virtuosa supone el gobierno de la parte racional por sobre las partes irracionales del alma (apetitos e irascibilidad), y que las acciones viciosas suponen lo contrario, el dominio de las partes irracionales. De hecho, en el libro X esta es la crítica de corte psicológico contra la poesía: al robustecer la parte irracional, consolida un régimen injusto y vicioso en el alma. La poesía constituye una amenaza para la polis porque, en lugar de fomentar el desarrollo de caracteres morales racionales y medidos (tendientes a buscar la verdad y obedecer la ley), desarrolla lo contrario al exponer imitaciones de hombres viciosos. Para un análisis de la crítica psicológica en IV y X, *cfr.* Soares (2022).

### 3. Dimensiones objetiva y subjetiva de la verdad normativa

Considero que para Platón la verdad normativa involucra una dimensión “objetiva” y otra “subjetiva”. Exploremos la primera alternativa: cabría argumentar que la verdad normativa presente en los relatos míticos de forma alegórica se deriva de que su composición se ajusta a los *týpoi* establecidos por los fundadores de la ciudad; si la poesía representa fidedignamente a la divinidad y también la conducta del hombre virtuoso, entonces queda asegurada su verdad moral y pueden admitirse en la ciudad. En otras palabras, la restricción y la censura de los mitos de *Rep. II* se basa en que se admitirán como instrumento educativo únicamente los relatos que vuelvan mejores a los jóvenes a partir de su contenido, que se encuentra en conformidad con dos *týpoi*,<sup>16</sup> a saber:

1. (La bondad de la esencia divina es incompatible con la causalidad del mal que existe en el universo: Dios es bueno y solo puede ser causa de las cosas buenas (379a7-b1, 380b2-c3)
2. La divinidad es invariable e inmutable (no puede cambiar en virtud de su perfección), e inalterable y estable (en virtud de su bondad no tiene razón para mostrarse diferente de como es) (381c1-10, 382d11-e11).

Los relatos míticos son formativos, tanto a nivel ético (*Rep. II*) como político (*Rep. III*), porque transmiten los valores morales que modelan individuos y sociedades justas. Aunque sean discursos fácticamente falsos se asemejan o asimilan a la verdad normativa porque se adecúan a los lineamientos poéticos de los fundadores, es decir, los *týpoi* constituyen la garantía de que el discurso fáctico falso no transmita también falsedades morales (sobre los dioses, la virtud, la muerte, etc.).

Ahora bien, cabría preguntarse cómo conocen los fundadores de la ciudad y los guardianes-filósofos que gobernarán luego los lineamientos de composición poética que son fundamentales para garantizar la verdad normativo-moral de los mitos. Sobre los fundadores no encontraremos una respuesta explícita, ya que se trata de los interlocutores del diálogo que deducen dichos *týpoi* a partir del análisis y la crítica de los valores subyacentes y los efectos morales de la poesía tradicional (378a-e, 379d-e, 381d-e, 383a-c, 386a-392c). En el caso de los guardianes, la respuesta es más sencilla, pero no puede encontrarse en los libros II y III, sino que debemos esperar a que Platón desarrolle en los libros centrales de la *República* las conceptualizaciones onto-epistemológicas que fundamentan el gobierno de la ciudad ideal. En síntesis, los guardianes conocen los *týpoi* y se encuentran justificados en componer falsedades nobles para gobernar porque conocen el paradigma que orienta toda *praxis* ético-política justa: la Idea de Bien.

“...en todo caso, lo que a mí me parece es que en lo cognoscible lo que aparece al final, y con dificultad de la vista, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluir que es la causa de todas las cosas rectas y bellas que en el [lugar] visible ha engendrado la luz y es su señor, y que en el [lugar] pensable es señora y productora de la verdad y del pensamiento (*noús*), y que es necesario verla para poder obrar con sabiduría tanto privada como públicamente” (*Rep. VII* 517b7-c5).

“¿Y no es también probable, sino incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los [hombres] sin educación ni experiencia de la verdad podrán gobernar adecuadamente la Polis alguna vez, ni tampoco los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio: los primeros, porque no tienen vista en la vida la única cosa que es necesario apuntar al obrar en todo lo que se hace privada o públicamente; los segundos, porque no querrán actuar [en esas cosas], considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en la Isla de los Bienaventurados?” (*Rep. VII* 519b7-c6).

La Idea de Bien es condición de posibilidad ontológica y epistemológica del ámbito eidético (509b6-10) y, en tanto tal, es el fundamento mismo de la verdad (508e1-509a5) y de la *praxis* éti-

<sup>16</sup> Podíamos preguntarnos si, efectivamente, la normativa poética se reduce a sólo estas dos pautas que presenta Platón o si, más bien, estas constituyen ejemplos posibles de entre muchos más *týpoi*. A favor de esta segunda alternativa, podemos afirmar que los *týpoi* expuestos orientan el análisis de los ejemplos criticados en el texto, pero podrían incluirse otros para analizar otros aspectos importantes de la poesía.

co-política del filósofo. Es razonable sostener que el conocimiento de los valores morales que deben representarse en el mito y de las reglas que deben seguir en su composición los poetas se deriven del conocimiento más elevado en el esquema onto-epistemológico de la *República*.<sup>17</sup> Ahora bien, no alcanza únicamente con conocer el Bien, sino que es preciso que los guardianes sean educados para que amen a la *polis* y antepongan el bien común a su interés egoísta, que tiende a privilegiar la contemplación de lo inteligible a la demandante y pesada tarea de gobernar. Esta será, como veremos luego, la función esencial del *gennaïon pseûdos*.

Por otro lado, se encuentra la dimensión subjetiva o psicológica de la verdad normativa, que en el plano educativo se deriva de la verdad moral contenida en el mito: Platón afirma en repetidas ocasiones en *Rep.* II y III que el peligro de la poesía consiste en que puede modelar incorrectamente el alma de los educandos, ya que estos acaban por asimilar -vía imitación- las conductas de los personajes del relato.<sup>18</sup> Las restricciones platónicas tienen sentido sobre este trasfondo: si la poesía reproduce el ideal moral de la persona de bien (397d4-5), entonces puede admitirse en la ciudad como instrumento educativo, ya que contribuye al modelaje virtuoso de las almas y, por lo tanto, a la realización acciones virtuosas.<sup>19</sup> De lo contrario, la poesía puede imprimir un sello moralmente errado en los educandos, enquistando en su alma la verdadera falsedad (*alethôs pseûdos*).<sup>20</sup> Ahora bien, lo que se sigue de estas afirmaciones es que el mito, con su lenguaje poético e imágenes emotivas, es mucho más eficaz y potente para imprimir un sello moral en el alma de los niños que los argumentos y razonamientos fríos que puede ofrecer el filósofo.

Sostengo que la dualidad de dimensiones de la verdad normativa queda confirmada si atendemos a la distinción que realiza Platón entre “falsedad innoble” (que reside en el relato mítico) y “verdadera falsedad” (la “ignorancia” que tiene lugar en el alma):

- “- Lo que en primer lugar hay que censurar -y más que cualquier otra cosa- es sobre todo el caso de las falsedades innobles.
- ¿A qué llamas así?
- Al caso en que se representan con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar” (*Rep.* II 377d8-e3).

Considero que en el análisis de estos pasajes, los estudiosos no han enfatizado lo suficiente en que la crítica al *pseûdos* innoble no consiste en que no representa correctamente los hechos (falsedad fáctica que comparte con el *pseûdos* noble), sino en que no imita la virtud moral a través de los hechos falsos que narra. En este sentido, podría entenderse que el relato innoble expresa una falsedad moral (expone el vicio como virtud), mientras que la falsedad noble expone una verdad moral porque representa correctamente la virtud (a pesar de narrar hechos “falsos”). En todo caso, la falsedad moral

17 Al respecto afirma Santa Cruz (2007: 283): “Paradójicamente podría decirse que esa falsedad que se narra a los niños tiene por fin enseñarles, en esa etapa inicial, lo bueno e inmutable en las figuras de los dioses para que sus almas se preparen para recibir lo bueno e inmutable no encarnado en los dioses sino en patrones «abstractos», las Formas. Así, la mentira generará en los niños actitudes que los vuelvan leales a las reglas de la ciudad, pero, además y más importante, los orientará hacia el descubrimiento de la verdad. Más tarde, cuando los filósofos gobernantes sean educados en la sabiduría filosófica, en la dialéctica, su objeto de conocimiento serán las Formas y no ya los dioses. Pero en la etapa inicial, en la edad pre-conceptual, habrá que instruirlos acerca de los dioses”.

18 La premisa psicológica del programa educativo platónico consiste en que el ser humano tiende a repetir los caracteres morales que lo rodean, incluyendo a aquellos que conoce por vía de los relatos infantiles, la poesía y el teatro. Esta idea es desarrollada en *Rep.* 377b, 385c, 386c, 387c y 388d, de allí que la actividad imitativa se encuentre restringida en la educación de los futuros guardianes.

19 Balansard (2002), destaca que el mito exhibe creencias, y que estas constituyen un móvil eficaz para la acción, de allí que el fundador emplee *lógoi* útiles –aunque no necesariamente verdaderos–, para orientar éticamente a los ciudadanos. La empresa platónica consistiría en reescribir y depurar los mitos para explotar así, apelando a las creencias ya existentes, su eficacia ética, esto es, su capacidad de engendrar una acción virtuosa.

20 Gill (1993: 45) explica la “ignorancia” o “falsedad en el alma” como la identificación del espectador con los personajes de la poesía, es decir, con la absorción de creencias éticas falsas y deseos perniciosos en su personalidad. En esta línea, la “verdad en el alma” consistiría en el estado general de la personalidad y no en una mera propiedad de enunciados o creencias.

del *pseûdos* innoble radica en que falla en tanto representación moral y engaña (por error involuntario), produciendo ignorancia:

- “- ¿No sabes acaso que la verdadera falsedad (*alethôs pseûdos*) -si se puede hablar así- es odiada por todos los dioses y hombres?
- ¿Qué quieres decir?
- Esto: que nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso.
- Aún no te entiendo.
- Lo que sucede -dije- es que piensas que me refiero a algo maravilloso. Pero lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la falsedad y la retiene; y que esto es lo que es más detestado.
- Ciertamente.
- Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, una verdadera falsedad: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la falsedad expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una e imagen que surge posteriormente, pero no una falsedad absolutamente pura. ¿No es así?
- Muy de acuerdo.
- Por consiguiente, la falsedad real no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres.
- Así me parece” (*Rep.* II 382a4-c4).

La distinción entre dimensiones de la falsedad práctica -innoble (objetiva) e ignorancia (subjetiva)- es paralela a la distinción entre dimensiones de la verdad práctica -noble (objetiva) y conocimiento (subjetiva). En ambos casos es el estado epistémico del alma del compositor de mitos (ignorancia/conocimiento) la causa del valor de verdad práctico del *pseûdos* expresado en palabras.<sup>21</sup> A favor de las interpretaciones que rechazan que podamos hablar en este contexto de “mentira”, reconocemos que en el texto se ubica la verdadera falsedad (*alethôs pseûdos*) en la ignorancia del alma y que el *pseûdos* en palabras, en tanto mera copia, constituye una expresión de la falsedad que se ignora a sí misma. En otras palabras, es un tópico socrático recurrente que la peor clase de ignorancia es aquella que se ignora a sí misma, es decir, que no reconoce el error como tal. En este sentido, la ignorancia equivale a encontrarse engañado involuntariamente y quien reproduce dicha falsedad en el discurso no hace otra cosa que extender su engaño hacia otros sin la intención de mentir y sin el conocimiento necesario para mentir (se trata de un error involuntario). Este es el caso de los poetas tradicionales y de todos aquellos poetas que componen mitos desde la ignorancia, es decir, sin la guía de los filósofos que sí tienen conocimiento y saben cómo deben componerse falsedades sin que estas engañen al alma. En este contexto, nuevamente comprobamos un deslizamiento de sentido de *pseûdos* que va desde la falsedad fáctica/moral de la “falsedad en palabras” al engaño enquistado en el alma.

21 Gill (1993:52-53) explica la contraposición entre “falsedad en palabras” y “falsedad en el alma” en términos de mentira deliberada y la creencia o enunciación de una falsedad fáctica. Por su parte, Spangenberg (2020: 71-72), sostiene que la expresión *alethôs pseûdos* supone una combinación de dos sentidos de verdad y falsedad: “El sentido correspondentista está en juego cuando se refiere a la falsedad que se dice en palabras, y el sentido ontológico apunta justamente a su carácter de genuina o falsedad. Mientras que la falsedad innoble era aquella copia que no era fiel al original, esta última se refiere a un particular estado del alma: la ignorancia. Y mientras que, en el primer caso, se ponía el acento en el poeta que emitía el discurso, aquí se asume la perspectiva del oyente”. Por su parte, Adam (1969) interpreta que en 485d Platón se refiere a una “verdad metafísica” de la cual carecería quien abrigue en su alma mentiras sobre “las cosas más importantes”. Esta “verdad íntegra” (485d3) parece incluir tanto la verdad en los discursos como la verdad en el alma, *cfr.* Schofield (2007: 148). Desde mi perspectiva, la distinción entre “falsedad en palabras” y “falsedad en el alma”, corresponde a la distinción entre la falsedad en el relato innoble (en donde se plasman los valores morales y los ejemplos de conductas viciosas), y la ignorancia (el engaño radicado en el alma), es decir, entre la verdad normativa objetiva y subjetiva.

#### 4. La especificidad de la verdad normativa de los relatos míticos

En contraposición al *pseûdos* innoble, la falsedad noble se compone desde el conocimiento de los *týpoi*, de allí que, aunque exprese falsedades fácticas, imite correctamente la virtud y no constituya un genuino engaño, es decir, no produzca ignorancia (la verdadera falsedad en el alma). De este modo debemos entender que los mitos sean falsos y, no obstante, contengan algo de verdad (377a3-7): a pesar de expresar falsedades fácticas -que ordinariamente llamaríamos “mentiras”- los mitos regulados por los guardianes no engañan y exponen ejemplos morales que conducen al alma a obrar virtuosamente. Evidentemente Platón se vale de la ambigüedad de *pseûdos* y de la distinción de niveles de sentido (fáctico/normativo) para afirmar provocativamente que, aunque el mito diga falsedades fácticas, no engaña porque no genera ignorancia, sino que instala verdades morales en el alma de los educandos.

- “- En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad?
- Sin dudas” (*Rep.* II 382c6-d3).

A partir de lo expuesto previamente podemos afirmar que el *pseûdos* innoble es falso en un doble sentido (fáctico y moral), mientras que el *pseûdos* noble se presenta como una falsedad impura o un *lógos* híbrido: su contenido explícito o literal es falso, pero se asimila a la verdad en virtud de su contenido subyacente. ¿En qué radica esta asimilación de la falsedad fáctica a la verdad normativa?<sup>22</sup>

Los ejemplos formulados por Platón pretenden ilustrar cómo el discurso *pseûdos* opera *produciendo* acciones que tienden al bien real: en los dos primeros casos, quien expresa en palabras una falsedad fáctica (conociendo la verdad), *miente* al enemigo/amigo pero -en términos prácticos-, *produce* acciones beneficiosas o éticamente deseables. En el primer caso, no es posible decirle la verdad al enemigo por las consecuencias dañinas que ello podría aparejar; en el segundo, si el amigo no se encontrara en estado de locura, podría escuchar un discurso fácticamente verdadero y actuar conforme con la virtud pero, como ello no es posible, es preferible enunciar una falsedad que *produce* la *praxis* moralmente correcta. Ambas aplicaciones farmacológicas del *lógos* evidencian un nuevo deslizamiento de sentido de *pseûdos*, del mero engaño a la mentira. En efecto ambas aplicaciones medicinales del *lógos* constituyen mentiras por dos razones: porque tienen la intención de engañar a partir del conocimiento de la verdad, y porque logran su utilidad únicamente por medio de su contenido literal (la falsedad fáctica).

El tercer ejemplo formulado por Platón es el que más nos interesa porque concierne a los relatos míticos: cuando no se conoce la verdad fáctica del pasado, es preferible inventar una versión de los hechos que, aún siendo falsa, implanta en el alma buenos ejemplos y opiniones verdaderas acerca de cómo se debe obrar. En otras palabras, los poetas nobles no pueden enunciar explícitamente los principios y valores que rigen la moralidad y tampoco pueden recurrir a ejemplos de la conducta de los dioses y los héroes (puesto que desconocen los hechos antiguos), pero pueden componer fábulas en las cuales se reflejen los valores morales que deben llevarse a cabo en la práctica. A diferencia del poeta innoble (que se encuentra en ignorancia), el poeta noble es consciente de que crea una “fabulación” siguiendo los lineamientos del guardián-filósofo: su invención poética no procede del engaño

22 De acuerdo con Costa (2018), Platón deslinda el aspecto cognitivo de la falsedad (que equivale a ignorancia y a error) de su aspecto pragmático (en efecto, el *lógos* puede evaluarse dentro del campo más vasto de la *praxis* humana). Hay *lógoi* falsos que sin embargo se asimilan, por su valor práctico, a verdades. En este sentido, argumenta la autora, Platón da un paso muy claro hacia el ficcionalismo



y, por lo tanto, no produce ignorancia en los educandos. De allí que, a diferencia de los dos primeros ejemplos, no podamos hablar aquí de “mentira”, sino de “fabulaciones poéticas”.

En los ejemplos de utilización de *phármakon* se fundamenta su aplicación en su utilidad, es decir, en que promueven acciones moralmente correctas o beneficiosas (cumpliendo un criterio de “aceptabilidad moral”). Ahora bien, los relatos míticos nobles -a diferencia de las meras mentiras-, no logran su cometido únicamente a partir de su contenido literal (la falsedad fáctica), sino que cumplen con su finalidad formativa en virtud de la verdad normativa que subyace y se expresa mediante la falsedad literal. Puesto que la verdad moral debe adquirir el ropaje de la falsedad fáctica para incidir en la *praxis*, el modo en que se evalúa el valor de verdad del mito debe ser distinto al del mero enunciado descriptivo.

Al igual que en el caso de la verdad por correspondencia, en la verdad normativa también tiene lugar una adecuación, pero no entre *lógos* y realidad fáctica, sino entre la *praxis* y los principios y los valores que comprenden la virtud moral: la acción es virtuosa si realiza o se adecúa a la virtud, caso contrario, es una acción viciosa. La verdad práctica se realiza en la acción siguiendo como guía los valores y ejemplos morales transmitidos por el mito. En este sentido, la verdad fáctica del mito es irrelevante, ya que no motiva -por sí misma- a obrar virtuosamente: Platón mismo afirma que, incluso si los mitos sobre la titanomaquia fueran fácticamente verdaderos, no es conveniente que sean relatados a los niños (378a2-3), porque plantean ejemplos que inducen a actuar en contra de la virtud. En este sentido, el filósofo considera que el discurso puede evaluarse como verdadero o falso en el nivel normativo en un sentido derivado, a saber, por su capacidad de incidir en la adecuación de la *praxis* a la virtud. Para que el discurso *pseûdos* modele almas que tiendan a realizar acciones virtuosas, es decir, para cumplir con su finalidad en tanto *pharmakon* útil,<sup>23</sup> debe asemejarse a la verdad, es decir, debe presentarse como un relato verdadero, debe ser verosímil. En este sentido interpreto que el relato *pseûdos* es útil cuando se asimila o asemeja lo más posible a la verdad: en virtud de su verosimilitud (que no deja de ser falsedad fáctica) el mito se presenta como verdadero y creíble, y -mediante la persuasión- modela las almas para que realicen acciones virtuosas como si estas conocieran la verdad normativa.

## 5. El *gennaïon pseûdos* como instrumento del orden social

Luego de haber justificado el empleo del discurso *pseûdos* como *pharmakon* en el libro II, Sócrates extiende su justificación del ámbito moral al ámbito político en *Rep.* III en la antesala del relato de los mitos de autoctonía y de los metales:

- “ Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas falsedades que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una falsedad noble, con la que mejor persuadiremos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?
- No sé cómo.
  - No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer.
  - Me parece que titubeas en contarlo.
  - Después de que lo cuente, juzgarás si no tenía mis razones para titubear.
  - Cuéntalo y no temas.
  - Bien, lo contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir...” (*Rep.* III 414b8-d3).

23 Como bien señala Spangenberg (2020: 74-77), la concepción platónica del mito como *phármakon* -orientado a dirigir o modelar la *praxis*-, es sumamente deudora respecto a los desarrollos teóricos de la sofística en torno al *lógos*, en particular de Gorgias y Protágoras.

¿Cómo entender en este contexto el significado de *pseûdos* y, en particular, la expresión *gennaïon pseûdos*? Si tenemos en cuenta los desarrollos teóricos del libro II, lo más natural sería entender que *pseûdos* refiere a las fábulas nobles que constituyen legítimas herramientas educativas en el ámbito ético.<sup>24</sup> Sin embargo, algunos intérpretes entienden que aquí Platón habla de “noble mentira” en la medida en que se propone contar una falsedad deliberada.<sup>25</sup> Para argumentar a favor de esta interpretación (que reduce *pseûdos* a mentira), los especialistas suelen citar la explicación que Platón binda en el libro V acerca de la necesidad de que los gobernantes planifiquen los matrimonios de acuerdo con criterios eugenésicos (458c-460b), puesto que allí sostiene que se deberá emplear un discurso *pseûdos* para engañar a los ciudadanos, de modo de que crean que las uniones se dan por azar:

“parece que los gobernantes deben hacer uso de la falsedad (*pseûdei*) y el engaño (*apáte*) en buena cantidad para beneficio de los gobernados; en algún momento dijimos que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios” (*Rep.* V, 459c8-d2).

Ahora bien, creo que aquí tiene lugar una vez más un deslizamiento de sentido, donde *pseûdos* sí puede entenderse como “mentira”, pero no se corresponde con el tercer caso de aplicación farmacológica del *lógos* (los mitos), sino con el segundo (mentira en beneficio de un tercero). Dado que el mismo Platón distingue diferentes casos de *lógos pseûdos* en tanto fármaco, y que estos pueden entenderse y traducirse de diferente modo, lo más apropiado es ubicar al *gennaïon pseûdos* en el caso de “fábula”, puesto que pretende conceptualizar historias sobre hechos remotos y desconocidos más que mentiras deliberadas. Ahora bien, ¿qué es lo distintivo de estos relatos que amerita calificarlos como *gennaïon*?<sup>26</sup>

De acuerdo con algunos intérpretes, en la conceptualización de los *týpoi* de *Rep.* II Platón formula -en contraposición a la mitología tradicional-, los lineamientos básicos de una Teología (o una ideología) cuya finalidad consiste en fundamentar el orden político: la verdad de los valores morales subyacentes al relato se fundamentan en verdades de orden teológico (o ideológico).<sup>27</sup> En esta línea, la semejanza o la asimilación del discurso falso con la verdad consiste en que se adecúa a los lineamientos en cuestión: si el poeta no se atiene a los *týpoi*, debe prohibirse sus relatos por ser vehículo de transmisión de falsedad moral y atentar contra el orden social.<sup>28</sup> En este sentido, la “nobleza” del discurso falso no radica únicamente en su finalidad formativa, sino principalmente en el sostenimiento de la cohesión social de la *polis*, es decir, se extiende la utilidad farmacológica del mito del ámbito ético al ámbito político.

Ahora bien, anteriormente señalé que los guardianes idóneos para la ciudad han de inteligir el Bien para conocer tanto los lineamientos de composición poética como los principios y valores que

24 Así lo entiende Cornford (1961), quien traduce *gennaïon pseûdos* como “bold flight of invention”, remarcando la naturaleza ficcional de las invenciones poéticas. Por su parte, Leroux (2002: 456) traduce *gennaïon* como “noblesse” y comenta que el mito, pese a ser un discurso falso, no constituye una mentira sino una representación ficticia de los fundamentos de las diferencias sociales. Puesto que esta etapa del diálogo se encuentra privada de fundamentos filosóficos e históricos rigurosos, se presenta como una iniciativa arriesgada y audaz para garantizar la cohesión social.

25 Schofield (2006) opta por la traducción de “noble lie”, pero afirma que el adjetivo refiere a la devoción por la propia *polis*, que constituye un ideal común entre los griegos.

26 Adam (1963) traduce la expresión como “heroic falsehood” y comenta que Platón formula un mito con el objetivo de dar un fundamento religioso y cuasi histórico al sentimiento de patriotismo y a la institución de casta. Vegetti (1998) traduce por “nobile menzogna”, entendiendo que, en tanto “falsedad en palabras”, consiste en una mentira deliberada pero diferente del engaño enquistado en el alma. Para cumplir con su noble cometido, el filósofo reelabora historias y tradiciones anteriores y construye un mito en torno a la mentira. El *pseûdos* se inserta en los *mythoi* anteriores y se convierte en un *mythos*, elemento de apoyo en la construcción de un nuevo *ethos* (1998: 456).

27 Soares (2009) argumenta que estas normas sientan las bases de una teología no antropomórfica que modela el carácter noble en los futuros guardianes. Por su parte, Schofield (2006: 283) sostiene que en la *República*, la religión prescribe, a través de mentiras nobles, una ideología que articula el sistema de creencias común para asegurar la cohesión social.

28 Casnati (2011: 60) afirma que en la dimensión normativa de la verdad, lo verdadero (y lo falso) se definen en relación con el proyecto educativo y político propugnado por Platón. Siguiendo a Vegetti (1998: 455), sostiene que el filósofo pretende construir una *paideía* colectiva a través de los mitos, cuya finalidad es establecer una tradición común y un sistema compartido de creencias que constituya la comunidad y consolide su cohesión social.

subyacen al relato mítico y orientan la *praxis* política del filósofo hacia una organización social justa. No obstante, la constitución de la clase gobernante también supone una formación moral que modele su naturaleza en sintonía con el bien común de la ciudad, de modo que los guardianes privilegien el bien de la *polis* al bien propio. En el contexto de la alegoría de la Caverna esta problemática es escenificada en la discusión entre Sócrates y Glaucón en torno a “obligar” a los filósofos a descender del exterior al interior de la caverna (519e-521b), es decir, a formar guardianes comprometidos con su *polis*. Siguiendo a Scotfield (2007: 152-153), podemos afirmar que la formación del carácter virtuoso que antecede a la intelección del Bien es posibilitada, paradójicamente, por dos fábulas nobles que los fundadores han empleado en la educación de los guardianes: los mitos de autoctonía y de los mentales.<sup>29</sup> De acuerdo con el primer mito, todos los seres humanos han nacido de la tierra y todos han nacido hermanos de la misma madre y deben defender a esa madre (el propio territorio). En este mito a los seres humanos se les da un sentido de fraternidad: todos nacimos iguales. De acuerdo con el segundo mito, el dios ha modelado almas diferentes y los metales simbolizan el valor de distintos tipos de almas. Es decir, mientras que en el primer mito se insiste en la igualdad entre los seres humanos, en el segundo se enfatizan las diferencias naturales para justificar la división social del trabajo.

En síntesis, la tendencia moral hacia la intelección del Bien comienza desde la más temprana edad, con el modelaje de las almas de los guardianes, que amarán y protegerán a su ciudad como a su madre y a sus conciudadanos como a sus hermanos, comprometiéndose a no violar el principio de especialización de funciones de cada casta. En cambio, para la vasta mayoría de los educandos y de los ciudadanos adultos -que carece de la racionalidad necesaria para conocer el Bien y la virtud-, les basta con aprender indirectamente -por medio de los ejemplos morales expuestos en los mitos-, los principios y valores que rigen la moralidad: la falsedad fáctica del mito se asimila a la verdad práctica por cuanto permite que, mediante la verosimilitud y la persuasión, los educandos realicen en el plano de la acción la verdad normativa. En este sentido hay que entender el titubeo de Sócrates para contar los mitos: estos parecen demasiado poco verosímiles para ser creídos y requieren de demasiada persuasión para penetrar en el alma de los educandos. Anteriormente afirmé que, en sentido estricto, lo que se evalúa como verdadero o falso desde el punto de vista práctico-moral son las acciones, mientras que los mitos comportan valor de verdad normativo de acuerdo con su incidencia en la *praxis*. Aquí Sócrates sugiere que los mitos propugnados no serían del todo eficientes para modelar a los futuros guardianes por carecer de la suficiente verosimilitud y, por ende, de persuasión; sin embargo, constituyen ejemplos de mitos suficientemente útiles para guiar a la mayoría de ciudadanos, tal como hasta ahora lo han hecho los mitos tradicionales.

## 6. Conclusiones

A lo largo de la exposición y del examen de los pasajes más discutidos en torno al discurso falso como herramienta pedagógica, procuré mostrar que -en virtud de sus múltiples sentidos-, *pseûdos* puede traducirse de diversos modos en función del contexto de la argumentación platónica. En particular procuré mostrar cómo Platón se mueve de un sentido fáctico de falsedad a un sentido moral o normativo para sostener que los mitos, aunque falsos fácticamente, pueden ser verdaderos en el sentido práctico. En la distinción entre “verdadera falsedad” y “falsedad en palabras”, el filósofo vuelve a desplazar el sentido del término, para denotar el engaño involuntario en la ignorancia del alma y en la falsedad innoble. Finalmente, en el análisis del *lógos* como fármaco también distinguí dos sentidos diferentes de *pseûdos*: la mentira (en el caso del engaño a enemigos y amigos) y la fábula (la narración de hechos desconocidos). Si bien Platón conceptualiza los tres casos como fármacos en función de su utilidad social, argumentamos que la fábula -a diferencia de la mentira-, no posee la intención de

29 Para un análisis de los mitos platónicos desde la plataforma conceptual de la “falsedad noble”, *cf.* Santa Cruz (2009), donde examina no sólo el mito de autoctonía y de los metales, sino también el rapto de Oritía por Bóreas en *Fedro* y el mito escatológico del final del *Górgias*.

engañar a partir del conocimiento de la verdad, sino que tiene por objetivo exponer la verdad moral a través del discurso falso con la finalidad de modelar correctamente las almas de los educandos y orientar sus acciones hacia la realización de los valores morales subyacentes al relato mítico. En otras palabras, el mito no se evalúa como verdadero o falso en el nivel normativo por su correspondencia con la realidad sino por su capacidad para orientar las acciones de los ciudadanos hacia la realización de los principios y valores que comprenden la virtud moral. En ese sentido, no es la verdad fáctica del discurso sino su verosimilitud lo que persuade y mueve a actuar a los educandos hacia la virtud.

Por otra parte, procuré mostrar que la verdad normativa de los mitos puede caracterizarse a partir de dos dimensiones, una objetiva-poética y otra subjetiva-psicológica: la primera se corresponde con los principios y valores morales subyacentes al relato mítico y la segunda con las opiniones que alberga el alma y la conducen a obrar virtuosa o viciosamente. Esta dualidad de dimensiones de la verdad práctica puede analizarse desde diferentes puntos de vista: por ejemplo, lo que distingue al *pseûdos* noble del innoble es su adecuación o falta de adecuación a los *týpoi* (dimensión objetiva) o el estado epistémico del compositor, conocimiento o ignorancia (dimensión subjetiva). El filósofo, que tiene conocimiento del Bien, sabe cómo componer relatos falsos que instalen opiniones correctas en el alma de los educandos, mientras que el poeta tradicional tiene enquistada en su alma la “verdadera falsedad” y no puede sino transmitir su engaño involuntario hacia los demás. En el plano de la *praxis* educativa, el correcto modelado de las almas se logra mediante los mitos nobles (que exponen correctamente la virtud), mientras que la ignorancia se sigue de la falsedad moral contenida en los mitos innobles.

En suma, en tanto fármaco, los relatos míticos pueden emplearse correctamente (guardián platónico) o incorrectamente (poetas tradicionales) tanto en el plano ético como en el plano político. Si la “falsedad noble” constituye una herramienta adecuada de formación del carácter virtuoso y, por ende, de acciones que realicen la virtud (la verdad normativa en sentido estricto), ello se debe a que su fundamento radica en los *týpoi* y en la Forma de Bien. En este sentido, los mitos nobles constituyen una vía de acceso indirecto al ámbito de los valores morales (el plano eidético), ya que no brindan conocimiento, pero sí opiniones verdaderas que oriente la *praxis* de los educandos. Por otra parte, la conceptualización del *gennaïon pseûdos* pone de relieve la dimensión política de los relatos míticos, puesto que su finalidad consiste en consolidar el orden social justo, en contraposición al orden social injusto al que ha dado lugar la poesía tradicional. En este sentido, la poesía -como cualquier otro fármaco-, puede emplearse para sanar o enfermar las almas de los ciudadanos y, por extensión, de la *polis* misma.

## 7. Financiación

Este artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación USAL “Dimensiones teórica, práctica y ontológica de la Verdad en Platón y Aristóteles” (Nro. 80020230100006US) de la Universidad del Salvador, 2025.

## 8. Referencias

### *Fuentes escogidas y comentarios:*

- Adam, J. (1963). Plato. *The Republic*, edited with critical notes, commentary and appendices, Vol. I (Books I-V), Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (1961). Plato. *The Republic*, Oxford University Press.
- Eggers Lan, C. (1986). Platón. *República*, traducción y notas, M, Gredos.
- Leroux, G. (2002). Platon. *La République*, traduction, introduction, et notes, Flammarion.
- Vegetti, M. (1998). Platone. *La Repubblica*, vol. II, traduzione e commento a cura di, Bibliopolis.

### Diccionarios y léxicos

Chantraine, P. (1986). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoires des mots*, Klincksieck.

Liddell, H. G., R. Scott y H. S. Jones (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.

### Bibliografía Secundaria:

Ashbaugh, A. F. (1991). La verdad de la ficción (Una lectura de *República* 376e5-377a6). *Revista Latinoamericana de Filosofía* 17(2), 307-319.

Balansard, A. (2002). Du *pseudos* de la *République* au logos du *Timée*: qui s’agit-il de convaincre?. *Kairós* 19, 7-29.

Battin, M.P. (1977). Plato on True and False Poetry. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36(2), 163-174.

Belfiore, E. (1985). Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27. *Transactions of the American Philological Association* 115, 47-57.

Casnati, G. (2011). Ψευδος en palabras en *República* y relato εικός en *Timeo*. *Nova Tellus* 29(2), 47-85.

Costa, I. (2018). La ficción en Platón. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 1(2), 12-30.

Delgado, C. (2015). Discurso falso y literatura en Platón. Una discusión a partir de *R.* II 376d-379a. *Diánoia* 60(74), 27-51.

Ferrari, G. R. F. (2008). Plato and Poetry en G.A. Kennedy (Comp.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, (Vol. 1: *Classical Criticism*, pp. 92-148), Cambridge University Press

Gill, C. (1993). Plato on Falsehood-Not Fiction en C. Gill y T.P. Wiseman (Comps.), *Lies and Fiction in the Ancient World* (pp. 38-87), University of Texas Press.

Halliwel, S. (2000). The Subjection of *Mythos* to *Logos*: Plato’s Citations of the Poets. *The Classical Quarterly* 50, 94-112.

Havelock, E. A. (1994). Platón y la poesía y La mimesis en *Prefacio a Platón* (pp. 19-48), Visor.

Marcos de Pinotti, G. E. (2008). Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del *ψευδος* en *República* II. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica* 46(117/118), 95-103.

Margel, S. (2002). De l’ordre du monde à l’ordre du discours. Platon et la question du mensonge. *Kairos*, 19, 145-161.

Naddaff, R. (2003). *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato’s Republic*. University of Chicago Press.

Santa Cruz, M. I. (2007). Falsedad genuina y falsedad verbal en Platón en A.M. González de Tobia (Comp.), *Lenguaje, discurso y civilización. De Grecia a la Modernidad* (pp. 271-286), Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Filosofía y Humanidades.

Santa Cruz, M. I. (2010). A propósito del mito en Platón: falsedad y verdad en A. M. González. (Ed.), *Mito y performance, de Grecia a la modernidad* (pp. 67-86), Centro de Estudios Helénicos - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata.

Santa Cruz, M. I. (2014). Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón. *Sapere Aude*, Vol. 5, nro. 10, 12-29.



Schofield, M. (2007). The Noble Lie en G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 138-164), Cambridge University Press.

Soares, L. (2022). Psicología, política y poesía en *República IV y X. Areté. Revista de Filosofía* 34, 129-148.

Soares, L. (2009). La utilidad religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de la *República*. *Signos filosóficos* 11, 101-121

Spangenberg, P. (2020). Dimensiones prácticas de la verdad en la *República* de Platón en V. Suñol, y L. R. Miranda, (Eds.), *La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano* (pp. 65-82), Miño y Dávila.

Vallejo Campos, A. (2018). *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.

# La Virgen de los Pañuelos y Santa María de La Pampa como variantes del *sensorium* mariano: de los milagros medievales a las particularidades religiosas locales

## The Virgen de los Pañuelos and Santa María de La Pampa as variants of the Marian *sensorium*: from medieval miracles to local religious peculiarities

Lidia Raquel Miranda; Gerardo Fabián Rodríguez

### Lidia Raquel Miranda

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam), Argentina

mirandaraq@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>

### Gerardo Fabián Rodríguez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Universidad Nacional Mar del Plata (UNMDP), Argentina

gefarodriguez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>

Recibido: 14 - 12 - 2024

Aceptado: 22 - 01 - 2025

Publicado en línea: 29 - 07 - 2025

### Cómo citar este texto

Miranda, L. R., & Rodríguez, G. F. (2025). La Virgen de los Pañuelos y Santa María de la Pampa como variantes del *sensorium* mariano: de los milagros medievales a las particularidades religiosas locales. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3331. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3331>

## Resumen

Aportaciones teóricas y críticas recientes han detectado la vigencia, aun pese a los matices distintivos, de ciertos sensorios a lo largo de la historia. Uno de ellos es el que se conforma en torno a la figura y el simbolismo de la Virgen María y que puede rastrearse en manifestaciones diversas desde la Antigüedad hasta nuestros días. Las indagaciones sobre este fenómeno sensorial subrayan, entre otros aspectos, la magnitud e intensidad de la cercanía sensible de María, que hacen de ella la madre del género humano no solamente por razones dogmáticas o teológicas sino fundamentalmente por su proximidad corporal, sensorial y emocional para contener a los creyentes y ser el canal efectivo de todas las gracias. En ese marco, este trabajo analiza y compara la significación y la valoración simbólica, asociadas a la historia, al territorio y a la tradición mariana, de dos prácticas religiosas que corresponden al *sensorium* devocional y al *sensorium* sacro, respectivamente: la Virgen de los Pañuelos, cuyo lugar de peregrinación está en Sierras de los Padres, a 30 km de Mar del Plata, y Santa María de La Pampa, cuya capilla corresponde al Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas en el noreste de Santa Rosa, ambos santuarios de la República Argentina. El objetivo es identificar y examinar los aspectos mediante los cuales dichas advocaciones vinculan el espacio y los objetos votivos con la historia regional y la vivencia personal, así como registrar las posibles similitudes entre la sensorialidad religiosa medieval y la más cercana a nosotros en tiempo y espacio.

*Palabras claves:* *Sensorium*; Religiosidad; Devoción; Sacralización; Edad Media; Región.

## Abstract

Recent theoretical and critical contributions have detected the validity, despite the distinctive nuances, of certain sensory systems throughout history. One of them is the one formed around the figure and symbolism of the Virgin Mary, which can be traced in various manifestations from Antiquity to the present day. The investigations into this sensory phenomenon underline, among other aspects, the magnitude and intensity of Mary's sensitive closeness, which makes her humankind's mother not only for dogmatic or theological reasons but fundamentally for her physical, sensorial and emotional proximity to contain devotees and be the effective channel of all graces. In this framework, this paper analyses and compares the significance and symbolic valuation, associated with history, territory and Marian tradition, of two religious practices that correspond to the devotional *sensorium* and the *hagio-sensorium*, respectively: the Virgen de los Pañuelos, whose place of pilgrimage is located in Sierras de los Padres, 30 km far from Mar del Plata, and Santa María de La Pampa, whose chapel belongs to the Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas in the northeast of Santa Rosa, both sanctuaries situated in the Argentine Republic. The aim is to identify and examine the aspects through which these invocations link the space and votive objects with regional history and personal experience, as well as to record the possible similarities between medieval religious sensoriality and the one closest to us in time and space.

*Keywords:* *Sensorim*; Religiosity; Devotion; Sacralization; Middle Ages; Region.



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

## 1. Matices de la devoción mariana en la Argentina

La *Carta Encíclica Redemptoris Mater* de Juan Pablo II es explícita cuando se refiere al vasto paisaje mariano y destaca el sentido peregrino de la vida cristiana que se plasma en él:

*Este es el mensaje de tantos templos que en Roma y en el mundo entero la fe cristiana ha levantado a lo largo de los siglos. Este es el mensaje de los centros como Guadalupe, Lourdes, Fátima y de los otros diseminados en las distintas naciones, entre los que no puedo dejar de citar el de mi tierra natal Jasna Gora. Tal vez se podría hablar de una específica 'geografía' de la fe y de la piedad mariana, que abarca todos estos lugares de especial peregrinación del Pueblo de Dios, el cual busca el encuentro con la Madre de Dios para hallar, en el ámbito de la materna presencia de 'la que ha creído', la consolidación de la propia fe. (Juan Pablo II, Carta Encíclica Redemptoris Mater, Roma, 25 de marzo de 1987, p. 28)*

Los pueblos adoptan de manera profunda y hasta visceral a esta madre celestial, a quien le otorgan su propia imagen, con la que la hacen suya: en efecto, cada pueblo tiene a su Virgen, vestida de alguna manera específica, en una determinada pose, ya sea sentada o de pie, y con valor telúrico distintivo. Existen miles de posibilidades, de advocaciones diferentes, pero todas son reflejo del acogimiento de los diferentes pueblos de la tierra a la madre de Jesús. Incluso los rasgos étnicos cambian en estas imágenes según sea el continente que la adopta, y así María se hace toda para todos (asiática, negra, blanca, india) y se vuelve un ícono identitario.

En el caso americano, la Virgen María habló en náhuatl, el idioma del indio Juan Diego, ahora San Juan Diego, y sus atributos son mestizos, como la mezcla que sería la nación mexicana, anunciando así la unión de las culturas en un pueblo futuro donde el Dios verdadero se manifestaría en la pluralidad de la vivencias espirituales: "Cuando la Virgen de Guadalupe se apareció al indio Juan Diego le dijo estas significativas palabras: ¿No estoy yo aquí que soy tu madre?, ¿no estás bajo mi sombra y resguardo?, ¿no soy yo la fuente de tu alegría?, ¿no estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos?" (Nican Mopohua, nn. 118-119, citado por Benedicto XVI, en CELAM, Documento de Aparecida, Discurso en la sesión inaugural de Vº Conferencia Salón de conferencias del Santuario de Aparecida, Brasil 13 de mayo de 2007, p. 1).

Esos interrogantes hallan respuesta en cada texto, en cada peregrinación, en cada advocación que, desde la Edad Media a nuestros días, destaca la tensión desgarradora que define a María en la historia de la salvación, la cual es la fuente de la gran devoción que suscita. María debió escoger entre el apego y el afecto por su Hijo y la aceptación de Su sacrificio por obediencia al Padre para redimir a toda la humanidad. Cuando Jesús crucificado le deja como herencia el mandato de amar al discípulo Juan como a su propio hijo (Jn 19, 26), la Virgen no duda y dirige su maternal afecto a él, que representa a todos los discípulos y a todas las personas que han existido y existirán.

La maternidad de María como símbolo de amorosa y desinteresada entrega atraviesa las fronteras entre las naciones y culturas y cumple a cabalidad el mandato de conquistar para Cristo a todos los pueblos. Y estos, como hijos, también adoptan a la madre como lo hizo aquel discípulo amado, a los pies de la cruz según el relato evangélico.

Como es sabido, diferentes dimensiones sociales intervienen hoy en el fenómeno religioso: identidades colectivas, distintos niveles de territorialidad y espectro político, materialidades, infraestructuras, dimensión turística, aspectos de género, disputas institucionales-laicas, entre otros. Se les puede sumar la generosa exposición de procesos históricos, socio-religiosos y sociopolíticos, alteridades en juego, ritualidades, parafernalia religiosa, disputas ontológicas, expresiones artístico-culturales y actividades económicas formales e informales involucradas, que evidencia no solo de qué modo los catolicismos son locales y globales sino también cómo internamente revelan una diversidad religiosa constitutiva.

Esa multiplicidad es muy evidente en la Argentina, incluso desde antes de constituirse como un estado moderno y federal. Mallo y Aguirre (2013) analizan, en este sentido, el rol de la Iglesia en la sujeción de grupos de indígenas entre 1550 y 1630 en diversos territorios que luego serían provincias: Santiago del Estero, San Salvador de Jujuy, Charcas, Cuyo, Santa Fe La Vieja y San Juan de la Vera de las Siete Corrientes.

Por su parte, Mauro (2021), en un volumen colectivo, ofrece un panorama de la devoción mariana en el país, desde el siglo XIX en adelante, a partir del análisis de diferentes advocaciones con impacto local: la Virgen del Valle de Catamarca en la provincia homónima, la Virgen de Huachana (Santiago del Estero), la Virgen de Luján (provincia de Buenos Aires), la devoción de María Auxiliadora en la provincia de La Pampa, la Virgen de las Nieves (San Carlos de Bariloche, Río Negro), la Virgen de Guadalupe (Santa Fe), la Virgen Misionera (Río Negro), la devoción a Nuestra Señora de Loreto (Santiago del Estero), la Virgen del Cerro (Salta), la Virgen del Nahuel Huapi o de los Puelches y Poyas (Río Negro), la Virgen de Itatí (Corrientes), la Virgen del Rosario de San Nicolás (provincia de Buenos Aires), y los cultos a la Virgen de Copacabana, a la Virgen de Urkupiña y la devoción a Iemanjá en Argentina.

De alguna u otra forma, los textos incluidos en el volumen y que analizan cada una de estas manifestaciones del culto a María giran en torno a la construcción de las matrices identitarias –coloniales, provinciales, regionales o nacionales, según la historia de cada caso– y de las agencias religiosas contra-hegemónicas o alteridades en pugna resultantes. Así, la indigenización y feminización de los cultos, la politización de la Virgen hacia la derecha y la izquierda del arco político, la actuación de las élites (sacras y profanas) y del plano popular (también religioso y político), y las disputas clericales intestinas ponen de manifiesto que las devociones se convierten en cajas de resonancia de las contiendas ideológicas y políticas que atraviesan a la Iglesia como institución particular y en relación con otras instituciones sociales.

Ciertamente, las vírgenes católicas fueron acompañando los procesos históricos del país, a veces bajo su (supuesto) expreso pedido en los mensajes de sus distintas “apariciones”, otras bajo decisiones netamente humanas. De allí que cada devoción mariana de la Argentina, al ser atravesada por un contexto socio-político particular, lleva consigo alguna o varias de las siguientes manifestaciones históricas: colonizaciones misionales, nacionalizaciones, provincializaciones, regionalizaciones, re-etnizaciones indígenas, militarizaciones, privatizaciones estatales, mercantilizaciones turísticas y tensiones institucionales-laicas por el control de los ritos y ceremonias.

Como es imposible referirnos a todas estas derivas históricas del culto a la Virgen, nos ocuparemos en este trabajo solo de dos de ellas, con el objetivo de analizar y comparar la significación y la valoración simbólica, asociadas a la historia, al territorio y a los exvotos, de dos prácticas religiosas que corresponden al *sensorium* devocional y al *sensorium* sacro, respectivamente, variaciones del *sensorium* piadoso que hemos podido examinar en varios casos y textos milagrosos medievales, que van desde el siglo XIII al XVI. En esta ocasión, como continuación de nuestros estudios sobre la espiritualidad medieval, nos ocupamos de la Virgen de los Pañuelos, cuyo lugar de peregrinación está en Sierra de los Padres, a menos de 30 km de Mar del Plata, y Santa María de La Pampa, cuya capilla corresponde al Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas en el noreste de Santa Rosa, ambas de la región pampeano-bonaerense de la República Argentina. Esperamos identificar los aspectos mediante los cuales dichas advocaciones vinculan el espacio y los objetos votivos con la historia regional y la vivencia personal, así como registrar las posibles similitudes entre la sensorialidad religiosa medieval y la más cercana a nosotros en tiempo y espacio.



## 2. Devociones a María en la pampa argentina: la Virgen de los Pañuelos y Santa María de La Pampa

### *La Gruta de los Pañuelos (Provincia de Buenos Aires)*

La Gruta de los Pañuelos,<sup>1</sup> ubicada bajo un enorme alero de piedra, a 150 metros sobre el nivel del mar, conforma, en medio de la naturaleza, una especie de oratorio que surgió de forma casi espontánea. Una gruta escondida entre los pinos y los eucaliptos se transformó en un rincón de fe, al que llega ingente número de peregrinos a depositar una ofrenda poco habitual: un pañuelo. Cada nuevo pañuelo es anudado a los otros que ya se hallan en la gruta. De esa manera, componen una cadena interminable de paños que se entrelazan unos con otros y con los pedidos que formulan ante una imagen de la Virgen de Luján, patrona de la República Argentina. Se trata hoy de un lugar de devoción muy activo al que gran cantidad de personas se acerca a rezar y a solicitar gracias porque creen que “la virgencita” escucha, especialmente a quienes ruegan por un hijo, milagro que ella concede.

La leyenda nació hacia 1948, cuando una pareja de inmigrantes italianos colocó sobre el pedestal natural una imagen de la Virgen. Esos esposos no tenían flores para ofrendar, por ello dejaron ante la Inmaculada sus pañuelos atados, como símbolo de la unión espiritual de sus cuerpos. De rodillas, en la enorme soledad y el silencio místico del lugar, rezaron por un hijo, que hasta el momento no habían podido tener y que tal vez no tendrían si la Virgen no les otorgaba una oportunidad, dada la avanzada edad de ambos. La plegaria, en acople con la posición corporal suplicante, es una práctica religiosa habitual pero, realizada en un lugar especial, se convierte en un gesto trascendente y de gran eficacia para los creyentes.

El matrimonio se retiró de la gruta con una enorme fe y al cabo de cuatro meses volvió y de rodillas agradeció a la Virgen, porque la esposa estaba embarazada y ambos sabían que había ocurrido un prodigio. La hermenéutica del milagro en este punto se torna compleja a causa de la atribución: ¿qué fue lo que produjo el ansiado embarazo: la oración, la visita a la gruta, los pañuelos con carácter de exvoto, la intervención celestial, la mediación de la Virgen María? Ante la imposibilidad de determinar una razón indudable, todas las posibilidades se configuran como requisitos de la concesión milagrosa y, por ello, el culto mariano de la Gruta de los Pañuelos los implica en completitud: la peregrinación al lugar, la oración, la entrega de la ofrenda (el pañuelo) y la esperanza del contacto con lo trascendente. Y así, el paraje adquiere la dimensión de un santuario.

Los beneficiarios propagaron el milagro y regresaron en otras ocasiones a anudar más pañuelos, lo que contribuyó a difundir el fenómeno. En 1953, familiares de la pareja pintaron una imagen de la Virgen sobre la piedra del fondo de la gruta, tomando como modelo una estampita de la Virgen de Luján. De este modo, la figura de María se manifiesta como un objeto integrado en el ambiente y el milagro no se da como una aparición sino como una proximidad percibida en el espacio natural.

El prodigio comenzó a conocerse y cada vez más gente empezó a llevar sus pañuelos para pedir y agradecer, de modo tal que se socializó la instancia íntima primigenia del suceso, el que se puede calificar como una experiencia anecdótica, en el sentido etimológico del término *ἀνέκδοτος*, es decir inédita, pero que sirve para subrayar el carácter milagroso de la cercanía de María.

En julio de 1982, un grupo de peregrinos a caballo trasladó desde la ciudad de Luján la imagen que se venera en la actualidad en la Gruta, dentro de una caja de cristal para su protección. Se realizó una ceremonia con la presencia del obispo de Mar del Plata, Monseñor Rómulo García, quien celebró la primera misa y la bendijo. En el presente, la ermita depende de la Parroquia Nuestra Señora del Pilar

<sup>1</sup> La Gruta de los Pañuelos se encuentra en Sierra de los Padres, perteneciente al Partido de General Pueyrredón de la provincia de Buenos Aires, cuya cabecera es la ciudad de Mar del Plata, ubicada a 27 kilómetros de distancia. Esta serranía y la Laguna de los Padres deben sus nombres a la presencia de los jesuitas en la región desde mediados del siglo XVIII.

de Sierra de los Padres. Esta etapa de institucionalización del culto corresponde a la sacralización de aquella vivencia devocional que, en su origen, fue personal y luego social.

Considerable número de visitantes se ha ido acercando, con el paso del tiempo, a anudar sus pañuelos en la Gruta. Esas telas, que simbolizan incontables deseos, se han multiplicado hasta cubrir gran parte de las rocas con los tonos vivos del presente y los colores mustios de los paños más añosos. De esa manera, los pañuelos no solo representan pedidos individuales sino también una cadena de oración y fe, como la que forman las manos que los creyentes se toman al orar en comunidad en la iglesia



Imagen 1: Gruta de la Virgen de los Pañuelos. Foto de autoría propia, 2023.

El repertorio de peticiones también se ha ampliado con el devenir del tiempo, pues hoy la Gruta de los Pañuelos es un santuario de peregrinación donde los devotos ya no solo ruegan por la concepción de un hijo sino también por salud y bienestar, y, además de atar un pañuelo a las largas “cadenas” existentes, dejan otras variadas ofrendas a la Virgen: estampitas, placas y otros diferentes objetos materiales. En el lugar se percibe una atmósfera especial, incluso en el trayecto hacia él. A ello se suman la belleza natural del entorno, la vieja arboleda que lo enmarca y la cualidad de ser un magnífico punto panorámico. El conjunto resultante puede leerse como una clara intervención semiótica y simbólica del ambiente natural que favorece el encuentro del peregrino con lo sobrenatural, ya que ese lugar preciso le permite participar de una realidad diferente a la ordinaria y mundana.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> El cristianismo tiene una larga tradición de peregrinaciones, dirigidas tanto a sitios relevantes en la narrativa del Nuevo Testamento como a lugares asociados con las vidas de los santos o con milagros posteriores. Entre estos últimos sobresalen las apariciones de la Virgen María, registradas en profusos relatos a lo largo de la historia. El mayor número de narraciones corresponden a los siglos XIII y XIV. A partir del siglo XV la cantidad de textos que refieren visiones de la Virgen disminuye, descenso que continúa en los siglos siguientes. Si bien la tendencia se revierte en el siglo XX, la Iglesia no se ha pronunciado sobre la gran mayoría de los casos: de las nueve visitas sobrenaturales de esta época, dos se registraron en América, la aparición en Betania (Venezuela) y en San Nicolás (Argentina) (Orsi, 2022).

### ***Santa María de La Pampa (Provincia de La Pampa)***

En agosto de 1986, el entonces Obispo de Santa Rosa (La Pampa, Argentina), Monseñor Atilano Vidal, solicitó a la Comunidad de las Hermanas Carmelitas de la Arquidiócesis de Rosario (Santa Fe, Argentina) la fundación de un monasterio en la capital pampeana, el cual se puso bajo la protección de la Virgen María de la Pampa, advocación que expresa la presencia mariana en la zona en conjunción con los aspectos étnicos e históricos que la definen. El 20 de octubre de 1995, Santa María de la Pampa fue entronizada en la Cámara de Diputados Provincial y el 16 de octubre de 1998 (en aquel momento fiesta de La Pampa) se colocó la imagen de la “Virgen de la Pampa” en el atrio de la Catedral de Santa Rosa, fecha que quedó consagrada a honrar a la Santísima Virgen bajo este nuevo nombre. El 12 de noviembre de 2006 se consagró la primera capilla bajo el patrocinio de Santa María de La Pampa, templo que corresponde al Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas, ubicado en el noreste de la ciudad de Santa Rosa.



Imagen 2: Talla de Santa María de La Pampa entronizada en el atrio de la Catedral de Santa Rosa.  
Foto de autoría propia, 2023.

Como se advierte en la imagen, Santa María de La Pampa es una virgen sencilla: un pequeño pañuelo o velo de campesina cubre su cabeza y un poncho rústico, al estilo de los indios o los gauchos, envuelve su cuerpo, como símbolo de la calidez y el abrigo de su amor al hombre, representado en su santo hijo humanado, al que arropa entre sus brazos bajo esa prenda protectora. Su actitud corporal es la de una caminante y personifica la misión evangelizadora en La Pampa.

Según lo que declaran las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María en su blog [corazones.org](https://www.corazones.org), la aspiración de las carmelitas descalzas era “modelar una imagen que expresara plásticamente” el intenso amor de la Virgen a La Pampa y para ello esperaban “acoger los signos que María les fuera presentando, pues la inspiración tenían que recibirla de Ella” ([https://www.corazones.org/maria/pampa\\_maria.htm](https://www.corazones.org/maria/pampa_maria.htm)).



Esa figura debía contener los elementos culturales que caracterizan a la provincia de La Pampa, desde sus orígenes indígenas hasta la actualidad. Por ello, el motivo del poncho que viste Santa María de La Pampa es la variante local elegida para identificarla, en lugar del manto tradicional de la Virgen. Ese ropaje rústico tiene la connotación metafórica del abrazo que cobija a todos y abraza con el calor del amor. Pese a la sensación de candidez y simpleza que inspira el atavío, la idea de protección y amparo ecuménico que sugiere el uso del poncho no se aparta del valor que la tradición medieval adjudica al amor de María, el cual se expresa con énfasis en los siglos de la Alta Edad Media a través de la imagen del manto protector, muy presente en la iconografía gótica, y la del árbol frondoso, símbolo de María y, por extensión, de la Iglesia, que cubre y salvaguarda a los cristianos que se acogen bajo su sombra: de hecho, el vergel medieval, entendido como lugar cultivado con árboles, fue una analogía literaria y pictórica de uso frecuente para representar retóricamente y sensorialmente el amor y amparo que ofrece la Madre de Dios (Miranda y Rodríguez, 2022b y 2023).

Ese anclaje en la tradición medieval de la condición protectora de María se explica también por datos históricos. En efecto, en el lapso que corresponde al obispado de Atilano Vidal (1985-1991) y al de Reinaldo Fidel Brédice (1991-2008), se registra en La Pampa una proliferación de diversos cultos que amenazó la hegemonía del credo católico. Si bien la Iglesia no perdió el monopolio en el campo de la fe, nuevas denominaciones religiosas, principalmente grupos evangélicos y pentecostales, incidieron con bastante fuerza en la religiosidad de los sectores populares (Rodríguez, Asquini y Funkner, 2011). Se comprende, entonces, la necesidad y el impulso, desde la jerarquía eclesiástica, por ofrecer a la feligresía una devoción local, representativa de los grupos sociales humildes y menos favorecidos, además de los asociados más tradicionalmente con la configuración histórica de la población de la provincia de La Pampa. La promoción del culto a Santa María de La Pampa también contó con el apoyo institucional de la esfera política, vínculo manifestado por su entronización en la Legislatura de la provincia y el hecho de que la peregrinación a pie desde la Catedral hasta el Monasterio de las Hermanas Carmelitas sea organizada cada año en forma conjunta por la Municipalidad y por la Diócesis de Santa Rosa.

La inspiración simbólica de la Virgen a las carmelitas para dar efecto a la nueva advocación se confirma por un milagro ocurrido a fines del siglo XIX, época en que los indígenas poblaban la región que hoy ocupa la provincia de La Pampa. El misionero lazarista Jorge Salvaire, que tenía a su cargo la capilla de la Virgen de Luján, en la ciudad del mismo nombre, llegó a la zona de la actual localidad pampeana de Macachín, en el centro-este de la provincia y distante unos 30 km de la provincia de Buenos Aires, para negociar la liberación de unas cautivas. Los nativos recelaron del sacerdote, por considerarlo un espía y portador de epidemia, y también lo hicieron prisionero. Mientras estaba atado a un árbol y veía a sus captores debatir sobre su destino, Salvaire prometió a la Virgen de Luján que fundaría un santuario si lo dejaban con vida y en libertad. En ese preciso momento llegó al parlamento el cacique Bernardo Namuncurá, que lo reconoció ya que el sacerdote le había salvado la vida una vez, en un suceso trágico. Sin dudar, se quitó el poncho y lo arrojó sobre el misionero, gesto que sus congéneres interpretaron con claridad: el cacique lo había puesto bajo su protección y, gracias a ese poncho salvador, Salvaire recuperó su libertad y preservó su vida.<sup>3</sup> En cumplimiento de su promesa, el sacerdote erigió el Santuario Nacional de los Argentinos, es decir la Basílica de Luján.

### 3. Mitemas medievales y milagros locales

El milagro anterior, narrado por el mismo Salvaire en *Historia de Nuestra Señora de Luján* (1885), y el milagro de la Gruta de los Pañuelos contienen la mayoría de los mitemas, es decir las unidades mínimas de sentido, de los milagros medievales:

<sup>3</sup> El poncho entre los indígenas pampeanos tenía un significado que sobrepasaba lo material dado que su uso y su ofrenda a otros conllevaban una fuerte carga sentimental (Ferrari, Alvarellos, Lell y Miranda, 2024), como demuestra el episodio milagroso narrado.

- el acontecimiento ocurre en el momento oportuno, para favorecer a los devotos de la Virgen;
- el milagro entraña, principalmente, la protección del devoto o la concesión de la gracia que pide;
- los beneficiarios se encuentran en una posición de inferioridad: excluidos de los mandatos sociales respecto de la familia en un caso, y cautivo de los aborígenes, en el otro;
- si bien no se indican signos extraordinarios de la naturaleza que releven la intervención milagrosa, la particular fisonomía de la gruta y el carácter inhóspito del “desierto” pampeano donde ocurren sendos milagros constituyen *per se* ámbitos naturales insólitos;
- los pañuelos y el poncho son los objetos materiales inanimados que adquieren vitalidad, más que nada simbólica, y se convierten en elementos de gracia y salvación;
- los pañuelos y el poncho expresan la dinámica corporal pues, en tanto tecnologías del cuerpo,<sup>4</sup> intervienen en la experiencia milagrosa, como los exvotos medievales, y al mismo tiempo son indicios de la posición de los devotos respecto de la divinidad, a la que acceden por su intermedio. En efecto, se aprecia un doble sistema de representaciones: si la Virgen representa a Dios y es su mediadora, las prendas representan a los creyentes y los “conducen” al encuentro con la merced sobrenatural.
- la promesa a estas vírgenes locales y su observancia se relacionan con la Virgen de Luján.<sup>5</sup> Así, ambos acontecimientos milagrosos permiten integrar la historia regional en la historia nacional y la devoción geo-situada en el marco institucional y general de la Iglesia.

Al emparentar a la Virgen de los Pañuelos y a Santa María de La Pampa con la Virgen de Luján, estos cultos aprovecharon el sustrato religioso y la tradición cultural de la última para instituir a las primeras. No es algo muy distinto de lo que hizo el cristianismo en sus orígenes al presentarse como continuación de la tradición hebrea y valerse de su bagaje histórico y filosófico para sentar las bases del nuevo credo.

La Virgen María ha llegado sin duda a ocupar un lugar central en el mundo católico a pesar de que su rastro histórico está apenas registrado en algunas pocas fuentes.<sup>6</sup> El fervor mariano y la fe en su condición milagrosa han definido gran parte de la espiritualidad de la cultura occidental, y la piedad religiosa que concita desde la Edad Media a nuestros días no deja de renovarse. Si bien la Iglesia no admite su adoración, su posición ostenta un nivel más alto que el resto de los santos y por ello su veneración se considera superior o hiperdulía. Así, “la Virgen se integra en una línea de continuidad con Dios y se le reconoce en los hechos atributos divinos mucho más allá de lo prescrito teológicamente” (Mauro, 2021b: p. 17): esta supereminencia de María sobre todas las demás creaturas, tanto mortales

4 Con la acepción de tecnología del cuerpo aludimos a que la prenda es una suerte de prolongación del cuerpo de quien la usa y de la cual es muy difícil disociarlo. El pañuelo y el poncho constituyen un espacio objetual, con un correlato en el mundo físico, que coopera en la representación de la persona y su ámbito geográfico y, por lo tanto, incluye aspectos emotivos, sensoriales y sociales. Asimismo, es un elemento diegético, en tanto su participación en el relato permite el avance de la historia y la resolución del conflicto de la historia.

5 Ciertamente, el hecho de que los milagros que nos ocupan ratifiquen la devoción a la Virgen de Luján no es un dato menor porque este culto está asociado hoy a la identidad nacional argentina: tuvo difusión en la época colonial hasta la reforma eclesiástica de 1822, período en que el fervor era doméstico o privado, sumado al hecho de que la patrona de la independencia, desde 1816, era Santa Rosa de Lima. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX la devoción lujanense encontró las condiciones políticas y eclesiásticas que favorecieron su auge, el cual contó con un gran defensor en la persona de Salvaire. El prodigio por él experimentado en la expedición a la frontera –que significó una fuerte promoción a su hasta entonces modesto desarrollo–, el ambiente rural en el que nació y se propagó la veneración y el florecimiento del criollismo y el tradicionalismo y su propagación durante el siglo XX confirieron a la Virgen de Luján un enorme potencial simbólico que le permitió llegar a convertirse en el emblema religioso nacional (Di Stefano y Mauro, 2021).

6 La mención más antigua de María se encuentra en la Epístola a los Gálatas, en la que el apóstol Pablo afirma escuetamente que Jesús había “nacido de mujer” (Gal 4, 4), lo cual no genera dudas acerca de su validez histórica. Los Evangelios tampoco son prodigios en referencias a la Virgen: en Marcos se la nombra una vez y en Juan, en dos ocasiones. Los Hechos de los Apóstoles la describen en oración con los discípulos de Jesús en Jerusalén luego de la Ascensión a los cielos. Los testimonios sobre María en los primeros escritos cristianos se concentran en los relatos de Mateo y de Lucas acerca de la infancia de Jesús, los que factiblemente sean añadidos tardíos a los Evangelios, redactados más de ochenta años después de ocurridos los acontecimientos que exponen (Warner, 1991).



como angélicas, es una de las razones mariológicas, asentada en numerosas obras patrísticas y teológicas de la Tardoantigüedad y del Medioevo, que ha favorecido su exaltación como modelo supremo e inimitable de virtudes humanas, espirituales y morales (Salvador González, 2013), las que no están ausentes en la figuración mariana de las advocaciones bajo análisis en estas páginas.

Asimismo, y como consecuencia de la preeminencia antes indicada, la Virgen posee como rasgo distintivo una superioridad sobre el resto de las mujeres. En efecto, en tanto arquetipo eximio de la femineidad gracias a su condición de madre de Dios, siempre casta e incorrupta, ella se constituye en la más bendita y bienaventurada de todas las mujeres. Dichas excelsitud entre sus congéneres y maternidad divina también se insinúan en la configuración de la Virgen de los Pañuelos y de Santa María de La Pampa: en la primera, porque se concede la fecundidad a las parejas que desean y no pueden concebir un hijo<sup>7</sup> y, en la segunda, porque su postura corporal y atavío, como ya hemos dicho, representa el amor y cobijo a su santo hijo y a la humanidad toda.

De tales condiciones superiores procede además la tercera índole de María que define su santidad. Se trata de su absoluta eficacia mediadora, que es consecuencia de su virginal maternidad beatífica y de su rol en la redención del género humano a través de su propio hijo (Salvador González, 2013), aspectos que también están presentes en la Virgen de los Pañuelos y en Santa María de La Pampa y la tradición milagrosa en la que abrevan.

Esa consagración extrema de María por vía popular esclarece, en gran medida, el éxito de su devoción y la proliferación de advocaciones a lo largo de la historia. Pero ese impulso de las devociones marianas también se explica por el hecho de que la veneración a María es capaz de “metabolizar con particular eficiencia lo global y lo local” (Mauro, 2021b: p. 17). De manera semejante a las estrategias del cristianismo de los primeros tiempos para lograr su difusión y universalización (Alesso, 2013) y al pensamiento de los jesuitas del siglo XVI respecto de las posibilidades de expansión mundial del dogma cristiano (Mauro, 2021b), las prácticas religiosas exitosas son aquellas que enlazan de forma permanente y arraigan la fe mediante la apropiación de ciertos componentes de las culturas locales (Casanova, 2020).

Muchos son los elementos que atestiguan la vigencia de esa figura universal y a la vez local, pero destacaremos a continuación solo dos de ellos: por un lado, la naturaleza milagrosa de María, que determina su fisonomía desde las épocas más remotas hasta los tiempos actuales; y, por otro, el carácter deíctico y, en muchos casos fundacional, que tiene su adscripción a un lugar determinado.

Las definiciones corrientes y actuales de milagro no alcanzan a revelar con claridad y exactitud a qué alude ese tipo de sucesos (Orsi, 2022), por eso resulta más satisfactorio recurrir a las perspectivas histórica y literaria, referidas a la Edad Media, para procurar puntualizar el alcance del término, puesto que la narrativa milagrosa ha actuado con gran fuerza en el entramado social de aquel largo período, al modelar tanto las condiciones profanas como las espirituales de la vida de las comunidades, y ha configurado una malla semántica con pervivencia ininterrumpida pese al paso de las centurias, como demuestran los mitemas antes detallados. Con gran frecuencia, solo gracias a los relatos de milagros los estudiosos tenemos acceso al sistema doctrinario, a las representaciones de lo místico, a los ritos, a las concepciones de lo sobrenatural y lo sagrado, a las aspiraciones y al imaginario de una determinada sociedad (Weddle, 2010).

La noción de milagro acoge, para la teología cristiana, todo aquel acontecimiento insólito, excepcional, cuya posibilidad de realización supera a cualquier ente de la Creación y es obra inequívoca, por ende, de la divinidad (Rodríguez, 2012).

<sup>7</sup> Es oportuno recordar que, según el episodio bíblico de la Visitación (Luc 1, 39-56), María, ya encinta, visitó a su prima Isabel: esta era una mujer longeva y estéril pero, por acción milagrosa, estaba embarazada de quien sería Juan el Bautista, y fue la que afirmó, cuando María puso las manos sobre su vientre, que Dios la había bendecido entre todas las mujeres (Luc 1, 42).

En ese marco conceptual, el milagro como fenómeno forma parte del imaginario de los *mirabilia*, que implica una diferenciación entre el mundo cotidiano, ordinario, y el sobrenatural o extraordinario.

Sin embargo, esta división en dos dimensiones diferentes de la estructura imaginaria, que admite rupturas en el espacio y en el tiempo y que, para la mirada contemporánea, contrapone un mundo “real” o verosímil, reconocible como racional, a otro “ficticio” o que desborda los moldes de la racionalidad, no se registra de igual modo desde la perspectiva de los hombres medievales. En la Edad Media, no existía una separación nítida y rígida entre lo “real” o cotidiano y lo maravilloso (Le Goff, 1986), pues ambos universos tenían una frontera porosa que permitía que figuras, hoy concebidas como portentosas, ingresaran al plano de lo “real”: la idea de *mirabilia* no implicaba la de *incredibilia*.

Y, precisamente, en la posibilidad de creer se asienta la concepción de milagro. La creencia en la viabilidad de lo inaudito valida un acontecimiento como milagroso, y desestima cualquier hipótesis de mentira o de error, ya que la vida diaria proporciona el elemento legitimador de ese hecho inusual, pues los milagros ocurren en ambientes cotidianos. Por eso, también, los milagros ofrecen a los devotos la oportunidad de emular al protagonista humano del caso, una persona común con la que cualquiera puede sentirse identificado, cuya acción, oración y amor garantizan la atención y el favor por parte de la deidad o ser santo al que acude (Rodríguez, 2012).

Los milagros en los que interviene la Virgen María constituyen un verdadero ciclo a lo largo de configuración de la devoción mariana durante la Edad Media, proceso que no estuvo exento de álgidos debates teológicos en los que terciaron también los elementos del folklore y la literatura religiosa no canónica.

La Virgen, como refieren las numerosas colecciones de narraciones medievales de sus milagros, acostumbra rescatar a hombres, mujeres y niños de sus infortunios personales, salvarlos de sus desventuras, restituirles la gracia divina si la han perdido y volverlos a la vida si han muerto en pecado o injustamente. El aspecto íntimo que releva la proximidad de María con sus devotos se advierte también en sus apariciones, encuentros y visiones que han robustecido su veneración con el correr de los siglos por su carácter predictivo y/o milagroso.

Desde el punto de vista literario, tampoco es sencillo definir el género del milagro. González (2013) se ocupa del problema de la adscripción del relato milagroso a las formas discursivas más difundidas de la Edad Media y explica, a partir de un exhaustivo examen de posturas críticas, que los investigadores, por un lado, se han inclinado a considerarlo parte del *exemplum* y, por otro, lo han relacionado con el *laus*, aunque reconoce también que gran parte de los autores admiten la mixtura entre ambos géneros. Por su parte, respalda el carácter fundamentalmente laudatorio del milagro mariano pero conviene en que, subordinado a él, se registra una dosis de ejemplaridad y didactismo que habilita la lectura moral.

Esa condición genérica explica que en la literatura miraculosa mariana, en general, María sea protagonista más del hecho milagroso que de la peripecia narrativa, aunque esta requiere de su participación. Además, el protagonismo de la Virgen resta centralidad a la persona humana que interviene en la historia: el beneficiario del milagro es apenas un simple mortal, figura pasiva respecto de la acción primordial que queda a cargo de la Virgen. Por ello la difusión de los milagros no solo contribuye a afianzar la devoción y el culto a María sino que también vehiculiza las representaciones que la Iglesia promueve, como institución, en torno a la religiosidad.<sup>8</sup>

8 La religiosidad es una forma interior de la experiencia humana y, por tanto, precede a la religión, que constituye una “historización [...], una transposición empírica, una concreción en el plano organizativo mediante las diversas modalidades de iglesia, secta, denominación y movimiento” (Cipriani, 2004: p. 125).

La consagración de la Virgen a determinados lugares (una iglesia, un santuario, un sepulcro, una ciudad o un paraje natural) la inscribe de manera próxima y sensible<sup>9</sup> en una determinada comunidad, lo cual acopla dos movimientos nemónicos en apariencia contradictorios: por un lado, asegura una distancia o diferencia con respecto a la tradición devocional y, por otro, gracias a esa distinción debida a lo específico, la comunidad logra constituirse como una representación o testimonio de ese mismo pasado. Así, bajo “las especies de una excepción y de una desviación (es decir, por la metáfora de un caso particular) [...] crea una libertad relativa al tiempo cotidiano, colectivo o individual, pero todo se reduce a un no-lugar” porque más “que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esa ‘artesanía’; más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa” (De Certeau, 2006: pp. 262-263).<sup>10</sup>

#### 4. *Sensorium* sacro y *sensorium* devocional

En nuestras indagaciones más recientes hemos planteado la posibilidad de reconocer, en diversas prácticas piadosas relacionadas con cuerpos, sentidos y objetos, un *sensorium* devocional mariano medieval y hemos subrayado la importancia de la cercanía sensible de María en ellas, puesto que hacen de ella la Madre del género humano no solamente por razones dogmáticas o teológicas sino, primordialmente, por su proximidad corporal, sensorial, emocional y afectiva para contener a los creyentes y ser el canal de todas las gracias.

Diversos tópicos religiosos en la Edad Media, en general, y la devoción a María, en particular, han sido con frecuencia foco de nuestras investigaciones, primero desde la perspectiva de la Historia religiosa y desde el análisis discursivo y literario y, en los últimos años, enmarcadas en la Historia sensorial y, de modo más específico, en la Sensología.

La Historia sensorial ofrece una perspectiva holística en el abordaje histórico, dado que valoriza la intervención de los sentidos, en su conjunto y en sus interrelaciones, en la construcción social y cultural, al ocuparse de explicar la relevancia que las clasificaciones de los sentidos y las jerarquías sensoriales, por ejemplo, tienen en la configuración del mundo en el pasado según la percepción de los sujetos. Por su parte, la Sensología es un proceso analítico que procura identificar, en el marco de un *sensorium*, factores y elementos cultural e históricamente delimitados, a menudo poco explorados, que crearon significado en la compleja malla de percepciones continuas e interconectadas de los individuos y sus múltiples relaciones con las emociones.

La idea de *sensorium* a partir de la década de 1960 permitió comprender el modo en que los desarrollos en las ciencias naturales y la aparición de los novedosos medios de comunicación y de las nuevas formas económicas promueven una profunda transformación de la percepción sensorial, en términos culturales, ya que operan mediante diversas relaciones entre y respecto de los distintos sentidos (Howes, 1991). Es por ello que el *sensorium* tiene un sentido natural, social e integral (Howes, 2024) y constituye por ende una formación histórica (Ortúzar Escudero, 2022; Smith, 2021; Howes, 2023).

Para Ong (1991) el concepto de *sensorium* describe todo el aparato sensorial como un complejo operacional, lo que posibilita pensar en las diferencias entre culturas como diferencias en el *sensorium*,

9 El concepto de proximidad sensible proviene de la teoría sociológica de Simmel (2014 y 2017), quien postula que la concepción del espacio y su materialidad no están desvinculadas del tiempo: el lugar repercute significativamente sobre la continuidad diacrónica de las comunidades ya que es el sustrato estable que asegura la autopreservación de los grupos, más allá de la constante mutación de integrantes. Asimismo, ciertos objetos –entre ellos los que integran la esfera religiosa– actúan como símbolos de cohesión al objetivar los lazos del grupo mediante la articulación del cuerpo, las emociones y los sentidos. Por ello, en el recuerdo, como instancia de la memoria cultural, el tiempo y los objetos simbólicos se funden con el lugar a través de las vivencias afectivas de los sujetos en relación, es decir a través de la proximidad sensible.

10 En este sentido, cuando el autor habla de un no-lugar se refiere a un lugar interior, un dominio espiritual que supone una trascendencia y organiza la edificación de una comunidad mediante símbolos, más allá de la ubicación espacial puntual del culto.

debido a que su organización está determinada significativamente por la cultura, que al mismo tiempo la configura.

Por ello, prestar atención al *sensorium* implica dar cuenta de un modelo sensorial, el cual abarca las asociaciones, conscientes e inconscientes, entre las percepciones y los significados que actúan en el entramado social mediante las relaciones de unos individuos con otros, paradigma que los pensadores medievales intuían dado que conceptualizaban el *sensorium* a través de la articulación de tres taxonomías principales: los sentidos externos o físicos, los sentidos espirituales y los sentidos internos (Newhauser, 2014).

En referencia al ámbito que nos interesa puntualmente, Palazzo (2014) ha subrayado la relevancia de la experiencia sensorial en la liturgia, por su papel en la conformación de los sentidos como resultado de la relevancia en el Medioevo de la Iglesia y sus ritos. En una línea de análisis similar, Lohfert Jørgensen (2015a y 2015b) postula la existencia de un *hagiosensorium* para calificar el esquema medieval de la percepción, según el cual el mundo esencialmente sacramental de los cristianos modela la interacción de los sentidos –y, en consecuencia, la de estos con los seres y objetos– y propicia una manifestación de lo espiritual en lo concreto o corporal. Este *sensorium* es, en rigor, sacralizante, en tanto instituye lo sagrado, con carácter universal y funcional, en las distintas esferas de la vida de los europeos medievales, ya sea en el arte litúrgico, en las pinturas de los templos y en la confección de los textos, ya sea en el fervor devocional que, como expresión de la fe, se revela en muchas otras formas de experiencia religiosa.

A partir de este sustrato teórico, delineado en la breve explicación anterior, hemos aportado al estudio y discusión sobre la sensorialidad religiosa medieval el concepto de *sensorium* devocional, que se relaciona con la vitalidad y multiplicidad del *sensorium* de la Edad Media y es índice, en el muestreo que hemos examinado, de jerarquías sensoriales versátiles y complejas, a las que hemos sumado el impacto significativo de la naturaleza –a través de los contactos del hombre con los animales, las plantas y los minerales– y de los exvotos –es decir, los objetos transformados en ofrendas votivas– (Rodríguez y Miranda, 2023a, 2023b, 2024a y 2024b; Miranda y Rodríguez, 2022a, 2022b, 2023 y 2024). El común denominador en los casos analizados es que la materialidad de los elementos del *sensorium* devocional actúa con gran eficacia en la determinación social e institucional de revelaciones sensoriales que tienen su génesis en experiencias individuales y/o puntuales. Asimismo, con ese mismo instrumento conceptual, complementado con las aportaciones de otros enfoques teóricos, hemos podido realizar los estudios de caso sobre la pervivencia del *sensorium* devocional medieval en las prácticas religiosas contemporáneas en la Argentina que nos ocupan en este artículo.

En los casos analizados hemos constatado que, si bien el *sensorium* sacro y el *sensorium* devocional revelan contenidos afines o comunes, su configuración es inversa: el primero procede jerárquicamente desde “arriba hacia abajo”, pues la Iglesia, los funcionarios eclesiásticos, las autoridades jurídicas y políticas lo instituyen en el grupo social a través de textos normativos, prácticas regladas y controles; y el segundo, por su parte, se dispone desde “abajo hacia arriba”, en tanto es el mismo devoto quien consuma una práctica, encuadrada en una experiencia personal, que ingresará a la ortodoxia mediante textos diversos, de circulación más popular, que registrarán la vivencia a través de formas discursivas determinadas. Así sostenemos que para que exista el *sensorium* sacralizante o *hagiosensorium* es necesario que previamente tenga lugar un *sensorium* devocional, el que pasará a integrar la vida institucional cristiana ajustado a las exigencias del dogma, aunque sin abandonar las connotaciones distintivas que le impone la religiosidad que le dio origen. A partir de esta distinción, adscribimos la peregrinación a la Gruta de los Pañuelos y el fervor piadoso a ella asociado con el *sensorium* devocional, mientras que entendemos el fenómeno religioso de Santa María de La Pampa como un *sensorium* sacralizante.



## 5. La Gruta de los Pañuelos como ejemplo de *sensorium* devocional

La Gruta de los Pañuelos se manifiesta como el lugar significativo que, a partir de su plasmación como espacio sagrado, genera renovados lazos de los devotos con el entorno natural y social, a través de los pañuelos, símbolo de la unidad entre Dios –expresado en la imagen de la Virgen María del lugar y en la acción salvífica de su intervención– y los hombres –que encuentran un modelo en el matrimonio italiano que originó el culto–.

Ciertamente, la interrelación con lo sobrenatural de quienes piden el milagro o agradecen por él parece conducida sensorialmente por el espacio sagrado, en el que la devoción se expresa con modalidades corporales específicas (actitud de escucha y expectación, movimientos lentos, silencios profundos o articulación contundente) y contactos materializados. En tal sentido, el pañuelo y otros objetos que suelen dejar los visitantes cumplen la función de un exvoto, ofrenda que es indicio de una comunidad de sentido en torno a la relación entre los objetos y los seres que los usan, y que subraya la valoración de lo corporal en el camino hacia la experiencia espiritual que representan la promesa y la oración.

La promesa es un acto de habla performativo, es decir que no afirma ni niega nada sino que expresa una determinada intención, a través de la petición, que debe realizarse en las situaciones comunicativas apropiadas: en el hecho devocional que nos ocupa, tales circunstancias exigen un contexto milagroso o piadoso, un rogador devoto y un destinatario divino o sagrado. Si se dan esas condiciones, el acto estrictamente lingüístico de prometer nunca será un fracaso; pero el cumplimiento de la promesa depende de los infortunios que pudieran afectarlo, como por ejemplo la falta de verdadera voluntad de cumplir lo prometido o implorar a quien no tiene potestad de otorgar la gracia solicitada, nada de lo cual se ajusta a nuestro caso. No obstante, la concesión del milagro no solo está supeditada a la promesa sino también a la eficacia de la oración que, si bien se convierte en coral por la copresencia de los peregrinos en la gruta y por el simbolismo de los pañuelos anudados, no deja de ser una experiencia individual: de ahí que la vivencia de lo milagroso sea más íntima que social. Y, además, es individual porque los favores son otorgados a cada particular que los solicita, no a la comunidad como conjunto.

Las oraciones son atendidas y los milagros son concedidos... o tal vez no: en general se conocen las historias de milagros personales logrados pero es muy difícil identificar oraciones sin respuestas y milagros no realizados. En realidad, el sentido performativo del tándem oración y promesa instaura un acontecimiento imaginario más que un suceso histórico porque, justamente, provoca una suerte de estado en trance que es personal pese a que, ante y entre un público, se repita y se ejecute “una determinada partitura de gestos, sonidos y movimientos” (Garbatzky, 2024: p. 401) acordados previamente. Es así que el milagro crea un complejo esquema temporal en modo subjuntivo, o sea hipotético y eventual, cuyo efecto final construye lo representado como pasado, lo cual explica que con frecuencia se verifique un mecanismo de “encaje retroactivo” mediante el que los resultados no esperados o ambiguos son interpretados como favorables de acuerdo con el contexto escogido por el intérprete.<sup>11</sup>

De todos modos, la experiencia del milagro solo puede ser conocida por otros que no sean el receptor de la gracia mediante ocurrencias materiales. Indudablemente, la literatura ha permitido el acceso a los casos que revisten importancia histórica, pero los pequeños milagros vividos por muchas personas solo resultan asequibles a través de las instancias materiales de agradecimiento que, más allá de estar destinadas a Dios, a la Virgen o los santos, son una muestra palpable para los demás

11 Orsi (2022) analiza esta cuestión a partir del ejemplo de los secretos de Fátima, los cuales, muchos años después de la aparición de la Virgen en 1917, fueron develados y concertados a hechos que efectivamente habían ocurrido: por medio del “encaje retroactivo” las afirmaciones contenidas en la predicción de Cova de Iria fueron usadas, “no para anticipar el futuro [...], sino [...] como símbolos de hechos ya consumados” (p.109).



creyentes de que el prodigio efectivamente ocurrió. Entre los recursos visibles para expresar gratitud se destacan las ofrendas votivas.

El exvoto se define por tres características principales: se exhibe en un lugar visible para que se conozca el milagro que representa, mantiene un vínculo con quien recibe el favor y con el acto que le da origen y traduce un deseo de perduración, de mensaje del poder portentoso de su figura (Rodríguez Becerra, 1989). De ahí que el uso del exvoto exprese un comportamiento religioso que acerca al devoto y a la divinidad, proximidad que implica el reconocimiento de la inferioridad humana y de la omnipotencia de Dios, la Virgen y los santos.

En atención a ello, vale la pena recordar las consideraciones de Latour (2007), quien ha cuestionado la miopía occidental moderna para desconocer la agencia del mundo natural y la del de los artefactos, las que puestas en diálogo con la tradición mariana permiten abordar el hecho religioso más allá de sus fundamentos, organización y sistema de creencias, para prestar mayor atención a la religiosidad vivida en la cotidianidad, es decir fuera de los recintos institucionalizados, y así explorar la relación que los creyentes guardan con los entes materiales que son o pueden ser soporte de lo sagrado y trascendente.

En tal sentido, en el caso bajo análisis, los fieles realizan su ascenso a las Sierras de los Padres en silencio, acompañados por los sonidos de la naturaleza propios del lugar, generalmente el viento, siempre presente en la zona, y el canto de las aves. Una vez frente a la imagen de la Inmaculada Virgen, se arrodillan, rezan de manera susurrante o en voz alta, como cuando el día de la peregrinación coincide con una festividad religiosa o con alguna celebración que allí ofrezca el sacerdote de la Iglesia cercana, desde donde parten procesiones. Por ejemplo, la fiesta de la Inmaculada Concepción, que celebra la concepción sin pecado de María, el 8 de diciembre, y la fiesta de la Natividad de María, conmemorada el 8 de septiembre, son ocasiones en que las misas se acompañan con desfiles, fuegos artificiales, procesiones, comida y actividades culturales en honor de la Virgen María. Estas festividades implican celebraciones estentóreas, dado que las familias pasan parte del día en la gruta y en las sierras, compartiendo cánticos y música –tanto religiosos como profanos–, así como alimentos, bebidas y juegos que transforman el encuentro religioso en un momento de confluencia social y de reafirmación de identidades compartidas. En todas estas situaciones, los pañuelos de colores y tamaños diversos amparan la fe de los creyentes, que anudan sus ofrendas ante el altar, de rodillas y rezando el Ave María y el Padrenuestro.

## 6. Santa María de La Pampa como expresión del *sensorium* sacralizante

La crónica del surgimiento de la advocación de Santa María de La Pampa, su relevancia para la fundación del Monasterio de las Hermanas Carmelitas Descalzas de Santa Rosa y la instauración de un culto vinculado con la historia y la institucionalidad de la provincia de La Pampa desnuda el interés de un centro cultural y religioso por instalar una devoción popular que concite la sensorialidad y emotividad de la tradición mariana, que tanto fervor ha tenido en la Edad Media y tanta influencia ha ejercido en la vida católica argentina. Advertimos en ello un *hagiosensorium*, en los términos en que lo hemos explicado antes: una modelización sensorial que condiciona la percepción de la realidad a partir de la sacralización de la experiencia cotidiana entre las personas, entre ellas y el espacio y entre ellas y los órdenes religiosos y políticos dominantes de las comunidades. Se trata, sin duda, de un movimiento instaurado desde las esferas de poder hacia las demás capas sociales.

Así entendida la cuestión, se constata también la falta de un *sensorium* devocional, es decir de una vivencia íntima y personal de la religiosidad que motive el ánimo de los devotos y que configure, por tanto, una comunión emocional y sensorial de los creyentes con el objeto de la fe, en este caso la Virgen María. Ningún culto se consolida solo por la vía del *hagiosensorium*, es decir por la decisión y

acción de los estratos sociales y religiosos dominantes: sin una experiencia sensorial y emocional que haya brotado de la propia feligresía, la entronización de esta Virgen local tiene el carácter de un ceremonial pero no el de una vivencia. Y, por esa razón, aun cuando el *sensorium* sacro haya recuperado elementos históricos y culturales distintivos de la provincia de la Pampa junto a los motivos medievales religiosos más tradicionales, la devoción está condenada al fracaso, en términos de religiosidad.

Efectivamente, esta circunstancia ha atentado contra el resultado esperado, es decir el afianzamiento de una devoción representativa del espacio y la espiritualidad local, que fortalezca además la potencia de la Iglesia en un contexto de creciente ateísmo y prácticas piadosas no católicas (Miranda y Rodríguez, 2024). De hecho, la carencia del *sensorium* devocional en torno a Santa María de La Pampa ha impedido que la feligresía pampeana se vuelque a su culto en desmedro de los dedicados a otros nombres de la Virgen, no estrictamente territoriales, como por ejemplo María Auxiliadora, cuya congregación está presente en la región desde 1896, en el marco de la misión evangelizadora de la Patagonia emprendida luego de la llamada Conquista del Desierto, y que siempre ha tenido centralidad en la provincia con la presencia de monumentos, santuarios, capillas, ermitas, colegios, altares y cofradías y la realización de festividades, procesiones y peregrinaciones de grandes dimensiones (Rodríguez y Funkner, 2021).

## 7. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos ofrecido un breve panorama de los vínculos entre espacio, cuerpos y sentidos para contribuir al conocimiento del *sensorium* medieval y su pervivencia a lo largo del tiempo. Hemos partido de las ópticas más globales, que relacionan este constructo con las reflexiones fenomenológicas, sus proyecciones y reapropiaciones posteriores, hasta la actualidad, para proponer el estudio microhistórico de dos instancias de devoción en particular, la Gruta de los Pañuelos y Santa María de La Pampa.

Los pañuelos que los fieles dejan anudados unos a otros en la gruta y en las ramas de los árboles cercanos en las Sierras de los Padres, en un caso, y el pañuelo y el poncho que identifican a la Virgen pampeana, en el otro, se encuentran cargados de sensorialidad y emotividad, aunque ambos *sensoria* expresen condiciones vivenciales diferentes. De todos modos, el mundo natural y el mundo cultural coinciden en un ámbito de encuentro para celebrar corporalmente la presencia milagrosa de la Virgen, que acompaña con su proximidad sensible a los fieles: los reconforta ante el infortunio, los recoge en su regazo, los impulsa a seguir adelante y los anima para superar las adversidades, en pos de renovar el vínculo afectivo y sensorial en el plano religioso que no ha cesado de fortalecerse con el paso de los siglos.

El examen de los aspectos sensoriales y emocionales de la práctica piadosa empuja los límites de lo que podemos conocer especulativamente sobre la vivencia –tanto medieval como actual– al revelar cómo los espacios y los objetos contribuyen a dar forma a la experiencia humana y cómo, a su vez, la experiencia les imprime rasgos particulares (Griffiths y Starkey, 2018), en un evidente intercambio de efectos que tiene consecuencias en la calidad de la relación del devoto con la Virgen: la devoción tiende a volverse próxima, íntima, cercana, justamente porque se despliega en un lugar sagrado y entre objetos que están al alcance de todos. Sin embargo, cuando es instaurado sin el fundamento de un *sensorium* devocional primigenio el culto no logra traspasar los cotos de la religión ni consolidarse como religiosidad, como demuestra el ejemplo de la veneración a Santa María de La Pampa presentado.

En cualquier caso, ambas expresiones del *sensorium* mariano analizadas nos autorizan a reafirmar la importancia de las narraciones milagrosas como fundamento de la devoción a la Virgen, tal como ocurría en la Edad Media. El sintagma del milagro, hilvanado de mitemas persistentes en la dia-

cronía, se registra tanto en la Virgen de los Pañuelos como en Santa María de La Pampa, con la fuerza de una retícula significativa que habilita su engarce, a la vez, en otros nombres marianos y en la historia social, política y confesional de dos lugares de la Argentina. La dimensión sensorial que dimana de la secuencia propia del milagro, que supone un vínculo amoroso entre la Madre de Dios y sus devotos, en un caso, y un contexto sacralizado, en el otro, confiere a las prácticas religiosas aludidas una dinámica experiencial, espiritual y social particular que la religión ha tratado siempre de lograr y utilizar.

## 8. Referencias

- Alesso, Marta (Ed.) (2013). *Hermenéutica de los géneros: de la Antigüedad al cristianismo*. Buenos Aires: Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Benedicto XVI (2007). *Nican Mopohua*, citado en CELAM, *Documento de Aparecida*, Vº Conferencia. Santuario de Aparecida Brasil, 13 de mayo. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Casanova, José (2020). El catolicismo como agente globalizador no occidental. *Boletín de REDHISEL*, n. 2. <https://www.teseopress.com/debatesredhisel2/front-matter/92-2/>
- Cipriani, Roberto (2004). *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Di Stefano, Roberto y Diego Mauro (2021). La Virgen de Luján. Identidad nacional y prácticas devocionales. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 47-66). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Ferrari, Jorge Luis, Edith Esther Alvarellos, Helga María Lell y Lidia Raquel Miranda (2024). *Nueva Historia de La Pampa*. Santa Rosa: Ediciones Amerindia.
- Garbatzky, Irina (2024). Performance. En N. Golubov (Ed.). *Arte-factos para los estudios literarios* (pp. 395-407). México: UNAM.
- González, Javier Roberto (2013). *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Griffiths, Fiona y Kathryn Starke (Eds.) (2018). *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*. Berlín-Boston: Gruyter.
- Howes, David (1991). Introduction. En D. Howes (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience* (pp. 1-10). Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, David (2023). *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Howes, David (2024). *Sensorium. Contextualizing the Senses and Cognition in History and Across Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juan Pablo II (1987). *Carta Encíclica Redemptoris Mater*. Roma, 25 de marzo. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031987\\_redemptoris-mater.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html)
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Le Goff, Jaques (1986). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik (2015a). Sensorium. A Model for Medieval Perception. En H. H. Lohfert Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.). *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (pp. 24-71). Aarhus: Aarhus University Press.

- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik (2015b). Into the Saturated Sensorium. Introducing the Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages. En H. H. Lohfert Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.). *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (pp. 9-23). Aarhus: Aarhus University Press.
- Mallo, Silvia y Susana Aguirre. (Comps.) (2013). *Por la salvación eterna de los naturales. El rol de la Iglesia en la sujeción de los grupos indígenas entre 1550-1630*. Buenos Aires: SB Ediciones.
- Mauro, Diego (Coord.) (2021a). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Mauro, Diego (2021b). Historia(s) de las devociones marianas en Argentina. Siglos XIX-XXI. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 15-31). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2022a). Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (*Los Milagros de Guadalupe*, siglos XV y XVI). *Mirabilia Journal*, 35/2: pp. 232-263. <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-35-2022-2/article/sensationsand-traditions-discursive-configuration>
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2022b). Retórica e historia sensorial en la representación literaria del *hortus conclusus*. *Cuadernos Filosóficos, Segunda Época*, 19: pp. 1-27. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi19.168>
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2023). La sensorialidad de los vergeles medievales. *Antíteses*, v. 17, 32: pp. 216-246. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2023v16n32p216-246>
- Miranda, Lidia Raquel y Gerardo Fabián Rodríguez (2024). La configuración de un *sensorium* sacro y devocional mariano medieval y su pervivencia en las prácticas religiosas locales a Santa María de La Pampa (Provincia de La Pampa, Argentina). *Notandum*, 27. e71235. <https://doi.org/10.4025/notandum.vi62.71235>
- Newhauser, Richard (2014). Introduction. The Sensual Middle Ages. En R. Newhauser (Ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 1-22). Londres: Bloomsbury.
- Ong, Walter (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 25-30). Toronto: University of Toronto Press.
- Orsi, Carlos (2022). *El libro de los milagros. Lo que realmente sabemos acerca de los sorprendentes fenómenos de la religión*. Buenos Aires: Eudeba y Unesp.
- Ortúzar Escudero, María José (2022). Sensorium. En G. Rodríguez (Dir.). *Sensorario: diccionario de términos sensoriales* (pp. 1-7). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. <https://giemmardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensorario/>
- Palazzo, Éric (2014). *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. París: Les Éditions du Cerf.
- Rodríguez Becerra, Salvador (1989). Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. En L. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.). *La Religiosidad Popular*, Vol. I (pp. 123-134). Barcelona: Anthropos, Fundación Machado.
- Rodríguez, Ana María T. y Mariana E. Funkner (2021). María Auxiliadora: una devoción pampeana. En D. Mauro (Coord.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina. Desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 143-150). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Rodríguez, Ana María T., Norberto G. Asquini y Mariana Funkner (2011). Religión, instituciones y sociedad en época de cambios. En A. Lluch y M. S. Di Liscia (Eds.). *Historia de La Pampa II. Sociedad, política y economía de la crisis del treinta al inicio de un nuevo siglo* (pp. 177-198). Santa Rosa: EdUNLPam.



- Rodríguez, Gerardo Fabián (2012). Los milagros en la religiosidad hispánica bajomedieval. En G. Rodríguez (Dir.), *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval* (pp. 401-417). La Plata: Universidad Católica de La Plata.
- Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2023a). La importancia sensorial de los animales en los relatos de cautivos cristianos liberados en *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe* (siglos XV y XVI). *Cuadernos del CEMyR*, n. 31: pp. 243-268. <https://www.ull.es/revistas/index.php/cemyr/article/view/10a>
- Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2023b). Los exvotos en textos hispánicos de los siglos XIII al XVI: piedras y minerales como objetos de un *sensorium* devocional. *Medievalismo*, 33: pp. 225-260. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/597621>
- Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2024a). Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del sensorium devocional*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 25: pp. 371-400. <https://doi.org/10.14198/medieval.26225>
- Rodríguez, Gerardo Fabián y Lidia Raquel Miranda (2024b). La proximidad sensible en la devoción mariana. De su génesis medieval al mundo contemporáneo: el caso de la Gruta de los Pañuelos de Sierra de los Padres (provincia de Buenos Aires, Argentina). *Escorialensia. Revista digital de Historia y Arte*, 2. <https://doi.org/10.54571/erdha.644>
- Salvador González, José María (2013). *Benedicta in mulieribus*. La Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patristica y su posible reflejo en la pintura gótica española. *Mirabilia Journal*, 17/2: pp. 11-51.
- Salvaire, Jorge M. (1885). *Historia de Nuestra Señora de Luján: Su Origen. Su Santuario. Su Villa. Sus Milagros y su Culto*. Buenos Aires: P. E. Coni.
- Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María. S/d. Santa María de La Pampa. [https://www.corazones.org/maria/pampa\\_maria.htm](https://www.corazones.org/maria/pampa_maria.htm)
- Simmel, Georg (2014). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, Georg (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Barcelona: Gedisa.
- Smith, Mark (2021). *A Sensory History Manifesto*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Ubieta, José Ángel (Trad.) (1980). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Warner, Marina (1991). *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- Weddle, David (2010). *Miracles: wonder and meaning in world religion*. Nueva York/Londres: New York University Press.



# Las vidas importan: apuntes sobre la relevancia de la prosopografía en la historia regional mexicana

## Lives matter: notes on the relevance of prosopography in Mexican regional history

Víctor Adán Flores Miranda



### Víctor Adán Flores Miranda

Universidad Autónoma de Baja California, México

[vflores36@uabc.edu.mx](mailto:vflores36@uabc.edu.mx)

<https://orcid.org/0000-0001-9232-8115>

Recibido: 22-02 - 2024

Aceptado: 23 - 09 - 2024

Publicado en línea: 08 - 02 - 2025

### Cómo citar este texto

Flores Miranda, V. A. (2025). Las vidas importan: apuntes sobre la relevancia de la prosopografía en la historia regional mexicana. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3087. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3087>

### Resumen

El método prosopográfico ha sido fundamental en la disciplina histórica, permitiendo identificar sectores, élites o grupos sociales importantes en las reconstrucciones del pasado. Este enfoque ha evolucionado dentro de este campo disciplinar, desde la historia política hacia la historia social y otras áreas dentro del amplio escenario de las ciencias sociales y las humanidades. En ese sentido, el propósito de este trabajo es analizar las posibilidades que tiene esta metodología para la historia y, a través del análisis de dos obras clave, identificar su funcionalidad para futuras investigaciones, sobre todo en el campo de la historia regional.

*Palabras clave:* Historia; Historia Regional; Metodología; Prosopografía.



## Abstract

The prosopographical method has been fundamental in the discipline of history, making it possible to identify important sectors, elites or social groups in reconstructions of the past. This approach has evolved within this disciplinary field, from political history to social history and other areas within the broad scenario of the social sciences and humanities. In this sense, the purpose of this paper is to analyse the possibilities of this methodology for history and, through the analysis of two key works, to identify its functionality for future research, especially in the field of regional history.

*Keywords:* History; Regional History; Methodology; Prosopography.

“Escribir la vida sigue siendo una esfera inaccesible y, sin embargo, sigue siempre impulsando el deseo de narrar, de comprender”.

Francois Dosse (2007, p. 15)

## Introducción

El propósito de este trabajo es reflexionar sobre la importancia que ha tenido el método de la prosopografía en la disciplina histórica, a través de su enmarcación conceptual y de algunas experiencias investigativas en donde su empleo posibilitó la identificación de grupos sociales que coadyuvan en las reconstrucciones históricas regionales. Parte del objetivo es además situar las posibilidades de esta metodología cualitativa en los diversos contextos regionales de México y cómo se pueden re-pensar históricamente desde las configuraciones sociales, políticas, culturales e intelectuales.

El análisis que aquí se propone plantea, en primer término, que el método prosopográfico se ha transformado dentro del campo de las ciencias sociales y humanidades. Ya Lawrence Stone reflexionaba en su clásico ensayo “Prosopografía”, sobre la evolución de esta metodología, transitando de la historia política a la historia social (Stone, 1986, p. 61-62). Para precisar estos apuntes reflexivos se recuperan dos obras en concreto: *México del Antiguo Régimen a la Revolución* de François-Xavier Guerra (1988) y *Los bárbaros del Norte. Guardia Nacional y política en Nuevo León, siglo XIX* de Luis Medina Peña (2014). Los dos casos funcionan además para situar la operacionalización de la prosopografía desde una experiencia nacional (en el caso de la primera) y una delimitada al ámbito regional (la segunda). Con ello se identifica la efectividad de este recurso metodológico y sus posibilidades dentro de la disciplina histórica, en particular para la historia regional.

## La prosopografía en la disciplina histórica

El interés por el pasado se ha modificado a través del tiempo y para comprenderlo sirve la historiografía. Los pensamientos e ideas de lo que fue y ya no es, ha estado en constante cambio y es precisamente a través de este sentido dinámico que la propia forma de su registro se ha transformado. Una revisión historiográfica permite evidenciar los procesos por los que ha atravesado la disciplina de Clío, al analizar las obras que se han escrito con tema histórico. Dentro de esa lógica reflexiva y siguiendo el planteamiento de Michel de Certeau, es importante identificar el contexto de enunciación del historiador (formación intelectual, ideología, intereses políticos, etc.), las construcciones socioculturales desde donde se piensa históricamente, las tecnologías de la escritura, así como las metodologías que posibilitan las reconstrucciones del pasado (De Certeau, 1989, pp. 69-71). Dentro de éste último aspecto se inscribe la reflexión que aquí se presenta.

Conocer la transformación de los métodos que se emplean en la disciplina histórica ha sido una de las formas como los historiadores han podido argumentar la importancia/vigencia de su práctica, así como lo obsoleto de algunas de sus corrientes. Al meditar sobre las “responsabilidades” de la disciplina, Fernand Braudel planteaba lo siguiente:

La historia es hija de su tiempo. Su preocupación es, pues, la misma que pesa sobre nuestros corazones y nuestros espíritus. Y si sus métodos, sus programas, sus respuestas ayer más rigurosas y más seguras, y sus conceptos fallan todos a la vez, es bajo el peso de nuestras reflexiones, de nuestro trabajo, y, más aún, de nuestras experiencias vividas (Braudel, 1968, p. 19).

Los métodos en la historia pueden surgir, entrar en desuso y, de pronto, resurgir. Ello es correspondiente al hecho de que –como mencionaba Braudel en la cita anterior– esta disciplina es “hija de su tiempo”, idea asumida por el gremio gracias a otros clásicos como Croce, Bloch o Carr (Croce, 1980; Bloch, 2001; Carr, 1981)<sup>1</sup>. Entre los métodos que se han visto en estos ciclos oscilatorios de uso-desuso o declive-resurgimiento, se puede identificar a los provenientes de otras disciplinas, como el método estadístico, el etnográfico, la entrevista, la encuesta, la biografía y en consonancia con esta última, la prosopografía.

El método prosopográfico, desde la disciplina histórica, es una práctica que busca el conocimiento de grupos, sectores o comunidades, a través de ciertos elementos comunes, desprendidos del análisis de biografías colectivas. Para la comprensión del pasado, las vidas importan. Lawrence Stone identificaba la prosopografía como “la investigación retrospectiva de las características comunes a un grupo de protagonistas históricos, mediante un estudio colectivo de sus vidas” (Stone, 1986, p. 61). Su origen es doble, argumenta Úrsula Vones-Liebenstein, pues por una parte se empleó por los historiadores con un interés por las estructuras políticas y, por otro, desde la perspectiva que se retomó en las ciencias sociales (Vones-Liebenstein, 2005, p. 351).

La prosopografía parte de elementos individuales que, en serie, ayudan a la construcción de los rasgos característicos de los grupos. Aspectos clave de vidas individuales que en conjunto explican a comunidades. Tratándose de experiencias de vidas y encontrando una relación directa con la biografía, Francois Dosse define a la prosopografía de la siguiente manera:

[...] es un género ya muy antiguo que tiene como objeto volver a situar las características de un grupo al desmultiplicar los datos de todos sus miembros. En eso se acerca a la biografía, pero sin detenerse en la singularidad de la trayectoria de cada uno. En un primer sentido, significa el establecimiento y la yuxtaposición de reseñas individuales, pero, al hacerlo en serie, va a presentar un modo de esclarecimiento útil para la historia política y social (Dosse, 2007, p. 214).

Aunque el trabajo de Dosse se centra en la biografía –historicidad, función y retorno– antes que en la prosopografía, reconoce que esta segunda puede construirse a partir de la suma colectiva de las primeras. A través de un análisis de diversas experiencias investigativas –y sobre todo en el contexto europeo– el historiador francés identifica la idoneidad de este método, que ha culminado, como ya se apuntó, en una corriente como la historia social. Retoma, por ejemplo, el trabajo de Claude Nicolet publicado en la *Revista de Annales*, en el que identifica que la prosopografía, para que logre resultados vívidos “supera el punto de vista estrictamente biográfico o aun genealógico y, al practicar sistemáticamente la puesta en serie, acepta desembocar en los métodos de la historia social” (Nicolet, 1970, p. 1216, citado por Dosse, 2007, p. 215). Asimismo Dosse conviene en que la prosopografía es un método en el que se integran tres elementos clave: tiempo, espacio y papel desempeñado. Estas tres categorías permiten construir una investigación que contenga un ordenamiento lógico y estructurado (Dosse, 2007, p. 215).

<sup>1</sup> En la reflexión historiográfica de estos autores y muchos otros desde inicios del siglo XX, el tiempo presente juega un papel determinante en la concepción de los intereses sobre el pasado.

Por su parte, Isabelle Rousseau identifica que el método prosopográfico se puede concretar como una biografía colectiva que reúne funciones, actividades o estatutos sociales compartidos por individuos y, en ese sentido:

...tomando en cuenta un determinado número de características observables (educación, carrera, etcétera), se puso particular énfasis (en esto radica la originalidad de la prosopografía) en los nexos personales, las alianzas familiares, las clientelas, las lealtades que tejen las relaciones entre los miembros del grupo social estudiado. Y solamente un estudio meticuloso tanto de los orígenes sociales, regionales, educativos y profesionales como de las diversas formas de interrelación entre los miembros del grupo permite seguir el ascenso, la lucha, la reproducción y el declive de las diferentes fracciones de la clase dominante, pero también en parte, sus causas (Rousseau, 1990, p. 239).

Prestar atención a los elementos aquí planteados es muy importante para Rousseau, ya que el empleo de la prosopografía permite la reconstrucción analítica del Estado, que refresca a la historia política, corriente historiográfica de larga tradición en la disciplina y que en las últimas décadas ha sido desbancada por otras como la historia cultural, por ejemplo. Identificar las características comunes, así como las contingencias y divergencias en las trayectorias de vida permite definir “ciertos perfiles de evolución del sistema del Estado, trazar un retrato ‘global’, ‘colectivo’, de ‘grupo’, y así dar vida a las realidades existenciales del Estado” (Rousseau, 1990, p. 240).

Por otro lado, desde la teoría social, el método prosopográfico ha tenido –y sigue teniendo– un uso constante. En el campo sociológico, por ejemplo, los estudios de las biografías colectivas se ha identificado con mayor fuerza dentro de la llamada sociología de los intelectuales. Yeray Zamorano Díaz apunta que, no obstante los límites que se pueden debatir en torno a esta metodología y su aplicación al ámbito intelectual (operacionalización, dificultades temporales o distancias de aproximación disciplinar), las experiencias investigativas contemporáneas se aprecian como contribuciones significativas desde una perspectiva teórico-metodológica en esta corriente sociológica (Zamorano Díaz, p. 3).

También de reciente publicación, el texto “Como se escolhem os escolhidos?: nota metodológica sobre a definição do grupo-alvo em prosopografia” de Flavio M. Heinz señala la importancia del método prosopográfico en el ámbito de la disciplina histórica, en particular de la historia social y la microhistoria. La propuesta reflexiva del autor parte de la idea de funcionalidad de este método, enfatizando la importancia y los riesgos que existen en el proceso de definición del grupo objetivo de la investigación a realizar (Heinz, 2024, p. 7). Esto que el autor identifica como uno de los principales problemas en los investigadores jóvenes y experimentados, debe tener una solución con aspectos mucho más pragmáticos y ser consciente de que no todo el tiempo las vidas que integren la muestra van a cubrir por completo las mismas características. Consciente de que los individuos a estudiar no siempre tienen claro un marco institucional de pertenencia, Heinz plantea la necesidad de investigar mayores variables dentro del grupo para entender los procesos históricos (Heinz, 2024, pp. 14-19). Asumiendo los riesgos, el autor sostiene que las posibilidades de construir conocimiento histórico son mayores al utilizar el método prosopográfico y realizar un adecuado trabajo de “elección de los elegidos”.

Es fundamental considerar que, para que el método prosopográfico se implemente correctamente en el campo de la historia, se debe contar con acervos documentales adecuados. Si el historiador trabaja en archivos de diversa índole, es necesario realizar un trabajo previo de organización para identificar los elementos comunes entre personajes que permitan construir biografías colectivas. A menudo, esta tarea se realiza simultáneamente; mientras se investiga, se organiza, o mientras se organiza, se investiga. Existen casos en los que ya se ha realizado un trabajo previo de catalogación, lo que facilita enormemente el proceso de investigación.

Un ejemplo de esta circunstancia se puede identificar en el artículo “Prosopography and its potential for middle period research” de Anne Gerritsen. En este texto, se reconoce la labor de Robert M. Har-

twell, quien creó una extensa base de datos biográfica de funcionarios civiles desde las Cinco Dinastías hasta el final de la dinastía Ming, conocida como el Período Medio en China. La autora destaca las múltiples posibilidades del método prosopográfico para analizar este período, especialmente en la recuperación de personajes que se desempeñaron como funcionarios públicos y en servicios de administración financiera (Gerritsen, 2008). Este trabajo se basa en gran medida en la labor emprendida por el profesor Hartwell y en los avances tecnológicos que permitieron la creación y rediseño de la base de datos que se convirtió en el China Biographical Database Project (CBDB), alojado en la Universidad de Harvard, con la colaboración posterior de Peter K. Bol y Michael A. Fuller<sup>2</sup>.

Con lo expuesto hasta aquí queda claro que el método prosopográfico es idóneo dentro del campo de las ciencias sociales y las humanidades, en donde colocamos a la historia. Asimismo, se aprecia una cierta “elasticidad”, pues es posible emplearla en diversas corrientes que integran esta disciplina. Ahora cabe preguntarse ¿De qué manera se puede cristalizar esa idoneidad en trabajos de historia concretos? Para el caso de México, puede ser adecuado un tránsito que nos lleve de una delimitación espacial/política amplia (nación) a una más concreta y definida (región).

### De la nación a la región: François-Xavier Guerra y Luis Medina Peña

Para este trabajo se optó por tomar dos obras como casos concretos que revelan con suma claridad el empleo de la prosopografía para la reconstrucción histórica de México; una desde una óptica nacional y otra desde la región del noreste. Se trata de dos investigaciones que sin duda alguna han consolidado, a la fecha, su lugar dentro de la historiografía mexicana.

La primera obra es *México del Antiguo Régimen a la Revolución*, de François-Xavier Guerra, historiador de origen español (nacionalizado francés) que se formó en La Sorbona de París. Su tesis de doctorado fue precisamente la obra que aquí se menciona ya hecha libro en 1985<sup>3</sup>. El trabajo de tesis fue dirigido por el historiador francés François Chevalier, un experto del agrarismo en México. Es a partir de este trabajo que Guerra va a otorgarle nuevos bríos a la historia política del país. Posteriormente publicó trabajos que apuntalarían hacia esa corriente historiográfica, defendiendo su función, riqueza, aportes y una imperiosa necesidad de renovación<sup>4</sup>. Asimismo tendría oportunidad de incluir en otros trabajos la importancia de la prosopografía.

La versión en español del libro de François-Xavier Guerra, se divide en dos tomos y tiene como objetivo reconstruir el proceso histórico de México, desde el Porfiriato –al que denominaría Antiguo Régimen– hasta la entrada de la Revolución Mexicana. Se trata de una vasta y exhaustiva recopilación documental, con la que el autor se permite ahondar en un sinnúmero de personajes que caracterizan ese contexto histórico. Explica que el corpus, para el caso de los actores políticos del Porfiriato, comprende aproximadamente 1596 personajes (Guerra, 1988, p. 59). Estos actores iban desde el propio presidente Porfirio Díaz, atravesando los más diversos puestos como ministros, gobernadores, jefes militares, jueces de la Suprema Corte, hasta lo que Guerra caracteriza como gente “poco brillante o menos conocida”, pero que probablemente eran “la base más firme del régimen” (Guerra, 1988, p. 59).

La reconstrucción de este proceso de transición mediante el empleo metodológico de la prosopografía, revela el nivel de importancia que tiene para el autor el papel que juegan los actores históricos: “François-Xavier Guerra puso de relieve que para poder hacer propuestas para la renovación de la historia política era de vital importancia la figura del actor histórico” (Curi Azar, 2008, p. 79).

2 Véase *China Biographical Database Project* (CBDB). Harvard University. <https://projects.iq.harvard.edu/cbdb/home>

3 La primera edición en español de la obra se publicó en dos tomos por el Fondo de Cultura Económica en 1988.

4 Véase Guerra, (1993). Este artículo fue reeditado en México por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Guerra, 2003).



Retomando su reflexión sobre el renacer de la historia política y aludiendo al valor de lo prosopográfico, en cuanto a que el individuo no es otra cosa que el reflejo del colectivo, François-Xavier Guerra expone con firmeza que incluso la propia labor del historiador, no es posible observarla desde la separación o el aislamiento, sino que debe suscitar un ejercicio reflexivo que nos permita contemplar desde el grupo, desde el ambiente cultural:

Las grandes obras que representan muchos hitos en la investigación histórica no provienen de un hombre solo, encerrado en su torre de marfil, sino de un hombre inmerso en una época determinada, formado en una concreta tradición histórica [...] El historiador se encuentra así en la confluencia de la evolución de su propia disciplina, del ambiente cultural de su país y de su época y de los propios gustos e instrumentos conceptuales. Por todo ello, quizás la mejor manera de abordar nuestro tema –el declive y el renacer de la historia política– sea precisamente el hacerlo a través de recuerdos que son no sólo personales, sino en buena parte comunes a una generación (Guerra, 2003, p. 4).

La segunda obra que funciona como modelo en donde se emplea el método prosopográfico es *Los bárbaros del Norte. Guardia Nacional y política en Nuevo León, siglo XIX*, del historiador mexicano Luis Medina Peña y publicada en 2014. A diferencia del libro de Xavier Guerra, esta investigación salió a la luz recientemente y, aun así, ya cuenta con un prestigio ganado en la historiografía mexicana, sobre todo dentro de las obras de historia regional y cuya temporalidad no rebasa el siglo XIX. El estudio del autor se centra en la configuración de una clase política en un espacio del noreste mexicano, en su mayoría lo que hoy constituye el Estado de Nuevo León (también Tamaulipas, Coahuila y el sureste de Estados Unidos) y de cómo este grupo fue el responsable de constituir un ejército que se denominaría Guardia Nacional y cuya defensa de intereses serían los propios de la región. El desarrollo de este grupo de políticos y su impacto en esta delimitación geográfica son los objetivos de esta investigación histórica, por lo que el método prosopográfico es fundamental, pero al igual que en el trabajo de François-Xavier Guerra, no es la única metodología empleada.

En su obra, Medina Peña lleva a cabo –ante cierta dificultad de fuentes secundarias– una revisión de obras peculiares como los diccionarios biográficos, en donde se trabajaron con 149 biografías, de las cuales fueron 90 para Nuevo León, 38 para Tamaulipas y 21 para Coahuila (Medina Peña, 2014). De esta exploración y análisis prosopográfico el autor define al grupo político como la “generación norestense de la Reforma”, al identificar a los actores que “participaron de manera activa en todos los movimientos políticos, económicos y militares que se dieron en los 12 años más conflictivos de la historia nacional” (Medina Peña, 2014, p. 41). Con esta base documental logra reconstruir el proceso histórico la región del noreste y del actuar de este grupo social, encabezado por el emblemático personaje Santiago Vidaurri. Asimismo establece la dinámica de conflictividad entre este conglomerado y las autoridades nacionales, así como los enfrentamientos con los grupos comanches y la configuración política de Monterrey.

Una de las críticas específicas derivadas del trabajo de Medina Peña se refiere a la construcción historiográfica de las “élites centrales o centralizadoras”, que han monopolizado la perspectiva histórica de un único Partido Liberal mexicano durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta historiografía centralizada ignora en gran medida los eventos políticos de otras regiones del país. Recuperar a la élite política del noreste contribuye a equilibrar la noción entre lo nacional (frecuentemente centralista) y lo regional.

Este rescate documental permitió asimismo analizar y establecer diversas variables aplicadas a las 149 biografías. En primer lugar se precisó una delimitación temporal que ayudó encuadrar a este grupo en una generación concreta (nacidos entre 1799 y 1848). Además se identificaron las distintas ocupaciones de los individuos, ya que, aunque formaban un grupo, sus actividades profesionales no siempre coincidían. Así los describe puntualmente el autor:

En términos generales, la generación de la Reforma en el noreste fue un grupo mayoritariamente compuesto por empíricos en todo. Contó con poquísimos letrados y los pocos con los que contó fueron propagandistas de la fe regionalista [...] Empíricos fueron también en materia militar. Se hicieron en la guerra contra los comanches y lipanes y en la defensa del territorio frente al ejército estadounidense [...] Vivían de la agricultura y la ganadería, algunos del comercio; pasaron buena parte de su vida con un pie en el rancho y otro en los campos de batalla durante los angustiosos años que corren de 1855 a 1867. En suma, pocas letras, mucha acción y una gran experiencia práctica en el manejo de gente y armas. Sería la última generación del siglo XIX: que “olería a pólvora” (Medina Peña, 2014, p. 42).

Por otro lado, el trabajo de Medina Peña destaca la realidad historiográfica en México –y en muchos otros países– marcada por un centralismo que ha influido significativamente en la percepción de la historia nacional. Uno de los factores que ha contribuido a esta situación es la concentración de acervos documentales en la capital del país, lo que ha resultado en un mayor enfoque de los historiadores en estos archivos. Sin embargo, esto no implica que no existan repositorios y fuentes en otras regiones; al contrario, hay una enorme riqueza documental en el resto del país que requiere organización, consulta y análisis. En diversas entidades federativas y sobre todo en las jurisdicciones municipales se encuentran archivos que contienen fuentes tan antiguas como muchas de las del centro del país. Estos archivos resguardan documentación administrativa, financiera, clerical y civil, así como archivos de personajes destacados en los ámbitos regionales o locales (Bernal Astorga, 2019). La aplicación de una metodología como la prosopografía a espacios regionales puede equilibrar la balanza historiográfica respecto a las historias nacionales. Por esta razón, el trabajo de Luis Medina Peña se ha convertido en un excelente ejemplo de investigación contemporánea desde una perspectiva regional, en este caso, el noreste.

## A manera de conclusiones

Una manera de clausurar este trabajo ensayístico es a través del planteamiento/invitación a que se siga contemplando la prosopografía como una metodología que puede seguir rindiendo frutos dentro de la disciplina histórica. Esto no obstante la advertencia del mismo Medina Peña: “Las prosopografías de los notables regionales es un proceso de investigación todavía en curso en la historiografía mexicana contemporánea y presenta muchos huecos” (Medina Peña, 2014, p. 40).

Si tomamos como base la diversidad territorial de México es factible contemplar la funcionalidad que tiene esta metodología cualitativa en estos espacios. Asimismo se han observado diversos procesos de cambio en el país que han favorecido a la institucionalización de archivos estatales, municipales y un considerable número de repositorios de carácter privado con posibilidad de ser consultados.

Los avances en los escenarios descentralizados brindan la oportunidad de que nuevos historiadores establezcan los rigurosos –pero efectivos– procedimientos para llevar a cabo biografías colectivas que permitan reconstruir esas historias de grupos, élites o sectores que integran determinada región. Las metodologías existen para ser usadas y con ello abonar a las diversas áreas del conocimiento; por ende, la prosopografía tiene aún mucho que aportar a la disciplina de Clío, en particular a su cariz regional.

## Referencias

Bernal Astorga, Y. (2019). Apuntes sobre los archivos municipales en México. El caso del Estado de Michoacán: prioridad para el patrimonio documental y puerta para los acervos-terruño. *Anuario Escuela de Archivología*, X. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuario/article/view/26348>

- Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carr, E. H. (1981). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Seix Barral.
- Croce, B. (1980). *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Curi Azar, C. G. (2008). François Guerra y la revalorización de la historia política. *Tiempo y Espacio*, 20, 77-83. <https://doi.org/10.22320/rte.vi20.1734>
- De Certeau, M. (1989). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dosse, F. (2007). *El arte de la biografía: entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.
- Gerritsen, A. (2008). Prosopography and its potential for Middle Period research. *Journal of Song-Yuan Studies*, 38: 162. <https://doi.org/10.1353/sys.2008.a380505>
- Guerra, F. X. (1988). *México del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerra, F. X. (2003). *El renacer de la historia política: razones y propuestas*. *Historias*, 54, 3-23.
- Heinz, F. M. (2024). Como se escolhem os escolhidos?: nota metodológica sobre a definição do grupo-alvo em prosopografia. *Estudios Históricos*, 81(7). <https://doi.org/10.1590/S2178-149420240110>
- Medina Peña, L. (2014). *Los bárbaros del Norte. Guardia Nacional y política en Nuevo León, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, I. (1990). La prosopografía: ¿un método idóneo para el estudio del Estado? *Revista Mexicana de Sociología*, 52. <http://books.openedition.org/cemca/2937>
- Stone, L. (1986). *El pasado y el presente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vones-Liebenstein, Ú. (2005). El método prosopográfico como punto de partida de la historiografía eclesiástica. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 14. <https://doi.org/10.15581/007.14.23466>
- Zamorano Díaz, Y. (2023). Prosopografía y sociología de los intelectuales. Una evaluación de las aportaciones del método a partir de diversas investigaciones contemporáneas. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 13. <https://doi.org/10.24215/18537863e124>

# Identidad médica humanizadora

## Humanizing medical identity

Leire Arbea-Moreno



**Leire Arbea-Moreno**

Universidad de Navarra

España

<https://orcid.org/0000-0001-8985-7331>

[larbea@unav.es](mailto:larbea@unav.es)

Recibido: 07 - 08 - 2024

Aceptado: 08 - 02 - 2025

Publicado en línea: 20 - 06 - 2025

### Cómo citar este texto

Arbea-Moreno, L. (2025). Identidad médica humanizadora. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3242. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3242>

### Resumen

Las profesiones vocacionales de la salud comportan un riesgo en la estabilidad emocional de sus trabajadores. La interacción en el día a día con personas con problemas de salud física y mental entraña una serie de exigencias añadidas que no se dan en otras profesiones. En este sentido, la práctica médica puede ser especialmente vulnerable por su estrecho y permanente contacto con el drama existencial del paciente, que abre las puertas a la incertidumbre, a la culpabilidad, a dilemas éticos, y otros desestabilizadores emocionales. Sin embargo, desarrollar una identidad profesional humana y centrada en el paciente, además de aportar una excelente intervención clínica, nos puede ayudar a prevenir muchos de estos riesgos. La identidad médica comprometida debe optimizar el bien del paciente ante el progresivo proceso de deshumanización. La relación médico-paciente, *core* de la actuación médica, es una relación personal (el médico como referente cuidador) que está en deriva peligrosa hacia una relación contractual (el médico como mero dispensador de servicios). La identidad médica debe añadir un plus de humanidad a esa especial relación de ayuda y dependencia característica de la relación médico-paciente. Una relación basada en la comprensión y la aceptación de la vulnerabilidad del paciente, la mutua confianza y el compromiso personal del profesional con el bien del enfermo, además, puede mejorarnos como personas, y favorecer el desarrollo íntimo de los valores más humanos. La reflexión es clave para desarrollar estos valores y adquirir herramientas que nos permitan conseguir la identidad médica más humana.

*Palabras clave:* Identidad; Relación médico-paciente; Humanidad; Reflexión.



## Abstract

Vocational health professions entail a risk to the emotional stability of their workers. Day-to-day interaction with people with physical and mental health problems entails a series of added demands that are not found in other professions. In this sense, medical practice can be especially vulnerable because of its close and permanent contact with the existential drama of the patient, which opens the door to uncertainty, guilt, ethical dilemmas, and other emotional destabilizers. However, developing a humane and patient-centered professional identity, in addition to providing excellent clinical intervention, can help us prevent many of these risks. A committed medical identity should optimize the good of the patient in the face of the progressive process of dehumanization. The doctor-patient relationship, the core of medical action, is a personal relationship (the doctor as a caregiver referent) that is dangerously drifting towards a contractual relationship (the doctor as a mere dispenser of services). The medical identity should add a plus of humanity to that special relationship of help and dependence characteristic of the doctor-patient relationship. A relationship based on understanding and acceptance of the patient's vulnerability, mutual trust and the professional's personal commitment to the good of the patient can also improve us as persons and favor the intimate development of the most human values. Reflection is the key to developing these values and acquiring tools that allow us to achieve the most human medical identity.

**Keywords:** Identity; Doctor-patient relationship; Humanity; Reflection.

## La relación médico-paciente y el bien del paciente: esencia del humanismo médico

La tradición humanista marcó los inicios de la medicina académica tanto en América como en Europa durante finales del siglo XIX y principios del XX y concebía la práctica médica como algo más que una profesión: se contemplaba como una noble vocación comprometida con una profunda voluntad de servicio a la humanidad. Los ideales médicos de aquel entonces exaltaban la figura del médico como un individuo imbuido de compasión y sabiduría, alguien con la capacidad de no solo de aliviar las dolencias físicas sino también las del alma (Pellegrino y Thomasma, 2022). Una figura que no se prodiga excesivamente en la actualidad y que tanto bien hace al paciente. Una figura que la identidad médica debe contemplar, potenciar y reivindicar. De ahí la importancia del encuentro entre médico y enfermo, el auténtico corazón del acto médico.

Un encuentro que tiene tres claros protagonistas: el paciente, el conocimiento médico y el propio facultativo. Cada uno de ellos desempeña un papel vital en una relación que va más allá de lo meramente profesional ya que se trata de una interacción humana llena de significado que conlleva una considerable responsabilidad ética (Pellegrino et al. 1991). Comprender y optimizar esta particular dinámica es fundamental para enfrentar desafíos como el desgaste emocional en el trabajo o *burnout* y el daño moral que en tantas ocasiones sufre el profesional de la medicina. Y es que la relación entre el médico y el paciente es especial y única en su naturaleza pues conlleva situaciones emocionales no siempre fáciles de gestionar. No podemos olvidar que el médico se las tiene que ver con una persona frágil, vulnerable, indefensa y llena de miedos que necesita y demanda comprensión y ternura y con la que hay que establecer un sano equilibrio entre la preventiva distancia emocional y el imprescindible contacto empático y compasivo.

Una relación compleja que se establece sobre la base de la desigualdad: mientras el paciente manifiesta su vulnerabilidad y dependencia, el médico asume el papel de proveedor de ayuda y conocimiento que aliviará sus dolencias. Unas dolencias que no solo afectan al cuerpo (obviamente las prioritarias),



sino también al espíritu. El paciente se siente afectado en su totalidad por lo que se ve forzado a buscar ayuda en su totalidad lo que agranda y profundiza su dependencia hacia su referente salvador. Una relación compleja y entrañable que para que sea fructífera resulta fundamental la confianza mutua, una confianza bidireccional: por un lado, el paciente la deposita en el médico entregándose a su competencia y profesionalidad y por otro, es éste quien debe confiar en la buena disposición del paciente para seguir sus indicaciones. Una relación que acaba generando un sentido de responsabilidad en el médico, impulsándolo a actuar no solo por puro cumplimiento profesional, sino también por convicción y compromiso personal con el paciente. Un admirable compromiso, en definitiva, de ayuda tan característico en los profesionales de las ciencias de la salud. Una ayuda que es la respuesta natural a la vulnerabilidad y la dependencia del paciente y que supone un acto de entrega y altruismo que refleja la esencia misma de nuestra humanidad y que, además, no solo alivia las penas del paciente, sino que también enriquece al médico a nivel personal y profesional (Pellegrino, 1988; 2002; Pellegrino y Thomasma, 2019).

Finalmente, esta relación de ayuda se culmina con el juicio cínico, acción fundamental en el acto médico. Efectivamente la medicina no se limita a la aplicación de conocimientos técnicos, sino que requiere la capacidad de tomar decisiones basadas en un juicio prudencial. Es un proceso complejo que implica evaluar las circunstancias individuales de cada paciente y tomar decisiones éticas y prácticas adecuadas para su bienestar (Pellegrino et al., 1991). Para ello, el médico debe considerar no solo la evidencia científica, sino también las circunstancias individuales y los valores del paciente. Un juicio que supone la mejor comprensión y, en última instancia, el mayor respeto y la mejor ayuda al paciente.

Por otra parte, también debemos considerar cómo las características intrínsecas de la relación médico-paciente reflejan la extraordinaria complejidad de la profesión. No podemos olvidar que las profesiones vocacionales de la salud pueden poner en riesgo la estabilidad emocional de quienes las ejercen. La interacción diaria con individuos que enfrentan desafíos de salud física y mental impone cargas adicionales que no se experimentan en otros ámbitos laborales. En este sentido, la práctica médica es particularmente vulnerable debido al contacto constante con el drama existencial de los pacientes, lo que puede generar incertidumbre, culpa, dilemas éticos y otras tensiones emocionales desestabilizadoras (Rabin et al., 2023). Por lo tanto, sería muy interesante que los médicos y otros profesionales de la salud desarrollen sólidos recursos personales para manejar de manera efectiva situaciones dramáticas, mientras que la estructura laboral brinde apoyo o protección frente a la exposición crónica y previsible a situaciones emocionalmente intensas inherentes a su labor. La vocación es el punto de partida que identifica a aquellos profesionales que naturalmente pueden y desean abordar con humanidad a los pacientes enfermos. Sin embargo, el desgaste es una realidad y es fundamental proporcionar tanto recursos personales como estructurales para preservar esa vocación que en muchos casos protege la salud emocional de los médicos frente a situaciones desestabilizadoras.

En resumen, la dinámica propia del acto médico revela una interacción única y significativa entre el paciente y el médico. Esta relación está marcada por la vulnerabilidad y la confianza del paciente, así como por el juicio clínico y el compromiso del médico. La vocación está en el corazón del profesional de la salud que le empuja a realizar su labor excelentemente humana. Comprender estas complejas dinámicas es esencial para el ejercicio efectivo de la medicina y para abordar desafíos como el burnout y el daño moral.

## La realidad social y la medicina deshumanizada

El humanismo, entendido como una actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos, no es un invento moderno. A lo largo de la historia, ha estado presente una visión de la medicina que va más allá de sanar un cuerpo, de planteamientos mágicos o de enfoques meramente empíricos. Se podría decir que medicina y humanismo son dos conceptos indisolubles (Rabin et al., 2023). Efectivamente, ya en el siglo IV a.C., Platón afirmaba que “no se puede sanar el ojo sin sanar la cabeza, ni atender el cuerpo prescindiendo del alma, ni dar medicamentos sin los bellos discursos que los hagan eficaces”. Algo

que va más allá de la estricta sanación del cuerpo. En el periodo medieval, junto con una visión trascendente de la persona, influencia del cristianismo, se desarrollan la medicina institucional (hospitales, universidades, tratados científicos). El Renacimiento, retoma con fuerza la tradición grecolatina y resalta la figura del ser humano en el núcleo de las artes y de las ciencias, también de la medicina. En épocas posteriores, especialmente en los siglos XIX y principios del XX, junto con los avances y descubrimientos científicos se identifica la figura del médico humanista y cultivado, acorde con la profesión que lleva a cabo. Actualmente, en el marco de una cultura democrática y tras la declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se refuerza esa clásica concepción humanista y global de la medicina concibiendo el “humanismo médico” como un conjunto de valores, actitudes y prácticas que promueven la vocación de servicio y reconocen al paciente como un semejante que sufre en su totalidad, no solo en la parte afectada del cuerpo y que ansioso busca alivio. Una perspectiva que implica cultivar la empatía, la autenticidad, la compasión y otras virtudes en la relación médico-paciente, así como en la interacción del médico con la sociedad y las instituciones de salud. Una perspectiva en la que el médico humanista es algo más que un estricto técnico en salud: atiende al paciente en su globalidad pues todo orgánico es humanamente psíquico y todo lo psíquico humanamente orgánico. Un enfoque, en definitiva, que se distingue del mero profesionalismo por su énfasis en la dimensión humanitaria de la práctica médica pues va más allá de la técnica y asume el compromiso con el bienestar integral del individuo y la comunidad (Pellegrino, 2002).

Sin embargo, en las últimas décadas hemos sido testigos de una transformación radical en la práctica médica, impulsada por una serie de cambios sociales y profesionales vertiginosos. El avance exponencial de la tecnología, los notables progresos en investigación, diagnóstico y tratamiento, la diversificación de especialidades, el surgimiento de la industria farmacéutica y la medicina molecular, así como la digitalización de la atención, han abierto nuevas fronteras en el campo de la salud. Indudablemente estos avances han traído consigo mejoras significativas en el abordaje de enfermedades y en la promoción del bienestar, un progreso que nunca nos cansaremos de agradecer. No obstante, el humanismo médico que en absoluto excluye ninguna técnica avanzada pues trata de optimizarlas por el bien del enfermo, observa con justificada preocupación cómo esta brillante evolución científica y tecnológica también ha arrojado sombras profundas: la erosión de la relación médico-paciente, largas listas de espera y una presión asistencial abrumadora, condiciones laborales precarias, dinámicas tóxicas entre profesionales de la salud, la comercialización de la medicina, la fragmentación de la práctica médica, la politización de la atención sanitaria y tensiones en las relaciones con los pacientes, entre otras (Lehman et al., 2018). En definitiva, una progresiva y preocupante deshumanización de la medicina, dominada por un economicismo muy rentable que corre el riesgo de robotizar el acto médico en perjuicio de un tratamiento integral y más humano del enfermo tan conveniente como necesario en el ejercicio diario de nuestra profesión.

Y si a ello, le añadimos que el médico debe llevar a cabo un montón de labores que van más allá de la atención clínica, el cuadro se complica. Efectivamente el médico tiene que desempeñar roles adicionales como el de investigador, de docente y, en muchas ocasiones, de gestor, así como otras responsabilidades administrativas inherentes a su práctica diaria y, por supuesto, además de corresponsabilizarse de la formación de los futuros profesionales de la salud (Lehman et al., 2018). Mucha tarea añadida. Pero ahí no acaba la carga, en su compromiso con el enfermo y sus familias, en muchas ocasiones también debe acompañar a pacientes vulnerables, enfrentándose a sus dramas, fantasmas y preocupaciones y la responsabilidad de resolver o, al menos, ayudar y aliviar. Demasiadas obligaciones en un tiempo limitado con una carga psicológica excesiva que, prolongada en el tiempo, añade al médico una presión más que, añadida a todos sus roles, desgraciadamente en demasiadas ocasiones pone al médico al borde de una disfunción emocional (Rabin et al., 2023). Una auténtica locura esta realidad que nos aboca a una práctica médica cada vez menos relajada y finalmente más deshumanizada.

Y ante este nuevo escenario se puede abordar la situación de dos maneras. La primera consistiría, reconociendo que la medicina no posee una esencia estática e inamovible pues debe adaptarse a la realidad social y ajustarse a las políticas sanitarias, en encontrar soluciones a través de un consenso

que se base en códigos normativos flexibles, que deberían permitir la coexistencia de diversas posturas y, al mismo tiempo, garantizar estándares mínimos legales y de buenas prácticas. Un enfoque excesivamente distante y pragmático que acaba convirtiendo al médico en un puro administrador de servicios o un proveedor de prestaciones respaldadas por el Estado y en el que la relación con el paciente se entendería principalmente como contractual. Un planteamiento que en el fondo concibe a la persona que sufre como una mera máquina estropeada.

La otra alternativa consistiría en realizar un análisis profundo del acto médico en sí mismo: quiénes participan en él y qué ocurre realmente durante el proceso. A partir de esta introspección, podríamos discernir qué implica ser un buen médico, cuál es la esencia de la medicina y cómo se puede alcanzar la excelencia en esta disciplina. En lugar de centrarnos exclusivamente en el marco normativo y las políticas sanitarias, nos enfocaríamos en comprender la verdadera naturaleza de la relación médico-paciente y en identificar las cualidades y habilidades que hacen que un médico sea excepcional. Este enfoque nos llevaría a valorar aspectos más humanos y éticos de la práctica médica, contribuyendo así a una atención más integral y satisfactoria tanto para los pacientes como para los profesionales de la salud.

## La identidad médica

En general, asumimos que la medicina es una “profesión” y como tal, implica una actividad de personas que poseen un cuerpo de conocimiento específico (en este caso, conocimiento científico), que satisface necesidades humanas y sociales (tiene un fuerte componente de servicio) y en la que destaca no solo el saber o la habilidad, sino también la dedicación. Además, se trata de una profesión pública que implica la declaración abierta de poseer ciertos conocimientos para ponerlos al servicio de otros, lo que conlleva un reconocimiento social y una necesaria regulación del acceso, la formación y la práctica (Pellegrino, 2002; ABIM Foundation et al., 2002).

Por otra parte, la evolución de la medicina como disciplina ha tenido un impacto significativo en nuestra comprensión del papel del médico y en la evolución del concepto de “profesión” a lo largo del tiempo. La relación única entre el paciente y el médico es clave para entender este proceso: el paciente, aquejado por una enfermedad, y el médico, dotado de la sabiduría y la habilidad para curar. En este entramado, la enfermedad, el conocimiento y las dimensiones personales de ambos se entrelazan, dando forma a una relación que trasciende lo puramente clínico para abrazar lo humano y lo emocional ¿algo más que una simple profesión?

Cuando hablamos de “conocimientos” en medicina, nos referimos tanto a los conocimientos científicos como a las actitudes y comportamientos personales necesarios en la práctica clínica. Esta última dimensión ha sido denominada “profesionalismo”. Mientras que la profesión destaca el conocimiento específico y la dimensión social de la actividad, el profesionalismo enfatiza los valores fundamentales compartidos por la actividad médica y va más allá de los conocimientos médicos específicos. El concepto de profesionalismo surgió para recuperar una visión más vocacional de la medicina que se había diluido debido a factores sociales y avances tecnológicos. Sin embargo, algunas propuestas de profesionalismo resultaron ser poco realistas y desconectadas de la práctica clínica, observándose una brecha entre los ideales del profesionalismo y la realidad, atribuida a cambios rápidos en la tecnología, diferencias culturales y sociales, políticas sanitarias e influencias institucionales. Además, estas propuestas no daban la relevancia necesaria a la identidad personal y a los valores individuales, aspectos fundamentales para cultivar un profesionalismo médico sólido.

En este contexto, surge el concepto de “Identidad Médica” en la literatura académica específica. La identidad médica refleja la integración de conocimientos, habilidades, valores y comportamientos en un médico competente, en línea con su identidad personal y sus valores esenciales. Es un proceso de crecimiento personal y profesional que comienza en la facultad de medicina y continúa a lo largo de la carrera laboral, y facilita el ejercicio de la medicina más humano (Cohen, 2006).

El desarrollo de la identidad médica no solo favorece una intervención clínica de excelencia, sino también puede combatir la deshumanización en la medicina, añadiendo un plus de sensibilidad a esa especial relación de ayuda y dependencia característica de la relación médico-paciente. Esta relación basada en la comprensión y la aceptación de la vulnerabilidad del paciente, la mutua confianza y el compromiso personal del profesional con el bien del enfermo, además, puede mejorarnos como personas, y favorecer el desarrollo íntimo de los valores más humanos como la empatía, la autenticidad, la compasión o la integridad. En última instancia, puede ayudarnos a fortalecer nuestra identidad personal y a enriquecer la vocación médica, centrada en la ayuda y el servicio a los demás que es el motor que impulsa al profesional de la salud a desempeñar su labor de manera excepcionalmente humana (Cruess et al., 2014).

Para desarrollar una identidad médica que permita ejercer una intervención más centrada en el paciente y enriquecida por valores humanos esenciales, además es crucial que los profesionales de la salud se comprometan con un proceso continuo de autoevaluación y autoconocimiento. Ello implica tomarse el tiempo necesario para reflexionar sobre sus experiencias, identificar sus fortalezas y áreas de mejora, y cuestionar críticamente sus prácticas y creencias, explorando las motivaciones, valores personales y éticos, y cómo estos influyen en la práctica médica. Esta introspección puede ayudar a alinear las acciones con los propios principios, lo que puede fortalecer la integridad y autenticidad en el ejercicio de la medicina (Cruess, 2014). Asimismo, es importante reconocer que la profesión médica enfrenta desafíos significativos en la actualidad, como las demandas cada vez mayores de los pacientes, los avances tecnológicos rápidos y las presiones del sistema de salud. En este contexto, encontrar tiempo para la reflexión y el autoconocimiento puede parecer un desafío adicional (Holden et al., 2014). Sin embargo, es precisamente en estos momentos de alta exigencia donde la práctica reflexiva puede resultar más beneficiosa. Al dedicar tiempo a la reflexión y la autoevaluación, se puede además revitalizar la vocación médica y protegerse del agotamiento emocional. Esta conexión con los propósitos más profundos y valores puede proporcionar una fuente renovada de motivación y satisfacción en el trabajo. En última instancia, la práctica reflexiva y el autoconocimiento podría permitir ser médicos más completos, capaces de ofrecer una atención de calidad y centrada en el paciente. Al nutrir la identidad personal y profesional de esta manera, se podría favorecer un escenario para enfrentarse a los desafíos de la medicina moderna con mayor resiliencia y compasión, brindando un cuidado óptimo y humano a quienes más lo necesitan.

Definitivamente, la profesión médica, impregnada de vulnerabilidad y confianza por parte del paciente, así como de juicio clínico y compromiso por parte del médico, necesita una sólida identidad personal. A través de la introspección inherente al proceso de crecimiento personal, podríamos comprender qué significa ser un buen médico, cuál es la esencia de la medicina y cómo se puede alcanzar la excelencia en esta disciplina. Desarrollando una identidad médica tal y como proponemos, aprenderíamos a valorar siempre los aspectos más humanos y éticos de la práctica médica, lo que contribuiría a una atención más integral y satisfactoria tanto para los pacientes como para los profesionales de la salud.

### **La necesidad de una cultura de cuidado que humanice: la formación universitaria**

Para conseguir todo lo anteriormente expuesto, y teniendo en cuenta las características de la sociedad actual que impactan en el ámbito de la salud como ya hemos comentado, es esencial educar desde el principio y brindar los espacios idóneos para que los futuros profesionales ejerzan su profesión desde una perspectiva profundamente humanizada. En la formación médica, debemos aspirar a impartir conocimientos médicos, fomentar actitudes y comportamientos profesionales, pero también ayudar a los estudiantes a desarrollarse como personas en el ejercicio de su profesión. Esto implica considerar la tríada “profesión - profesionalismo - identidad profesional”, junto con “conocimientos - actitudes - persona”. Es fundamental abordar estos elementos en la formación de los futuros médicos para cultivar profesionales completos y compasivos. La formación de la identidad médica es un proceso complejo que implica tanto el crecimiento profesional como personal del médico, pero que es necesario si que-



remos favorecer y recuperar la cultura del cuidado, centrada en el paciente, que garantiza el ejercicio de la medicina más humana. Comienza con el autoconocimiento y se desarrolla a lo largo de la carrera médica, conformando un sentido de propósito y coherencia en la vida del profesional. La narrativa de la identidad médica es una historia en la que el médico es el protagonista, pero no actúa en solitario; la construcción de esta identidad se lleva a cabo en colaboración con otros y en el contexto de las circunstancias concretas de la vida. La identidad personal requiere unidad y coherencia en la vida del médico, lo que, a su vez, implica una comprensión profunda de sí mismo y de su papel en la sociedad (Pellegrino, 2002; Lehmann et al., 2018; Cruess et al., 2014; Holden et al., 2014).

Los docentes desempeñan un papel crucial al proporcionar oportunidades para el crecimiento profesional y personal de los estudiantes y médicos jóvenes. La reflexión inherente a este proceso ayuda a mejorar la comprensión de uno mismo, la realización de acciones éticas y el establecimiento de relaciones significativas con los pacientes y otros profesionales de la salud. Como hemos visto, este enfoque no solo fortalece la práctica clínica, sino que también promueve el crecimiento personal, sustenta la vocación más auténtica y fomenta la realización plena del médico como individuo.

En las facultades de medicina, junto a la enseñanza de conocimientos científicos y técnicos del nivel más alto posible, tenemos la responsabilidad de transmitir a los estudiantes la esencia del ser buen médico y su compromiso, de manera que internalicen los valores inherentes a la profesión. Solo así se hace realidad el propósito implícito de la educación médica: fomentar en los futuros médicos el desarrollo de una identidad sólida, basada en valores humanos y centrada en el paciente. La interacción entre los estudiantes, los modelos y mentores, el aprendizaje experiencial y los valores vividos en las instituciones académicas y sanitarias constituyen un ambiente que forma y que se ha denominado “currículum oculto”. Ese ecosistema proporciona claves para que el alumno vaya creciendo gradualmente y “piense, actúe y sienta como un médico”. Así, es esencial que se refuercen proyectos educativos dirigidos a la formación de una identidad médica sólida, utilizando estrategias educativas adecuadas. Hacer explícito lo implícito, reforzando abiertamente todas las claves del currículum oculto, a través de actividades docentes que interpelen a los alumnos, así como reforzar esta enseñanza en la propia práctica clínica, son elementos determinantes para asegurar que los médicos del futuro adquieran las cualidades inherentes al “buen médico”. En este contexto es esencial pasar del “hacer” al “ser”, y para ello es crucial incorporar y aplicar nuevas formas de enseñanza y evaluación. El aprendizaje a través de la observación de modelos, como profesores, médicos o personas con experiencia, que exhiben comportamientos profesionales ejemplares, ha sido tradicionalmente fundamental en la formación de los aspectos transversales del médico, así como la escritura reflexiva, especialmente cuando está guiada por docentes, que ha proporcionado un entorno propicio para la introspección y el crecimiento personal. Incluir en el calendario académico actividades formativas y evaluables centradas en la reflexión sobre la práctica clínica puede ser fundamental para integrar el proceso reflexivo como parte inherente y esencial de la profesión médica. Esto puede ser crucial para formar a los médicos del futuro con un enfoque crítico y sólidos valores personales que les permitan desarrollar una identidad médica humana (Medical Professionalism Project, 2002). Si los médicos integran naturalmente esta sistemática de reflexionar en su quehacer diario, probablemente fortalecerán su compromiso con la atención centrada en el paciente y además experimentarán un crecimiento personal continuo. Esta vocación médica cultivada no solo protegerá a los pacientes al garantizar una atención de calidad y humana, sino que también protegerá a los propios médicos al ayudarles a enfrentar los desafíos emocionales inherentes a su profesión.

## Conclusión

Con la relación médico-paciente como núcleo central del humanismo médico y la identidad médica como un faro guía en la formación y práctica de la medicina, nos encontramos frente a una encrucijada crucial en la evolución de la profesión médica. La comprensión profunda de la relación entre el médico y el paciente, marcada por la confianza, la vulnerabilidad y el compromiso mutuo, es esencial para abordar los desafíos contemporáneos de la medicina.



En medio de una realidad social que tiende hacia la deshumanización de la medicina, es imperativo reflexionar sobre la esencia misma de nuestra profesión y cómo podemos preservar su humanidad. La identidad médica emerge como un antídoto contra la deshumanización, enriqueciendo la vocación médica y protegiendo a los médicos del agotamiento emocional inherente a su labor diaria.

Para avanzar en este camino de transformación, debemos incorporar nuevas formas de enseñanza y evaluación que promuevan la reflexión, el autoconocimiento y el crecimiento personal y profesional. La observación de modelos ejemplares, la escritura reflexiva guiada y la integración del proceso reflexivo en la práctica clínica son pasos cruciales para forjar una identidad médica sólida y centrada en el paciente.

La medicina es una profesión que va más allá de la mera aplicación de conocimientos técnicos; es un acto de generosidad y compasión que refleja lo mejor de nuestra humanidad. Al cultivar una identidad médica arraigada en valores humanos fundamentales, no solo fortalecemos nuestra capacidad para brindar una atención de calidad, sino que también protegemos la salud emocional de los médicos y revitalizamos la vocación, esencia misma de nuestra profesión. En última instancia, al abrazar la humanidad en la práctica médica, no solo sanamos cuerpos, sino también almas.

## Referencias

- ABIM Foundation; ACP-ASIM Foundation; European Federation of Internal Medicine (2002). Medical professionalism in the new millennium: a physician charter. *Annals of Internal Medicine*, 136(3), 243-246. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-136-3-200202050-00012>
- Cohen, J. (2006). Professionalism in medical education, an American perspective: from evidence to accountability. *Medical Education*, 40(7), 607-617. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2929.2006.02512.x>
- Cruess, R. L., Cruess, S. R., Boudreau, J. D., Snell, L., & Steinert, Y. (2014). Reframing medical education to support professional identity formation. *Academic Medicine*, 89(11), 1446-1451. <https://doi.org/10.1097/ACM.0000000000000427>
- Holden, M. D., Buck, E., Luk, J., Ambriz, F., Boisubain, E. V., Clark, M. A., Mihalic, A. P., Sadler, J. Z., Sapire, K. J., Spike, J. P., Vince, A., & Dalrymple, J. L. (2015). Professional identity formation: creating a longitudinal framework through TIME (Transformation in Medical Education). *Academic Medicine*, 90(6), 761-767. <https://doi.org/10.1097/ACM.0000000000000719>
- Lehmann, L. S., Sulmasy L. S., Desai S. & ACP Ethics, Professionalism and Human Rights Committee (2018). Hidden curricula, ethics, and professionalism: Optimizing clinical learning environments in becoming and being a physician: A position paper of the American College of Physicians. *Annals of Internal Medicine*, 168(7), 506-508
- Medical Professionalism Project (2002). Medical professionalism in the new millennium: a physicians' charter. *Lancet*, 359(9305), 520-522. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(02\)07684-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(02)07684-5)
- Pellegrino, E. D. (1988). *For the patient's good: The restoration of beneficence in health care*. Oxford University Press.
- Pellegrino, E. D. (2002). Professionalism, profession and the virtues of the good physician. *The Mount Sinai Journal of Medicine* 69(6).
- Pellegrino, E. D., & Thomasma, D. C. (2019). *Las virtudes en la práctica médica*. Editorial UFV.
- Pellegrino, E. D., & Thomasma, D. C. (2022). *Sanación y vocación*. Eunsa.
- Pellegrino, E. D.; Veatch, R. M.; & Langan, J. P. (Eds.) (1991). *Ethics, trust, and the professions: philosophical and cultural aspects*. Georgetown University Press.
- Rabin, S., Kika, N., Lamb, D., Murphy, D., Am-Stevellink, S., Williamson, V., Wessely, S., Greenberg, N. (2023). Moral injuries in healthcare workers: What causes them and what to do about them? *Journal of Healthcare Leadership*, 15, 153-160. <https://doi.org/10.2147/JHL.S396659>

# La potestad papal desde los orígenes hasta el medioevo. El aporte de Tomás de Aquino

## Papal Power from the Origins to the Middle Ages: The Contribution of Thomas Aquinas

Pablo Zambruno



**Pablo Zambruno**

Tribunal Eclesiástico Regional del Triveneto. Italia

pabloszambruno@yahoo.it

Recibido: 18-08 - 2024

Aceptado: 04 - 09 - 2024

Publicado en línea: 06 - 06 - 2025

### Cómo citar este texto

Zambruno, P. (2025). La potestad desde los orígenes hasta el medioevo. El aporte de Tomás de Aquino. *Conocimiento y Acción*, 2025, pp. 1-13. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3226>

### Resumen

Desde la paz constantiniana, la tensión entre poder temporal y espiritual marcó una página crucial en la historia del cristianismo. Encontrar un equilibrio no fue fácil, dando lugar no sólo a enfrentamientos doctrinales sino también a verdaderas batallas. Tomás de Aquino no fue ajeno a este punto crucial del pensamiento histórico, dando su aporte equilibrado en el cual, teniendo como referencia la unión de alma y cuerpo, traslada la visión antropológica a la esfera social, enfatizando el primado del sucesor de Pedro sobre el resto de las Iglesias.

*Palabras clave:* Potestad papal; Romano pontífice; Imperio; Iglesia universal; Tomás de Aquino.

### Abstract

Throughout the history of Christianity it was never easy to find the balance between temporal power and spiritual power. What are the limits of both powers? From the begging to the Middle Ages there is



a doctrinal development aimed at clarifying the scope of Papal power. Thomas Aquinas is no stranger to the argument and contributes his doctrinal balance to this topic as well.

*Keywords:* Papal supremacy; Roman pontiff; Empair; Universal Church; Thomas Aquinas.

## Introducción

La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, un cuerpo vivo, animado por la “Palabra de Dios viva y eficaz” (Heb. 4, 12). Este cuerpo está compuesto por distintas partes, unidas entre sí de modo armónico. Está formado por una diversa cualidad de miembros articulados y, permítaseme el término, coordinado visiblemente por el Vicario de Cristo.

De hecho, el papel del Papa para animar y confirmar en la fe es creado y querido por Cristo mismo: “Y tú, (le dice Jesús a Pedro), después que hayas vuelto, confirma a tus hermanos” (Lc. 22, 32). Este pasaje del Evangelio, junto con otros en los que Jesús confirma a Pedro, sirve como referencia al momento de querer profundizar el llamado “primado petrino” sobre el resto del cuerpo. Como bien sabemos, este argumento fue, a lo largo de la historia, fuente de disputas y malentendidos, tanto con otras sedes episcopales como con el poder secular.

Si hubo una época de mucha intensidad en la tensión entre ambos poderes, secular y espiritual, fue la Edad Media. Dada su importancia, quería proponer una lectura que nos acerque al pensamiento de Tomás de Aquino en este argumento, evidenciando lo que Tomás escribió sobre la autoridad papal con respecto a otras sedes episcopales y en referencia al orden temporal.

La Iglesia, a través de sus órganos competentes, recientemente logró reunir, a propósito de este argumento, el fruto de la Tradición, en un documento emitido por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe. En dicho documento, “El primado del sucesor de Pedro”<sup>1</sup>, el término *Potestas*, en el décimo punto, establece que la misión del sucesor de Pedro en toda la Iglesia implica la facultad de disponer actos de gobierno eclesiásticos necesarios y convenientes para promover y defender la unidad de la fe y la comunión.

En el contexto en el que Tomás vivió y de acuerdo con su pensamiento, esta Potestad, esta facultad de establecer actos de gobierno, ¿significaba que el Papa ejercía un poder absoluto con respecto al resto de Orbe? Si se acepta el concepto “absoluto”, ¿qué se entiende por él en el lenguaje canónico y teológico contemporáneo de Tomás? Dicho esto, debe tenerse en cuenta que, como ya señalé, a lo largo de la historia, el poder papal y su ejercicio no fue un tema afrontado sin dificultades. Escuchar la voz de la Iglesia, como sugiere el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a través de la voz de los pastores supremos, forma parte del ministerio de unidad que es inherente al ministerio Petrino. Dicha consecuencia lo es también respecto a la unidad del colegio episcopal con el sucesor de Pedro y que forma parte del *sensus fidei* del Pueblo de Dios en su conjunto. Sin embargo, la historia nos enseña que las divisiones y tensiones en el Cuerpo Místico por este argumento preciso, muestran que la falta de equilibrio en las relaciones entre la sede petrina, las sedes episcopales y el poder temporal tiene orígenes lejanos.

De hecho, sabemos que la última e inderogable responsabilidad del Papa es confirmar en la fe a su rebaño (ver Jn. 21, 17). Si aparentemente este aspecto del *munus* petrino es tan claro y simple, ¿por qué fue Constantino el que convocó el primer Concilio y no el obispo de Roma? Este hecho histórico se plantea para entender las tensiones entre el imperio y el papado ya desde los orígenes mismos de la cristiandad, demostrando así que las pretensiones filo imperiales en la Iglesia no fueron sólo

<sup>1</sup> CDF, 31 de octubre de 1998.

cuestiones de ambición política por parte del emperador, sino prerogativas surgidas en un momento preciso que avalaron posteriores pretenciones.

Para demostrar que la armonía del poder nunca fue algo fácil de abordar, debemos señalar a dos papas, quienes serán protagonistas de lo que se puede llamar el absolutismo monárquico papal. Fueron ellos, León Magno (siglo V) y Gregorio VII (siglo XI), quienes más han desarrollado la *potestas papalis* frente al poder imperial. Lo que sucederá en sus pontificados con respecto a la posteridad, será una fluctuación de tensión del poder entre las sedes, es decir, la Sede y los reinos o el imperio. A la luz de esta tensión se desarrollaron doctrinas que respaldaban, con diversos tonos, el apoyo a una u otra parte.

Por otra parte, no debemos olvidar que ciertos términos atribuidos a la potestad papal, fueron motivo de malentendidos, especialmente entre las iglesias orientales y la Sede romana. Uno de ellos es el término *Vicario*. Por ejemplo, la doctrina desarrollada durante siglos resumía que la *potestas* del Romano Pontífice es *vicaria*, es decir, hace referencia sólo a lo que Cristo dejaba como legado a su vicario; así, por ejemplo, la facultad de disolver los vínculos matrimoniales, como en el caso del matrimonio rato y no consumado o en la disolución de votos y juramentos. A lo largo de los siglos, en un intento por esclarecer los alcances y límites de esta *potestas*, se llegó a la conclusión de que esta facultad está dirigida al fin y a la misión de la Iglesia, de acuerdo con la misión asignada por Cristo a Pedro. Por ejemplo, se materializa cuando el Papa la ejerce personalmente como primado de todas las iglesias, algo reiterado, entre otras cosas, por Tomás<sup>2</sup>. Por tanto, el Romano Pontífice tiene plena potestad sobre toda la Iglesia, pero con un límite, es decir, no es absoluto, es supremo. Por tanto, dicho límite lo pone el fin de la Iglesia y su misión porque, además de los derechos divinos revelados y la ley natural, el límite de su ministerio también lo indica la constitución divina de la Iglesia, de la que emana la potestad papal.

## 1. Papado y potestas en los primeros siglos

¿Cómo llegó la institución pontificia al período en el que vivió y escribió Tomás? ¿Cuál fue el camino que proporciona el bagaje doctrinal y teológico que usufructuó Tomás de Aquino? La historia nos muestra, como ya dijimos, que el largo camino del papado hacia la Edad Media está lleno de matices y contrastes entre las iglesias y el orden temporal. Por tanto, para intentar comprender mejor la profundidad y el equilibrio del pensamiento tomista es necesario, en mi opinión, hacer una breve etapa histórica siguiendo el camino del sucesor de Pedro.

### 1.1. Primer período: los fundamentos del primado del Romano Pontífice

Desde el principio, se intentó consolidar las bases del primado de la sede romana. Entre los documentos más importantes que atestiguan la sede de Roma como aquella en la que Pedro ejerció su oficio episcopal, sobresale el testimonio de Ignacio de Antioquía (siglo II). Ignacio reitera la importancia de la capital del Imperio como lugar en que el apóstol Pedro ejerció el primado de la fe y la caridad, en favor de toda la iglesia universal, santificado con el martirio<sup>3</sup>.

Otra etapa importante, desde el punto de vista historiográfico, la encontramos en Ireneo de Lyon (siglo II). En su *Adversus Haereses*<sup>4</sup> considera la comunión con la Iglesia de Roma como la demostración más segura de estar dentro de la tradición doctrinal derivada de los apóstoles. Es importante recordar que en esta época, Roma ya poseía una autoridad que ninguna otra iglesia en el mundo ha tenido jamás.

2 Vid. *Contra Errores Graecorum*, c. XXXI. Bologna: ESD, 2023.

3 Ignacio di Antiochia, *Lettere*, Roma: Città Nuova, 2009; en especial la carta a los Romanos.

4 L. III. Milano: Jaca Book, 2003

Este hecho queda demostrado cuando, a finales del siglo II, el Papa Víctor I (finales del siglo II y principios del III) excomulgó a Polícrates de Éfeso y a otros obispos de Asia Menor porque no querían admitir el uso de celebrar la Pascua el domingo siguiente el 14 Nissan. Ireneo, como posteriormente Eusebio de Cesarea, hacen hincapié en este acontecimiento para evidenciar el papel primacial de la iglesia romana<sup>5</sup>.

Otro momento histórico, en el que se hace patente el primado de la sede de Roma, lo encontramos en el pedido de mediación del entonces papa Dionisio (siglo III) sobre los presbíteros alejandrinos, a propósito de una controversia trinitaria que estalló en Egipto. Fue también el propio Dionisio quién ayudó a la comunidad de Cesarea en Capadocia, cuando ésta sufrió las invasiones bárbaras<sup>6</sup>.

## 1.2. Consolidación del Papado en occidente

En el año 311 se produjo el gran punto de inflexión respecto del cristianismo con el llamado Edicto de tolerancia. De hecho, Primus Augustus Galerius, en nombre del colegio tetrárquico, que gobernaba el Imperio Romano, concedió al cristianismo el estatus de *religio licita*, o culto admitido por el imperio<sup>7</sup>. En este camino sin retorno, salvo durante el breve período de Juliano el Apóstata (siglo IV), el emperador Constantino, donando al Papa el Palacio de Letrán, propiedad imperial del depuesto Majencio, constituyó con la comunidad cristiana de Roma una relación privilegiada, condicionándola de este modo, según la opinión de grandes pensadores, respecto de su futuro<sup>8</sup>. Fue el mismo emperador quien encargó al Papa Milciades resolver la cuestión donatista, mientras que el propio Constantino convocó el Concilio de Nicea en el año 325 con miras a resolver la crisis arriana, que afligía y socavaba la unidad de la Iglesia<sup>9</sup>. Respecto al interés de nuestro estudio, hay que recordar que, además de declarar doctrinalmente la fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, este Concilio sentó las bases de la jerarquía eclesiástica según la división civil del imperio.

Es importante advertir que, a partir de este momento, Roma seguirá estando cada vez más sujeta a la institución mejor estructurada. Puede sorprender que no sea la institución política, el Senado y la clase senatorial, sino la institución eclesiástica. Este cambio de rumbo estuvo motivado por el hecho que Constantino abandonó Roma, alejando a Occidente del centro del poder e iniciando así en la Iglesia el punto de inflexión atribuido al Papa Dámaso<sup>10</sup>.

Según sus biógrafos, Dámaso logró la conversión de una parte de la aristocracia romana que comenzó a sostener económicamente a dicha comunidad. De esta manera, Roma tuvo la posibilidad de prolongar el mito de su eternidad, interpretando el lema virgiliano: *imperium sine fine dedi*<sup>11</sup> actualizado en la Anunciación del Ángel a María: *et regni eius non erit finem* (Lc.1, 33).

Otro hito importante en la consolidación del poder temporal del Papa viene dado por el emperador Graciano quién, a finales del siglo IV, aprueba la jurisdicción romana sobre todas las sedes metropolitanas de Occidente dando la facultad de intervenir en todas las controversias dogmáticas del propio Occidente. Teodosio I confirmó solemnemente la política primacial del obispo de Roma y en el 381, el Concilio de Constantinopla, en su segundo canon, proclamó la nueva Roma, es decir, Bizancio como segunda sede<sup>12</sup>.

5 Vid. *Storia Ecclesiastica*, V, 23. Roma: Città Nuova, 2005.

6 *Storia Ecclesiastica*, VII, 5-8. Roma: Città Nuova, 2005.

7 *Storia Ecclesiastica*, VII, 30. Roma: Città Nuova, 2005.

8 Así Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Infierno, C. XIX: "Ahi, Costantin, di quanto mal fu madre, non la tua conversion, ma quella dote che da te prese il primo ricco padre!"

9 *Storia Ecclesiastica*, X, 5. Roma: Città Nuova, 2005.

10 Girolamo, *Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea*, II. Roma: Città Nuova, 2014.

11 Virgilio, *Eneida* I, vv. 278-279.

12 *Enchiridion Symbolorum*, 52-161. EDB, Bologna, 1995.



El siglo V será una sucesión de acontecimientos tendientes a mitigar la tensión entre la sede romana respecto a las demás sedes. Esto sucederá evocando el origen apostólico de su autoridad universal, tratando de confirmarlo no sólo con la *consuetudo*, sino también aplicando el derecho sinodal. Además, a lo largo de este siglo, hubo muchas controversias doctrinales resueltas por la sede romana, como la que tuvo con Nestorio o con los pelagianos, atribuyendo a la sede romana la garantía de la verdadera fe.

En este contexto es imposible ignorar la figura de León Magno. Será él quien reiterará el concepto apostólico romano enriquecido con el de *Romanitas*, heredada por los cristianos como faro de civilización y enriquecida por la sangre derramada por los apóstoles<sup>13</sup>. No obstante la solidez y ortodoxia de la doctrina leonina, su pensamiento aumentará la distancia entre Oriente y Occidente, no sólo en sus matices políticos sino también teológicos y dogmáticos ya que el arrianismo y el monofisismo fueron sostenidos por algunas iglesias de Oriente y sobre todo, apoyados por los emperadores.

Siguiendo nuestro recorrido debemos detenernos en una figura clave: el Papa Gelasio. Según autorizados estudiosos del pensamiento de Tomás de Aquino<sup>14</sup>, la doctrina desarrollada por este papa es aquella en la que se refleja más claramente la doctrina que elabora el Doctor Angélico respecto al equilibrio entre el orden temporal y espiritual. En la carta al emperador Anastasio, el Papa Gelasio formuló la doctrina sobre los dos poderes que, retomando la distinción leonina entre la autoridad de los obispos y la *potestas* imperial, afirmaba la independencia entre los dos campos, temporal y espiritual, sin por ello oponerlos; subordinaba, sin embargo, lo temporal a lo espiritual, tomando como referencia la analogía del sol con la luna; ambos rigen distintos momentos del día, pero la luna no tiene una luz propia, recibe y refleja su luz del sol<sup>15</sup>.

### 1.3. Hacia el medioevo

A partir de la segunda mitad del siglo V, se acentúan los acontecimientos que caracterizan la época conocida en la historia como “período bizantino”, en la que el Papa depende en cierto modo del exarca de Rávena. Este período, teniendo en cuenta que la historia está delimitada por “arenas movedizas”, se prolongó hasta la Navidad del ochocientos, cuando la colaboración entre el Reino de los Francos y el obispo de Roma señalan la principal característica del Occidente cristiano por los siglos venideros.

Volviendo al siglo V, cabe señalar que a partir de allí se acentuarán cada vez más los períodos en los que el papado perderá autonomía inclinándose sea hacia Oriente o, de acuerdo la conveniencia, hacia los reinos occidentales, asumiendo una posición dominada por el poder temporal y con gravísimas repercusiones para la iglesia universal, como ocurrió en el año 553 entre Roma y Milán y Aquilea.

Parte de la fragilidad del poder espiritual se puede ver a través de las invasiones de los lombardos (579-590), en las que Roma buscó el apoyo germánico. Entre las sombras de este momento histórico, cabe destacar la figura del Papa Gregorio Magno (590-604). No sólo porque reorganizó el papado proyectándolo hacia el futuro, sino también porque intentó armonizar el poder espiritual con el poder temporal. Demostró, además, el interés apostólico de Roma enviando misioneros hacia los pueblos anglos y germánicos. Por otra parte, será en éste período en que los bizantinos se alejarán cada vez más del ámbito romano, creando tensiones difíciles de superar.

Como epílogo de esta etapa, es importante recordar el hecho de que Roma, a diferencia de Bizancio y sus satélites, superó todas las tormentas, todas las resistencias de otras sedes más poderosas desde el punto de vista estratégico, económico y militar, como por ejemplo Milán, Cartago, Rá-

13 *Sermo* 82. Firenze: Nardini, 1997.

14 Jean Pierre Torrell, *Amico della Verità*, Bologna: ESD, 2006, 64.

15 *Enchiridion Symbolorum*, 347. Bologna: EDB, 1995.

vena, atrayendo con su encanto y su historia a quienes pudieron salir a su encuentro en los momentos difíciles. Este hecho demuestra que no es sólo una cuestión estratégica la que la sostiene a Roma, sino la sangre derramada por los Apóstoles que confirma la Fe y la testimonia como su depósito, confirmando como sede primada respecto al resto del Orbe y como centro del cristianismo.

## 2. Tomás y la *Potestas papalis*

### *Premisa*

La doctrina de Tomás de Aquino es tan rica que el marco histórico de su pensamiento, que explica el desarrollo de sus proposiciones, no es algo muy frecuente de encontrar en ámbito académico. Su precisión teológica y filosófica fascinó a muchos eruditos a lo largo de los siglos, creando una escuela de pensamiento tomista independientemente de la necesidad de enmarcarlo históricamente. El problema, en mi opinión, es que se formó un círculo hermenéutico tomista en el que sólo se puede interactuar si se es “iniciado”, sin necesidad de contextualizar su pensamiento con miras a una mejor comprensión del texto y un mayor estudio. Este *vulnus*, sin embargo, revela un error de partida respecto de aquellos que, sea en las disciplinas filosóficas o teológicas, no toman a la realidad extramental como fundamento de la percepción entitativa que forma los conceptos. Cabe precisar que en materia teológica, a fundamentar el desarrollo del pensamiento cristiano es la objetividad de la Revelación. Por tanto, veremos que, a nivel teológico, no serán la fe y la Revelación las que proporcionen al intelecto las verdades sobre las cuales especular para hacer teología. El principio de inmanencia alejará al hombre de la Revelación, poniendo en lugar de ella al sentimiento religioso. En el campo filosófico, la realidad extramental no proporcionará al intelecto los datos sobre los que especular y posteriormente filosofar, poniendo al hombre en el lugar de Dios llegando de este modo a caer en la “dictadura del relativismo”. Por tanto, entre los acontecimientos históricos y las fuentes del pensamiento de Tomás, incluimos también el método gnoseológico aristotélico del que bebe íntegramente la Tradición cristiana y que llevó a Tomás a desarrollar integralmente el *Fides quaerens intellectum* anselmiano.

### 2.1. Desde la coronación de Carlomagno a la lucha de las investiduras

Dicho esto, para esbozar la doctrina tomista en materia papal, será necesario mencionar cómo se llegó al período conocido como “lucha por las investiduras”. Para ello, retomando algo que ya señalamos, hay que partir de la coronación de Carlomagno en la Navidad del ochocientos. De hecho, en este día las tradiciones cristiana y germánica se asimilan y fusionan. La cultura de Roma y la de la Europa bárbara se encontraron en esa Navidad, cuando Carlomagno asumió el título de Emperador. No es casualidad que su bula imperial retome el medallón de Constantino en sus dimensiones y atribuciones, tanto materiales como simbólicas: el nuevo emperador, rey de los Francos, quiere decir con ello que quería renovar el Imperio, no el antiguo y pagano, sino el conducido al cristianismo por Constantino<sup>16</sup>.

Cabe recordar que, a partir de este momento, el enfrentamiento entre el Papa y el Emperador, se fraguarán tensiones de las que la familia de Aquino y el propio Tomás fueron protagonistas<sup>17</sup>. Como prueba, recordamos, por ejemplo, el asesinato de uno de sus hermanos por parte de la corriente pro-imperial, ya que se había pasado a la corriente pro-papista o cuando el propio Tomás fue secuestrado gracias a la ayuda de las milicias imperiales por orden de su familia, con el objetivo de hacerle renunciar a vivir su vocación religiosa en la Orden de Predicadores. Estos hechos demuestran cómo el equilibrio y la claridad de su pensamiento están más allá de cualquier partidismo y no están condicionados por sus inclinaciones y acontecimientos personales, sino sólo guiados por el amor a la Verdad.

16 Glauco Cantarella – Dorio Turni, *Il Papa e il Sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Novara: Europa, 1985, 9.

17 Jean Pierre Torrell, *Amico della Verità*, Bologna: ESD, 2006, 35.

Volviendo a nuestro recorrido, a partir de esa noche de Navidad, la autoridad imperial será sacralizada por el obispo de Roma, quien al mismo tiempo la confiere y reconoce. Desde la perspectiva papal, esta unción manifiesta superioridad, porque atribuye poder, pero, desde la perspectiva imperial, se inclina ante este poder y, por lo tanto, se declara inferior a él<sup>18</sup>.

La gran paradoja frente a la posteridad reside en que Carlomagno asumió el papel de renovador del imperio, pero de un imperio cristiano, cuya identidad está garantizada y sellada por la religión y sus sacerdotes. Si Constantino había sido llamado “obispo”<sup>19</sup> por Eusebio de Cesarea, y la concesión de una dignidad episcopal había insertado su poder en el ámbito religioso, Carlomagno se convirtió inmediatamente en signo de la unidad entre la Cruz y la espada y, al mismo tiempo, cuna de tensiones: su poder y el de sus sucesores serán decisivos, sobre todo cuando reivindique la supremacía sobre quien lo coronó.

## 2.2. La lucha de las investiduras

Pese a la realización de los ritos de coronación, los intercambios de reconocimientos y la intención de establecer equilibrios basados en la complementariedad, el choque entre ambos, Trono y Tiara, apuntará directamente a los problemas de la primacía romana: como sucesor y vicario de Pedro ¿podría aspirar el Papa a la supremacía sobre el resto de la Iglesia? La cultura romana respondió que sí: algunos siglos después de la coronación de Constantino, el *Dictatus Papae* de Gregorio VII lo afirmó en todos los ámbitos.

Sin embargo, aceptar esto, como nos enseña la historia, no fue fácil ni obvio. La obediencia por parte de la autoridad temporal a algo que parece teológicamente bien fundamentado se ve frustrada por no querer verse “subordinado”. La “investidura”, palabra poco utilizada en el siglo XI, consistía en la atribución al obispo de todos los beneficios relacionados con la iglesia episcopal, que le concedía, de vez en cuando, el emperador o el soberano laico, que mantenía una disponibilidad “eminente”: tierras, inmunidad, jurisdicciones, etc. Así podemos percibir más claramente las relaciones que se establecieron entre las estructuras imperial y eclesiástica. Hay que recordar, sin embargo, que ningún eclesiástico, hasta Gregorio VII, se atrevió a cuestionar la validez de esta práctica. Gregorio VII con su *Dictatus* había revolucionado repentinamente el escenario: la investidura estaba prohibida porque a los laicos se les prohibía interferir en las realidades sacramentales<sup>20</sup>.

Desde la visión imperial del problema, apoyada también por eminentes eclesiásticos, el papa no puede sustituir a Cristo. No puede decidir a su antojo y de forma incuestionable. Bruno di Segni se lo repetirá claramente a Pascual II: “Sí, debo amarte; pero debo amar mucho más a Aquel que nos hizo a ti y a mí”<sup>21</sup>. El Papa es inferior a Dios. Entonces, ¿cómo puede, entonces, reclamar el Reino? ¿Cómo puedes decidir sobre la validez de los sacramentos? ¿Cómo puede contravenir los principios fundacionales de la estructura eclesiástica?

Así, siguiendo nuestras fuentes, hemos tocado una cuestión fundamental: la lucha por las investiduras y la lucha por la primacía romana y papal están conectadas. Y es un vínculo muy estrecho: inseparable. El Papa, como consecuencia del pensamiento imperial, no puede aspirar a hacerse igual a Cristo, aunque esto se afirmó explícitamente en aquel momento. De hecho, la cancillería apostólica siguió llamándolo “Vicario de Pedro”<sup>22</sup>, nombre que supuso la culminación de una larga evolución que se remonta al siglo VII. Vicario de Pedro: es decir, el que toma el lugar de San Pedro, príncipe de los

18 Agostino Parravicini Bagliani, *Il Trono di Pietro*, Roma: NIS, 1996, 69.

19 Eusebio de Cesarea, *Vita di Costantino*, I, XVIV.

20 *Dictatus Papae*, citado en Glauco Cantarella – Dorio Turni, *Il Papa e il Sovrano*, Europa: Novara, 1985, 69.

21 Glauco Cantarella – Dorio Turni, *Il Papa e il Sovrano*, Europa: Novara, 1985, 30.

22 Riccardo Saccenti, “Vicarius Christi, vicarius Petri”, in *Vicarius Petri, Vicarius Christi, la titolatura del Papa nell’XI secolo*, p. 189-211.

apóstoles. Sólo hacia mediados del siglo XII se difundió y se estableció el título de “vicario de Cristo” (como, por ejemplo, lo llama Tomás de Aquino), que estableció una relación directa entre el Romano Pontífice y el Hijo de Dios y que tendría repercusiones tanto a nivel autoritativo y potestativo como a nivel teológico y eclesiológico. Adquisición muy importante para la Iglesia Romana, que nunca más abandonará<sup>23</sup>.

En cambio, para los pro-papistas, siguiendo a Gregorio VII, los reyes no son sagrados. Si lo fueran, ¿recurriríamos a ellos para la remisión de los pecados? Si fueran sagrados, ¿podrían administrar la Eucaristía y el bautismo? Si es así, ¿por qué no lo hacen? La sacralidad está relacionada con el ejercicio del sacerdocio, dándole al carácter sacramental conferido en el sacramento del Orden como fundamento de la *Potestas*. Por tanto, sólo el sacerdote es persona sacra. Siguiendo esta lógica, la potestad imperial no garantiza la sacralidad. En cambio, la del Papa garantiza la santidad al pontífice. Si en la carta a Hermann de Metz encontramos escrito que sólo unos pocos reyes eran santos, mientras que “sólo en una sede de pontífices que se sucedieron uno a otro”<sup>24</sup> (es decir, Roma) había casi un centenar; es así que podemos llegar a la afirmación del *Dictatus papae* que escandalizó a muchos contemporáneos: “Que el Romano Pontífice, si es elegido canónicamente, es sin duda santificado por los méritos de San Pedro”<sup>25</sup>.

Siguiendo este punto de vista, el *Regnum* aparecerá claramente distinto e inferior al *Sacerdotium*. Al ser expresión directa de la voluntad de Dios, el sacerdocio (entendido como cuerpo sacerdotal: los eclesiásticos, el Papa) garantiza que el reino no tenga autoridad sobre él.

### 2.3. Alejandro III y el énfasis de la *Potestas*

Otro hito en la historia del concepto de *Potestas* resulta, sin lugar a dudas, de la posición eclesiológica de Alejandro III. Dicha posición tuvo una proyección fundamental en el futuro de la Iglesia. De hecho, para Alejandro, el Papa tiene primacía sobre las demás Iglesias del universo. La supremacía de la Iglesia Romana deriva de la voluntad explícita de Cristo, a fin de garantizar la unidad que Cristo quiso, para que “la santa Iglesia apostólica romana tenga preeminencia sobre todas las Iglesias del globo terrestre, para que gracias al poder divino pueda juzgar y disponer no sólo de las cosas de la tierra sino también del cielo”<sup>26</sup>. El Papa tiene la primacía porque es el sucesor de Pedro, por ello la eminente silla apostólica que ocupa está “por encima de las naciones y los reinos”. Vicario de San Pedro, el Papa ejerce autoridad soberana sobre las almas para asegurar su salvación eterna<sup>27</sup>.

La teología de Alejandro III sobre la primacía del Papa se caracteriza por una profunda connotación jurisdiccional, resumida como *Plenitudo potestatis*. Esta fórmula está destinada a convertirse en paradigmática para definir el poder papal, a partir de los últimos siglos de la Edad Media. Además, esta fórmula, como veremos, fue utilizada por Tomás de Aquino, no para contrastarla con la autoridad temporal sino más bien con las sedes episcopales bizantinas. Anteriormente fue utilizada por Bernardo de Claraval<sup>28</sup> y profundizada jurídica y doctrinalmente por el célebre canonista Huguccio, quien aportó una definición destinada a convertirse en clásica: “Existe plena autoridad cuando contiene el precepto, la validez general y la necesidad [...] estos tres elementos se encuentran en poder del Papa, mientras que el obispo sólo posee el primero y el tercero”<sup>29</sup>.

23 Glauco Cantarella – Dorio Turni, *Il Papa e il Sovrano*, Europa: Novara, 1985, 31.

24 Glauco Cantarella – Dorio Turni, *Il Papa e il Sovrano*, Europa: Novara, 1985, 43.

25 Glauco Cantarella – Dorio Turni, *Il Papa e il Sovrano*, Europa: Novara, 1985, 43.

26 Agostino Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*, Roma: NIS, Roma, 1996, p. 92.

27 Agostino Paravicini Bagliani, *Il trono...* p. 92.

28 Bernardo de Claraval, *Obras Completas*, T. II, Madrid: BAC, 1984; Epístola 131 y 132, en *Obras Completas*, T. V, Madrid: BAC, 1990.

29 Glossa Palatina, *ad Dist. II cap. 2*. En Paravicini Bagliani, *Il trono...* p. 115.

## 2.4. Inocencio III y la consolidación de la monarquía papal

En 1198, ya en el primer año de su pontificado, Inocencio III utilizó esta fórmula, *plenitudo potestas*, en algunas de sus cartas. Como consecuencia, los canonistas la adoptaron inmediatamente. Por tanto, con Inocencio III y los decretalistas del siglo XIII, este concepto experimentó su máxima extensión; así, para el influyente decretalista Enrique de Susa, el poder del Papa era de doble naturaleza: la *potestas ordinaria* era ejercida por el Papa en virtud de la *plenitudo officii*, de acuerdo con las leyes vigentes. La *potestas absoluta*, sin embargo, derivó de la *plenitudo potestatis* y gracias a ella pudo trascender la ley existente. En el ejercicio de la *plenitudo potestatis*, el Papa no estaba solo: los cardenales constituían con él un colegio que ejercía la autoridad confiada por Dios a la Iglesia romana. Además, por esto mismo, el Romano Pontífice podía ejercer su poder temporal no sólo sobre todos los cristianos sino también sobre los infieles<sup>30</sup>.

## 2.5. Iglesia y poder temporal

Me atrevo a firmar que el enunciado avalado por el principio de autoridad da al pensamiento la posibilidad de intuir el principio de finalidad. Por lo tanto, en cuanto a la preeminencia de los poderes, si ambos emanan de Dios, los propósitos de los gobiernos, aunque diferentes en la acción y en la forma de alcanzar los fines, están subordinados, nunca opuestos. De hecho, Tomás de Aquino se centra en la necesidad de que exista un principio rector unitario en la vida social, que involucra a una multitud de individuos, y por tanto de intereses, proyectos y direcciones potencialmente conflictivas, capaces de conducir a la comunidad a su fin: “Los hombres persiguen el fin buscado de diferentes maneras, y prueba de ello es la diferencia en las propensiones y acciones individuales: por eso el hombre necesita alguien que lo oriente hacia el fin”<sup>31</sup>.

Este principio, también llamado “de finalidad” viene ordenado hacia la virtud por uno solo. Tomás recibe la comparación de la naturaleza, precisamente del hombre. El gobierno de la Barca de Pedro y el de la Polis no se oponen. En su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, Tomás encuentra la analogía para precisar que el principio de finalidad debe regirse por uno solo: “Como enseña el Filósofo en su obra La Política, cuando muchas cosas se ordenan a una sola, se requiere que una de ellas tenga la función de regular o regir, y que los demás sean regulados o gobernados. Y esto se ve en la unión del alma y del cuerpo, puesto que por naturaleza el alma manda y el cuerpo obedece. Un fenómeno similar ocurre también en las facultades del alma, entre las cuales el irascible y el concupiscible están regidos por la razón como resultado de un orden natural. Ahora bien, todas las ciencias y artes apuntan a una sola cosa: es decir, a la perfección del hombre”<sup>32</sup>.

Será, recuerda en otro pasaje del *De Regno*, el mismo modelo del mundo, de su íntima razón de ser, el que debe inspirarse para comprender el sentido mismo de la política. Para el Doctor Angélico, gobernar significará conducir a la multitud hacia su propio objetivo, que es “el de vivir según la virtud: lo que, de hecho, empuja a los hombres a unirse es que, estando juntos, puedan llevar una vida buena, que no se puede lograr si todos viven solos. A su vez, se dice que la vida es buena cuando está inspirada por la virtud. Por tanto, la meta de la unión humana es la vida virtuosa”<sup>33</sup>, orientada hacia la meta por quienes dirigen la comunidad.

Seguirá, por tanto, que el poder temporal, a pesar de la autonomía de la que goza en el pensamiento tomasiano, será algo imperfecto. El orden natural necesita de la Gracia para poder elevarse a la perfección; necesita, por tanto, de la Iglesia, que es la única comunidad animada por la Gracia, la única *societas perfecta*, hacia la que toda comunidad o sociedad de origen natural tiende a alcanzar

30 Paravicini Bagliani, *Il trono... di Pietro*, p. 94.

31 Tommaso d'Aquino, *De regno*, I, 1. R. Carabba, Lanciano, 2010.

32 Tommaso d'Aquino, *Commento alla Metafisica* L. I, 37, Bologna: ESD, 2005.

33 Tommaso d'Aquino, *De Regno*, II, 3.



su objetivo más elevado. Para que la realidad espiritual eleve la temporal, poniendo de relieve la teoría hilemórfica utilizada por Tomás para explicar la complementariedad entre el poder temporal y el espiritual, el Aquinate afirma que: “El poder civil está sometido al poder espiritual como el cuerpo al alma”<sup>34</sup>.

Para Tomás de Aquino, “Tanto el poder espiritual como el temporal descienden del poder divino; Por lo tanto, el poder temporal no está subordinado al poder espiritual sino en cuanto ha sido sujeto a él por Dios, es decir, en aquellas cosas que pertenecen a la salvación del alma; por tanto, en este campo es mejor obedecer al poder espiritual que al secular. Pero en lo que atañe al bien civil, es mejor obedecer al poder secular que al espiritual, como se dice en Mt 22, 21: “Dad al César lo que es del César”. A menos que el poder espiritual se una al secular, como es el caso del Papa, que ostenta la cúspide de ambos poderes, el espiritual y el secular, ya que ha dispuesto quién es sacerdote y rey, sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec y Rey de reyes y Señor de señores, cuyo poder no será quitado y cuyo reino nunca será destruido por los siglos de los siglos”<sup>35</sup>.

Se presupone, como consecuencia, que cada instancia desde el principio logre captar la sutil diferencia entre la salvación del alma (*salus animarum*) y el bien civil (*bonum civile*) y también se aferra firmemente a la persecución de los fines.

## 2.6. Poder Papal e Iglesia Universal

Respecto a la *Potestas Papalis* sobre el resto de la Iglesia, el Romano Pontífice será el principio de unidad deseado por el mismo Cristo. En este punto, debemos referirnos al inicio de nuestro trabajo, recordando que el paso del primado del apóstol Pedro en la primera comunidad eclesial al del Papa en la Iglesia universal implica, en la doctrina católica, la aceptación de dos postulados que las Iglesias orientales nunca compartieron totalmente, en parte, debido a la interpretación más espiritual que jurídica, que los padres griegos de los primeros siglos dieron a las promesas de Cristo sobre Pedro.

Por ello, Tomás responderá a los bizantinos a petición de la Sede petrina, con una obra clave para comprender ciertos prolegómenos de su eclesiología, *Contra Errores Graecorum*. Su biógrafo, Guglielmo di Tocco, explica los detalles de esta obra, que nos ayudan a comprenderla en su contexto. Además, esta obra proporciona precisamente lo que Tomás recoge de la tradición oriental: “nuestro doctor también venció un cuarto error, la antigua herejía de los griegos cismáticos. Además de las otras herejías, en las que los sumía la impiedad del error cismático, habían caído también en la del rechazo de la obediencia al Romano Pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro y vicario de Cristo. Ahora, a petición del Sumo Pontífice Urbano IV, publicó un texto breve especial contra ellos, en el que los refutaba mostrando la verdad a través de los propios Padres griegos. Y nuestro doctor no sólo venció estos errores, sino también todos los que podrían haber surgido, si no hubiera enseñado tantas verdades de fe. De hecho, era un escriba muy educado que sacó a relucir cosas nuevas y antiguas del Nuevo y Antiguo Testamento”<sup>36</sup>. En efecto, el Aquinate intenta basar el primado petrino de acuerdo al pensamiento teológico oriental: De los pasajes de los doctores citados se desprende también que el Romano Pontífice tiene pleno poder en la Iglesia. En efecto, Cirilo, patriarca de Alejandría, dice en el Libro de los Tesoros: Como Cristo, que es cabeza y cetro procedente de Israel de la Iglesia de los gentiles, recibió del Padre pleno poder sobre todo principado y dominación y sobre todo lo que existe, para que todos se arrodillen ante él, así lo confirió en su máxima plenitud a Pedro y a sus sucesores. Y más adelante: A nadie más que a Pedro ha confiado íntegramente lo que es suyo, sino que se lo ha atribuido sólo a él. Y más adelante: Los pies de Cristo son la humanidad, el mismo hombre a quien toda la Trinidad le ha concedido pleno poder, que uno de los tres ha asumido y en unidad de persona

34 Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, II-II, q. 60 a. 6 ad 3. Bologna: ESD, 2014.

35 Tommaso d'Aquino, *In II Sent*, d. 44 expositio textus, ad 4. Bologna: ESD, 2000.

36 Guglielmo di Tocco, *Storia di San Tommaso d'Aquino*, XXII. Jaca Book, Milano, 2015.

ha devuelto al Padre sobre todo principado y potestad para que lo adoren todos los ángeles de Dios; y que en su totalidad confió en sacramento y poder a Pedro y a su Iglesia”<sup>37</sup>.

Desde este punto de vista, el *munus* confiado a Pedro no puede agotarse con el fin de su vida terrena, porque es inherente a la intención de Cristo de dejar una función perenne en el seno de la Iglesia universal. Por tanto, como ya dijimos, este *munus* lo encontramos reconocido, por ejemplo, en las solicitudes de mediación o revelación de herejías. Es necesario reiterar una vez más que esta mediación nunca se hizo colegialmente, sino en virtud de la sucesión primacial apostólica del obispo de Roma.

El Doctor Angélico exploró este tema en profundidad cuando afirmó que: “Pedro es el vicario de Cristo y el pontífice romano, el sucesor de Pedro, porque está investido del mismo poder que le confiere Cristo. De hecho, el canon del Concilio de Calcedonia afirma: Si un obispo es golpeado por una acusación infame, tiene el libre derecho de apelar al obispo más bienaventurado de la antigua Roma, a quien consideramos Pedro como una piedra de refugio, y sólo a él se reconoce el derecho de juzgar con libre poder en lugar de Dios la acusación del obispo acusado gracias a las llaves que le ha conferido Nuestro Señor. Y más adelante: Y todo lo que haya decidido él debe ser respetado como vicario del trono apostólico”<sup>38</sup>.

Otro elemento iluminado por Tomás de Aquino respecto del *munus petrino* se refiere a Roma como sede. Esto se produjo a través de la sucesión en el cargo de obispo de Roma, entendida no como capital del imperio y sujeta a sus vicisitudes políticas, sino como *caput ecclesiarum*, sede consagrada por el magisterio y memorias del martirio de los *principes apostolorum* Pedro y Pablo y los elegidos por la Divina Providencia para el pontificado apostólico, cuya universalidad representa simbólicamente el legado que la antigua Roma había transmitido a la nueva Roma cristiana<sup>39</sup>.

Al respecto, el Aquinate responde que el error de quienes afirman que el vicario de Cristo, pontífice de la Iglesia de Roma, no tiene primacía sobre la Iglesia universal, es similar al de quienes afirman que el Espíritu Santo no procede del Hijo. De hecho, “el mismo Cristo, Hijo de Dios, consagra su Iglesia y la conforma a sí mismo con el Espíritu Santo, casi como si fuera su carácter y sello, como se desprende claramente de los testimonios ya citados; y del mismo modo el vicario de Cristo con su primado y su solicitud de servidor fiel, salvaguarda a toda la Iglesia sujeta a Cristo. Por tanto, es necesario demostrar a través de los testimonios de los doctores griegos que el mencionado vicario de Cristo obtiene la plenitud de poder en toda la Iglesia de Cristo. En efecto, el hecho de que el Romano Pontífice, sucesor de Pedro y vicario de Cristo, sea el primero y más grande entre los obispos, lo demuestra expresamente el canon conciliar que dice: Reconocemos, según las Escrituras y la definición de los cánones, que el santo obispo de la antigua Roma es el primero y más grande entre todos los obispos”<sup>40</sup>. Como ya vimos, no en virtud de la ciudad que acoge la sede, sino porque es la sede de Pedro la que confiere al sucesor las prerrogativas que Cristo le ha concedido.

No menos crucial es la interpretación de la naturaleza del primado mismo, que la doctrina católica no reduce a una única *auctoritas*, sino que la hace coincidir con el ejercicio primacial concreto de las *potestates de ordo et iurisdictio*, cuyos fundamentos podrían encontrarse en los pasajes evangélicos ya mencionados pero cuya elaboración jurídica por los canonistas latinos, como ya se mencionó, contribuyó a ampliar la fractura eclesiológica entre Occidente y Oriente<sup>41</sup>.

37 Tommaso d'Aquino, *Contra Errores Graecorum*, XXXIV.

38 Tommaso d'Aquino, *Contra Errores Graecorum*, XXXV. Bologna: ESD, 2023

39 Yves Congar, *Église e Papauté*, Cerf, Paris, 2002, p. 31-64.

40 Tommaso d'Aquino, *Contra Errores Graecorum*, XXXII.

41 Cfr. Cfr. Gianni Godoli, introduzione al *Contra Errores Graecorum*, p. 53-54. ESD, Bologna, 2023

### 3. Conclusión

Entre las similitudes de ambos poderes en el pensamiento de Tomás está la de llevar a los hombres a un grado superior de perfección. Por tanto, no es posible ignorar el doble nivel de perfección y felicidad al que puede aspirar el ser humano, el terrenal y temporal y el espiritual y sobrenatural. El Alfa y la Omega es al fin y al cabo rey y sacerdote, tiene en sí los poderes que sirven a los hombres, y más aún los funda e instituye, depositándolos en su vicario. Si el vicario de Cristo en la tierra es el Papa, el soberano temporal también estará implicado en este esfuerzo de dirección hacia la felicidad y la virtud, pero, como hemos visto, subordinado al Papa en virtud del fin último del hombre que es la Vida Eterna.

Por otra parte, resulta curioso que Tomás de Aquino no se exprese explícitamente sobre el conflicto entre ambos poderes. No parece estar, según sus escritos, interesado en profundizar sobre este tema crucial. Sin embargo, su discurso sobre cuestiones políticas seguirá siendo un punto de partida para muchos teólogos y pensadores políticos que lo siguieron, quienes contribuirán de manera creativa y a veces deslumbrante también en ese punto preciso.

La estructura de la Iglesia, según el pensamiento del Aquinate, tanto desde una perspectiva institucional como patrimonial, proporciona la legitimación objetiva de sus actos y garantiza que estos no vayan más allá de la legitimidad. El soberano gobierna mediante la promulgación de leyes, impuestas a los súbditos como regla y medida. Este objetivo será también el del papado que, de acuerdo al pensamiento tomasiano, menos intrusivo y pretencioso respecto al pensamiento de Gregorio VII o Alejandro III, no eximirá a la religión cristiana, animada por el principio de finalidad que es la *salus animarum*, de ser criterio y medida suprema en sus leyes para toda la cristiandad.

Podemos comprobar fácilmente que muchos de los problemas históricos mencionados en nuestro viaje, como la donación de Constantino, el cambio de sede del Imperio Romano, como así también su significado y su fin, la relación entre Iglesia e Imperio, no son tratados por el Aquinate. No por eso su pensamiento es ausente de estos hechos cruciales en la historia de la Iglesia. De hecho, estos hitos se encuentran embrionariamente contenidos en sus enunciados generales que él determina y en la estructura de su pensamiento y de su filosofía.

Y este es un carácter distintivo en comparación con la filosofía política de su tiempo: la obra de Tomás de Aquino no es tanto polémica como especulativa, ni tan atemporal como para descuidar los hechos del momento, ni tan limitada a su entorno como para no proporcionar principios universales. Un carácter teórico, abstracto y trascendente, sí, pero del que también deriva esa lucidez y profundidad inherentes al ingenio y la especulación del Doctor Angélico.

Por tanto, el esfuerzo de quienes se alimentan de su doctrina es liberarse de la tentación de enmarcar su pensamiento de acuerdo con ideologías y posiciones que él no adoptó. En esta perspectiva, sus premisas no justifican convertirlo en algo que no era. ¿Podemos decir con precisión y rigor académico, por ejemplo, que Tomás de Aquino era güelfo? He percibido a lo largo de mis años de estudio que esta tentación está siempre latente, no sólo en este campo sino en otros, forzando los principios adoptados por nuestro Autor y carentes, en mi opinión, de honestidad intelectual, característica eminente de Tomás de Aquino.

Si nunca llegaremos a tener su sabiduría y tal vez ni siquiera lo entenderemos, al menos podremos emularlo en su mayor aspiración que, como buen hijo de Santo Domingo, era la de alcanzara la Verdad. De hecho, *el huerto de Domingo*<sup>42</sup> tiene a la *Veritas* como principio de acción.

Esta aspiración dará la posibilidad de recibir, en la búsqueda de la Verdad, el nivel humano más alto al que puede aspirar un ser humano y es el de ser libre, recordando una vez más que “la Verdad os hará libres” (Jn. 8, 32).

42 Divina Commedia, Paradiso, C. XII.

## Referencias

### *Fuentes*

- Bernardo de Claraval, *De Consideratione, Epistolas*, BAC, Madrid, 1985-1987.
- Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, Città Nuova, Roma, 2005.
- Eusebio de Cesarea, *Vita de Constantino*, BUR, Milano, 2013.
- Giacomo da Viterbo, *Il Governo della Chiesa*, Nardini editore, Firenze 1993.
- Girolamo, *Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea*, Città Nuova, Roma 2014.
- Gregorio VII, *Dictatus Papae*, in *Il Papa e il Sovrano Europa*, Novara, 1985.
- Guglielmo di Tocco, *Storia di San Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano, 2015.
- Ignazio di Antiochia, *Lettere*, Città Nuova, Roma, 2009.
- Leone Magno, *Sermones*, Nardini, Firenze, 1997.
- Tomás de Aquino, *Comentario alla Metafisica*, ESD, Bologna, 2005.
- Tomás de Aquino, *Comentario alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna, 2001.
- Tomás de Aquino, *Contra Errores Graecorum*, ESD, Bologna, 2023.
- Tomás de Aquino, *Summa Contro i Gentili*, ESD, Bologna, 2001.
- Tomás de Aquino, *Somma Teologica*, ESD, Bologna, 2014.
- Tomás de Aquino, *De Regno*, Ed. Carabba, Lanciano, 2010.
- Tomás de Aquino, Uguccio, *Glossa Palatina*, in Agostino Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*, NIS, Roma, 1996.

### *Magisterio*

- Congregación de la Doctrina de la Fe, *Il Primato del Successore di Pietro*, 31/10/1998.
- Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna, 1995.

### *Estudios*

- Agostino Parravicini Bagliani, *il Trono di Pietro*, NIS, Roma, 1996.
- Il Papa e il Sovrano Europa*, Novara, 1985. A cura di Glauco Cantarella e Dorino Tuniz.
- Jean Pierre Torrell, *Amico della Verità*, ESD, Bologna, 2006.
- Riccardo Saccenti, *Vicarius Christi, vicarius Petri*, in *Vicarius Petri, Vicarius Christi, la titolatura del Papa nell'XI secolo*, ETS, 2017.
- Yves Congar, *Église e Papauté*, Cerf, Paris, 2002.

# El protagonismo de la madre de San Melitón en el suplicio de los XL Mártires de Sebaste (s. IV)

## The role of Saint Meliton's mother in the martyrdom of the XL Martyrs of Sebaste (4<sup>th</sup> Century)

Laura Carbó

### Laura Carbó

Universidad Nacional Mar del Plata, Argentina

[lauramcarbo@yahoo.com.ar](mailto:lauramcarbo@yahoo.com.ar)

<https://orcid.org/0000-0002-4060-2044>

Recibido: 24 - 09 - 2024

Aceptado: 12 - 11 - 2024

Publicado en línea: 25 - 06 - 2025

### Cómo citar este texto

Carbó, L. (2025). El protagonismo de la madre de San Melitón en el suplicio de los XL mártires de Sebaste (s. IV). *Conocimiento y Acción*, 2025, pp. 1-12. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3325>



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



## Resumen

En este artículo proponemos analizar en el relato hagiográfico de los XL Mártires de Sebaste (†320) la actitud de la madre de Melitón, quien exhorta a su hijo, el más joven de los cuarenta condenados, a continuar con el suplicio y a morir con sus camaradas. Ella misma lo carga en sus espaldas y lo lleva hacia el carro que conduce los cuerpos yacientes de los mártires hacia la pira donde serían incinerados. La hipótesis es que esta madre, al igual que la Virgen María, al igual que la madre de los Macabeos en el Antiguo Testamento, acepta el sacrificio de su hijo y se involucra en cuerpo y alma en el cumplimiento de un propósito superior a su entendimiento. Su aceptación está en función de la redención de la humanidad y con esta decisión, reconoce al mismo tiempo que su implicación social o comunitaria está por encima de cualquier interés particular. Las fuentes primordiales consideradas para establecer esta intervención femenina en la secuencia del martirio son la *Homilía* de San Basilio (P.G. XXXI) y las dos *Homilías* de su hermano, San Gregorio de Nisa (P.G. XLVI), basadas en la *Passio XL Martyrium* (BHG 1201) del s. IV. Haremos mención a fuentes iconográficas con la presencia de la madre de Melitón: una pintura de la Capilla de los XL Mártires en la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén (¿s. IX?); una iluminación del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (traducción francesa *Miroir Historial* de Jean de Vignay, ca. 1459-1463); y una ténpera sobre madera de la Escuela de Alepo (1637). El estudio de las representaciones artísticas del martirio es fundamental para la comprensión de este pasaje hagiográfico que prioriza el protagonismo materno en la postrera experiencia del santo.

*Palabras claves:* XL Mártires; S. IV; Padres de la Iglesia; Madre del santo.

## Abstract

In this article we propose to analyse the case of the XL Martyrs of Sebaste (†320) and the attitude of Meliton's mother, who encourages the youngest of the forty condemned, to continue the torture and to die with his comrades. She takes him on her back to the cart that carries the lying bodies of the martyrs to the pyre where they would be cremated. The hypothesis is that this mother, like the Virgin Mary, like the mother of the Maccabees in the Old Testament, accepts her son's sacrifice and engages herself in body and soul to execute a purpose beyond her understanding. Her acceptance is orientated to the redemption of humanity, and with this decision, she recognizes that her social or communitarian purpose is above any particular interest. The primary sources considered to establish this feminine intervention in the sequence of the martyrdom are the Homily of St. Basil (P.G. XXXI) and the two Homilies of his brother, St. Gregory of Nyssa (P.G. XLVI), based on the *Passio XL Martyrium* (BHG 1201) of the 4th century. We will mention iconographic sources that show the presence of Meliton's mother: a painting from the Chapel of the XL Martyrs in the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem (9th c. ?); an illumination from Vincent de Beauvais' *Speculum Historiale* (French translation *Miroir Historial* by Jean de Vignay, ca. 1459-1463); and a tempera on wood from the School of Aleppo (1637). The study of the artistic representations of martyrdom is fundamental for understanding this hagiographic passage that prioritizes maternal protagonism in the ultimate experience of the saint.

*Keywords:* XL Martyrs; Fourth Century; Fathers of the Church; Saint's Mother.

## Introducción

El relato del martirio de los XL Mártires de Sebaste, que pudo haber sido escrito entre los finales del siglo IV hasta el siglo VI, cuenta el suplicio de un grupo de soldados cristianos que se negó a ofrecer las honras debidas al emperador. En 320 estos soldados fueron condenados a morir en un lago en las cercanías de Sebaste, en la antigua provincia romana de Armenia. El relato incluye los milagros y las

visiones que se suceden durante su agonía y los acontecimientos maravillosos que se producen luego del deceso de los mártires. En esta narración del martirio, Melitón, el más joven de los condenados, estaba aún con vida luego de haber pasado la noche en el lago congelado. Los ejecutores lo dejaron en la orilla (con la expectativa de que se retracte, según fuentes posteriores), mientras los cuerpos del resto de los soldados eran depositados en carros y llevados al túmulo para ser incinerados. La madre del moribundo, que era testigo del martirio, lo carga en sus espaldas y sigue a los tétricos carros. Según el Acta martirial (Von-Gebhardt, 1902, p. 12), el muchacho ya había muerto como sus compañeros y ella arroja el cuerpo del muchacho al montículo, que fue encendido inmediatamente para quemar los restos (Carbó, 2023).

Las fuentes principales que consideraremos para establecer esta intervención femenina en la secuencia del martirio son la *Homilía* de San Basilio (P.G. XXXI) y las dos *Homilias* de su hermano, San Gregorio de Nisa (P.G. XLVI), basadas en la *Passio XL Martyrium* (BHG 1201) del siglo IV. Haremos referencia a fuentes iconográficas que muestran la presencia de la madre de Melitón en plena acción: una pintura de la Capilla de los XL Mártires en la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén (s/d); una iluminación del *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais en la traducción francesa *Miroir Historial* de Jean de Vignay (ca. 1459-1463); y una ténpera sobre madera de la Escuela de Alepo (1637). Debemos considerar que la inclusión de la figura de la madre en estas producciones artísticas, que no está presente en la iconografía anterior, habrá sido estimulada por el impacto enorme que a partir del siglo XII tuvo la figura de la Virgen María, como madre, pero también y, sobre todo, como abogada de los hombres. La Madre de Dios se conformó en un acabado modelo de comportamiento para los cristianos, que animaba a copiar el arquetipo de entrega que ella representaba (Pérez-de-Tudela, 1993, p. 622).

En este trabajo de investigación proponemos analizar la actitud de la madre de Melitón, quien según los Padres capadocios exhorta a su hijo, el más joven de los cuarenta condenados, a continuar con el suplicio y a morir con sus camaradas. La hipótesis es que esta madre acepta el sacrificio de su hijo y los Padres de la Iglesia afirmarán que fue el Espíritu quien la colma de sabiduría y continencia para enfrentar semejante desafío. Según los hagiógrafos, si bien la madre ejerce una fuerte influencia en el devenir de los sucesos, en realidad es solo un vehículo de la gracia santificante. Asimismo, el relato de los Padres capadocios nos propone un enfoque secuencial en el análisis del protagonismo materno: las instancias previas al martirio, la labor como educadora del santo y luego, el aspecto que surge de su decisión de tomar una iniciativa activa que va más allá de lo que hubiera dictado su naturaleza y la pone en una posición como mediadora en el tránsito del santo hacia la vida eterna.

Siempre en un segundo plano, esta madre no quiere atraer la atención hacia su persona: como la Virgen María, en medio de la tempestad de la pasión de su hijo, conservó en su corazón una fe total en la salvación en Cristo resucitado. Mientras uno de los cuarenta condenados se retracta y huye, la madre a pesar de la prueba de dolor infinito a la que está expuesta permanece íntegra enfocada en la redención. Una certeza que ni siquiera la abandona cuando carga el cuerpo de su hijo exangüe. El valor de su disposición radica en el cumplimiento de la voluntad divina con una fe inquebrantable.

## La participación de la madre en el proceso de santidad

En la Homilía de los XL Mártires de San Basilio se destaca el protagonismo de la madre, con una intervención que produce un clímax en la narración. La madre adquiere un papel relevante al asignarle una aportación a través del discurso directo en el que exhorta al hijo moribundo a seguir a sus compañeros hasta el final:

La madre de uno de estos bienaventurados Mártires, viendo que los otros habían ya helado con el frío, y que su hijo vivía todavía, ya por su mayor robustez, y ya por el mayor vigor de ánimo en el sufrimiento de los tormentos, y que los ministros lo habían dejado por si acaso mudaba de parecer, ella misma, cogiéndolo en sus brazos, desde allí lo pasó al carro donde llevaban á quemar a sus

compañeros, acreditándose en este hecho madre verdadera de este Mártir. No lloró amargamente, ni en este trance se la oyó algún aspaviento indigno de un christiano: sino ve, ó hijo mío, y acompaña en este buen camino á tus amigos, no te apartes de su coro, no te presentes más tarde á la vista del Señor. ¡Ó retoño feliz de una buena raíz! En esta ocasión esta madre generosa dio á entender que más le había criado con los dogmas de piedad, que con la leche de sus pechos. Así á la verdad se educó este Mártir, y así le condujo la piedad de su madre, y así quedó avergonzado el diablo. (San Basilio Magno, 1746: XX, 339-340).

Luego de narrar esta impactante intervención, Basilio alude a la verdadera responsabilidad materna en el proceso educativo del santo. Ella es la “raíz” de la santidad del mártir, ella le ha inculcado los “dogmas de la piedad”, ella es la devota que desafía al diablo. La madre lo anima a continuar y lo sube al carro cuando aún está vivo: esta es una diferencia no menor con respecto al relato del martirio que decía que ya estaba muerto cuando lo ubica con los camaradas en la carreta.

La relación entre los dichos de Basilio y el martirio de los Macabeos (2Mac 7: 1-42) es evidente. El martirio de la madre de los Macabeos y sus siete hijos se convirtió en un tópico recurrente para los autores cristianos (Olmos-Segarra, 2020, pp. 40 y ss.). Recordemos que los siete hermanos con su madre fueron detenidos por el rey Antíoco IV Epífanes (r. 175-164 a. C.) en Antioquía con la intención de forzarlos a comer carne de cerdo, prohibida por la ley de los judíos. Todos estuvieron dispuestos a morir valientemente antes que faltar a las leyes de los antepasados. La mutilación y la muerte de cada uno de ellos fue presenciada por la madre, quien exhortó al último a no desfallecer ante las lisonjas del cruel tirano. Esta participación fue un catalizador de debate filosófico en la era cristiana (Frenkel, 2007) y el uso del tópico de la madre que promueve la fe ante la adversidad extrema fue muy común. La reutilización del motivo de los Macabeos que efectúa Eusebio, por ejemplo, en el principio del siglo IV, es una continuación de su predecesor Orígenes, un siglo antes. Eusebio observó en este ejemplo la validez de los lazos familiares y su potencial educativo (Corke-Webster, 2013:51-82; Rajak, 2014:44). Según Frenkel (2002:815-839) el martirio cristiano retoma dos aspectos importantes de Macabeos: en principio, el deber de morir antes que cometer un acto de idolatría, y el segundo, la educación teológica que los mártires reciben de sus padres. En el caso de los Macabeos era el padre el que les leía y les cantaba las Escrituras; la madre los acompaña en el martirio. Si bien se pueden establecer relaciones directas entre el martirio del Antiguo y del Nuevo Testamento, también es cierto que no se trata de una simple extensión del fenómeno judío. Se puede establecer además una conexión con la tradición greco-romana de la muerte noble que tomó muchas formas distintas: elegir la muerte antes que enfrentar la captura o la humillación del enemigo, la muerte por la patria, el suicidio al enfrentar una desgracia devastadora, como muestra de la devoción a los dioses o al emperador, o cuando era ordenado por el estado (Middleton, 2014, p. 117-133).

En la misma línea, San Gregorio afirma en su Homilía de los XL Mártires que, al hablar de la madre, se la debe considerar como fuente y origen de la sabiduría del mártir, la que renuncia a lo que es más valioso en su vida en función de la obediencia a la voluntad divina. Ella no se deja intimidar por la situación, se convierte en la inspiración del grupo sufriente, por su influjo permanecen fuertes en la virtud sin sucumbir al orgullo. En la madre de Melitón todos los demás condenados reconocen a la propia madre, los consuela en el suplicio, es la que representa a un colectivo que está ausente. Como en Macabeos, parecería que la madre está en representación de alguien más. La madre judía del Antiguo Testamento es un símbolo muy especial en toda la trama, representa a la nación de Israel, a la sabiduría de Dios, es la matriz que provee y asegura el tránsito de los hijos hacia la eternidad. Podríamos inferir que en ambos relatos estamos frente a mujeres anónimas, que podrían estar representando a toda una comunidad (Olmos-Segarra, 2020, p. 63).

En la Homilía de Gregorio (2015: II,90), la madre de Melitón es una mujer que tiene voz propia, manifiesta en palabras un razonamiento formal, su pensamiento está en sintonía con las enseñanzas evangélicas (Cohick y Brown-Hughes, 2017). No es la mártir protagonista como en tantos relatos

hagiográficos, pero sí es una víctima. Ser víctima no significa estar silenciada: como en el caso de muchas mártires cristianas, las palabras en discurso directo de la madre se emiten por influjo divino, sus palabras son las de Dios. Su profesión de fe revela las verdades divinas al auditorio (Constantinou, 2003, p. 19-30). Pero su voz no se dirige a los verdugos, ni al diablo, ni a los testigos, o a posibles interlocutores posteriores (Cooper, 1998:147-157). La madre insta directamente a Melitón a seguir a sus compañeros sin dilación. Según Gregorio, habiendo recibido una fuerza más allá de su propia naturaleza, es decir, habiendo sido fortificada por el Espíritu ella deja ir lo que es más valioso, la vida de su hijo y se enfrenta a la encrucijada más espantosa con alegre continencia y avanza hacia el desenlace inexorable.

En muy pocas representaciones iconográficas de tipo narrativo se observa la figura de la madre de Melitón con una mano sosteniendo al hijo y con un parlamento en la otra (<https://www.johnsanidopoulos.com/2016/03/how-holy-forty-martyrs-of-sebaste-saved.html>). Si bien los pensadores cristianos fueron ambivalentes con respecto al lenguaje, dominó la idea de que el habla era causa de pecado y que hombres y mujeres debían optar por llamarse a silencio para no faltar a la virtud (Hamilakis, 2013, p. 27). Para los teólogos y exégetas, la lengua, considerada una vía hacia la perdición, por lo menos, requería vigilancia (Griffiths y Starkey, 2018 pp. 1-21). Desde otro punto de vista, el lenguaje siempre se ha relacionado desde la antigüedad con la capacidad racional del ser humano. Se ha considerado un pseudo sentido, casi un tipo de sentido que manifiesta la riqueza del alma (Howes y Classen, 2014, p. 68). En esta línea, investigadores del *sensorium* medieval amplían las interpretaciones con respecto al lenguaje. Woolgar por ejemplo, advierte que los sentidos de la boca pueden posicionarse en muchos textos medievales muy lejos de la concepción pecaminosa de la intemperancia o la gula y el autor abre así una posibilidad de reflexionar acerca del poder de redención del habla (Woolgar, 2006, p. 84-90). En este caso, el discurso de la madre de Melitón proferido en situación de altísima tensión emocional muestra la fortaleza del espíritu, acompaña al sufriente, da testimonio del poder de la oración frente a las adversidades. Incluso cuando los tiranos amenazan con hacer desaparecer los restos mortales en el fuego de la hoguera, la madre persevera en el camino de la esperanza de la salvación. Los seres humanos, los ángeles y los demonios, expectantes ante el martirio, son los que escuchan las palabras de la madre: "...ve, ó hijo mío, y acompaña en este buen camino á tus amigos, no te apartes de su coro, no te presentes más tarde á la vista del Señor".

San Basilio insiste en que los que han dado testimonio hasta la muerte luego en el cielo rogarán al Señor por los cristianos que piden su intercesión. Ya en la morada eterna, las palabras de los mártires seguirán alabando a Dios y terciando por los pecadores (San Basilio Magno, 1746, p. 338). Como podemos observar hay un poder de redención en el recuso del lenguaje, tanto en el momento terrenal del suplicio, como en la eternidad de intermediación de los santos.

En la Capilla de los XL Mártires en la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, el icono de los santos está ubicado en la parte superior izquierda del altar. La capilla fue en principio dedicada a San Juan (no se sabe si es la misma capilla o una capilla con la misma ubicación), luego dedicada a los XL Mártires de Sebaste por el Patriarca Tomás, presumiblemente en 813. La capilla que se conserva hasta hoy data de una reconstrucción llevada a cabo por Constantino Monómaco en el siglo XI, la misma que encontraron los cruzados en 1099 (Wright, 1995, pp. 442-504; Jeffery, 2010, p. 105). Lamentablemente no hemos podido datar la pintura en cuestión, aunque por su estética y diseño parece muy posterior a la reforma de Constantino IX (m. 1055).

La escena del martirio que evoca el lago congelado de Sebaste concuerda narrativamente con las fuentes escritas y fue la más reproducida durante todo el medioevo. Aparece la secuencia completa del juicio a los soldados: el suplicio, el cobertizo caliente que trata de captar a los condenados, el soldado que se retracta, el vigilante que decide inmolarse y se suma a los moribundos, la tortura a los sobrevivientes y el traslado para la incineración. En un diseño completamente ascendente, desde la tierra al cielo, en un tránsito de padecimientos hacia la vida eterna, observamos a la madre de



Melitón cargando al hijo en sus espaldas en ascenso hacia el Cristo glorioso. Su presencia es apenas perceptible en la vorágine de cuerpos en acción. En la figura mínima de la madre hay un puente hacia la gloria, el ser mortificado carga al santo hacia la vida eterna. Su gesto desdeña lo contingente, su opción es la eternidad.

La escena del martirio fue recreada posteriormente, especialmente en la zona siríaca de la Escuela de Alepo, sede de un taller al mando de Yusef Al Musawir, pintor que fundó una dinastía de iconógrafos. La escuela enriqueció el arte post bizantino con diversas composiciones iconográficas que se caracterizaron por su dimensión narrativa y por la actitud hierática de las figuras representadas que expresan una visión austera y ascética de la religiosidad (Nassif, 2017). Tenemos registro de una témpera sobre madera de 1637 perteneciente a la magnífica colección de Abou Adal, que presenta todos los detalles hagiográficos: los condenados conforman un conjunto compacto, a la derecha, uno de ellos, incapaz de continuar con la tortura renuncia al martirio y se introduce en el edificio calefaccionado (Zibawi, 1996, p. 280). En lo alto, un soldado pagano se prepara para tomar el lugar del réprobo. La acción continúa en el nivel superior: el emperador Licinio supervisa la masacre y la cremación en la hoguera donde se consumen los restos hasta hacerlos desaparecer. La madre de Melitón con vestimenta roja deposita el cuerpo de su hijo en el carro, al final de la secuencia, en una ubicación de intermedia entre los mártires y el Cristo en su mandorla. Como podemos referir en las dos últimas figuras descritas, la iconografía narrativa de los XL Mártires incluye la participación humilde de la madre en el tránsito de los santos por la interminable concatenación de suplicios.

En la Figura 1 se repite la escena de la madre que lleva a su hijo en brazos hacia la pira de cadáveres. Su imagen, de igual tamaño que la de los santos a pesar de estar en un plano alejado, se ordena con la de los ángeles que guiarán a los soldados a la última morada. Los condenados al martirio quedan en una franja intermedia. El diablo, los tiranos, el soldado que se retracta, todos sumidos en un plano inferior. La iluminación presenta contrastes profundos entre los santos ataviados con una túnica blanca, el réprobo totalmente desnudo y los cuerpos sin vida, también desnudos. Mezclados como la vida y la muerte, así el diablo, las autoridades, la madre de Melitón, los ángeles, todos son parte de una acción sincrónica.

En este episodio de la intervención materna que narran los hagiógrafos capadocios se expone la mediación de la madre en momentos cruciales, el gesto desesperado, una acción desgarradora que pretende influir con su autoridad sobre el hijo ensimismado en la lucha por sostener la fe. Esta mezcla

#### Figura 1

Iluminación en el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (traducción francesa de 1459-1463). Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Français 51.

<http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc507698/ca59867281101746>

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9059378g/f239.item.zoom>





de imagen visual poderosa sumado al discurso directo de la mujer nos dan la pauta del impacto que podría ocasionar este relato la comunidad de fieles. La imagen es potente, las palabras sabias y valientes, en la piel de una mujer sin verdadero poder jerárquico, sin autoridad, sin derecho a expresión alguna en el universo castrense donde se desarrolla la condena. La proclama de la madre no parece ser un acto de resistencia contra la hegemonía política y judicial de las autoridades provinciales, más bien debería considerarse un recurso retórico de los hagiógrafos de alto impacto en la audiencia (Bryen, 2014). Lo que deberíamos evaluar es si los autores pretenden otorgar un protagonismo a la mujer, si la madre de Melitón ejerce un tipo de poder ya que “Quienes influyen, mientras gozan de influencia, ejercen *un* poder...puesto que tienen la capacidad de dictar normas y de castigar” (García-Herrero, 2009, p. 24). La madre sin dominio real sobre el hijo adulto, sin un poder jerárquico que sustente sus acciones en una estructura patriarcal y militarizada, realiza un gesto al límite de la experiencia humana para canalizar la voluntad divina. Ella debe intervenir, debe mediar, influir, convertirse en “puente”. Este es otro contacto con la devoción mariana, la idea de María como mediadora entre Dios y los hombres. La evocación de la Virgen María como “puente” es muy antigua tanto en la tradición cristiana y hasta en la musulmana (George-Tvrtković y Saritoprak, 2021).

## Cuerpos sufrientes, almas en redención

Los relatos hagiográficos y la iconografía nos muestran que el soporte terrenal del cuerpo mortal sucumbe lastimosamente ante la violencia de los tiranos. Advertimos que en el suplicio de los mártires hay una reevaluación del efecto del dolor: con una visión escatológica, los Padres de la Iglesia exponen la verdadera dimensión del padecimiento como instrumento de la purificación, las almas de los condenados son en esencia trascendentes y buscan la expiación a través del sufrimiento (Horn, 1927). San Gregorio expone una cruda argumentación: ensalza la belleza de los mártires, su juventud y frescura y nos dice que las cadenas son como adornos en sus cuerpos maltratados. La tortura aparece como “elegante y dulce” mientras que se explaya sobre las consecuencias dolorosas de la exposición al frío. Como los soldados poseían un entrenamiento militar y una resistencia superior para enfrentar los rigores de la guerra, los perseguidores habrían elegido una tortura que inspirara temor a los condenados y los incitara a retractarse. El congelamiento resultaba entonces mucho más cruel que la hoguera, ya que prolongaba la agonía y el tormento. Gregorio realiza una descripción tremendamente realista del suplicio: el poder de los atletas fue apagado poco a poco consumidos por el frío. El fulgor de la juventud se oscureció, su belleza empalideció, la complexión saludable de su carne se marchitó. Gradualmente sus dedos se le desprendieron por el frío y la carne, hinchada, se desgajó de sus huesos. Si bien las Homilías hacen referencia a la muerte por exposición al aire frío, la *Passio* alude a la inmersión en un lago helado, una cuestión que incorpora mayor dramatismo al relato (Limberis, 2011, p. 48). Una vez que ha terminado el tiempo del martirio en el lago helado, los tormentos continúan con los que no habían sucumbido: les quiebran las piernas y luego calcinan los cuerpos. Mientras que se suceden las torturas, los soldados condenados muestran una fraternidad, una unión ante la adversidad de la persecución y la inminencia de la muerte. En la dinámica del martirio, es evidente la acción corrosiva del aire gélido, las aguas congeladas, el fuego de la hoguera y la tierra que sepulta las reliquias. Las sensaciones que experimentan los mártires quedan expuestas en el relato. Tanto en la narración del martirio como en la representación iconográfica observamos que los elementos mencionados afectan sensorialmente a los soldados, en especial a través del tacto: el proceso ocurre en la piel de los condenados (Carbó, 2021).

Gregorio se pregunta si la madre espectadora puede soportar algo así...si su tendencia natural no sería correr a arropar al hijo sufriente y brindarle refugio en la adversidad. Al citar el versículo de la carta a Timoteo (1 Tim 2:15) Gregorio expone contundentemente que la tendencia primaria de la mujer, su naturaleza, es la imperfección. En general la imagen de la mujer medieval era la de un ser débil que

no debía esforzarse en nada para pecar, su cuerpo mismo la impulsaba inexorablemente a la transgresión, no eran consideradas un sujeto pecador, sino un modo de pecar, ofrecido al hombre para su perdición (Frugoni, 1992, p. 443). Tempranamente San Pablo había matizado esta postura declarando que Dios ha obrado en la naturaleza de la mujer y la ha bendecido doblemente, con una descendencia y con la libertad de elegir la virtud y la modestia.

Asimismo que las mujeres, en hábito honesto, con recato y modestia, sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad. La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, pues primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión. Se salvará por la crianza de los hijos si permaneciere en la fe, en la caridad y en la castidad, acompañada de modestia (1 Tim 2: 9-15).

Gregorio se aviene a la exhortación paulina de la carta a Timoteo y enfatiza que la crianza en la fe de los hijos y una actitud de vida acorde a los preceptos evangélicos, son el camino seguro hacia la salvación femenina. Esta senda de aceptación se traduce en un torrente de santidad, que se propaga por la sociedad toda. Muy conocida es la opinión del capadocio sobre su hermana, Santa Macrina, a quien consideraba su maestra y guía en la fe, expresando a menudo su admiración por ella (Villa Bencourt, 2023, p. 483).

Como dijimos en la descripción iconográfica, las iluminaciones presentan un grupo de mártires que conforman un todo compacto, como si fueran uno solo. La proximidad de los cuerpos es como una barrera que los mantiene de pie, los que conservan la energía suficiente soportan en sus brazos a los desfallecientes. De cualquier modo, hay un contacto con el otro ser en el centro de una experiencia emocional intensa. Como en la vida misma, los más fuertes soportan a los que se van desplomando. Pero más que el sostenimiento de los cuerpos afectados, se evidencia el afecto entre los compañeros de sufrimiento, un sentimiento de comunidad, la necesidad de compartir la carga pesada en el camino de la redención. San Basilio incluso se refiere a los XL como un colectivo de “una sola alma en muchos cuerpos” (San Basilio Magno, 1746, p. 328). Todo ser humano, individual, como el caso del único sobreviviente Melitón, tiene importancia en el colectivo cristiano, como ser único con un protagonismo en el plan divino de salvación.

En las imágenes también identificamos el paradigma del carro que transporta a los cuerpos yacientes, símbolo del ascenso de las almas al paraíso. Para Gregorio el alma “Está llena de Dios, cuya luz la ilumina y hace brillar como una antorcha; es arrebatada y llevada por el Espíritu como por un carro” (Von-Campenhausen, 1974, p. 155). La idea platónica de que el propio Bien atraía a la distancia, la noción de movimiento/reposo, se replica en este pensamiento de Gregorio.

La imagen del cuerpo violentado del mártir, sumado al esfuerzo sobrehumano de la madre que carga a Melitón, solo se equilibra en la iconografía por la presencia del Cristo glorificado y las coronas de santidad en manos de los ángeles que esperan a los santos (Báez-Hernández, 2018). Estas referencias a la vida futura confirman la esperanza en la salvación eterna (Bremmer, 2017, p. 455).

## Conclusiones

Los Padres de la Iglesia observaron una impronta familiar en los santos: su fe devenía de la convicción de su familia, en especial de la fuerza y la entrega de la madre. Tempranamente se detectó la trascendencia que podía tener este modelo y el potencial educativo para los nuevos cristianos. La hipótesis de esta ponencia se nutre de las palabras de San Basilio: la madre, al igual que María, al igual que la madre de los Macabeos, es la que, al aceptar el sacrificio de su hijo, el Espíritu la colma de sabiduría y continencia para enfrentar semejante desafío. La madre es la que acompaña al santo en su

tránsito hacia la vida eterna, como María al pie de la cruz (Juan 19:25-27), el arquetipo que se yergue como el más acabado modelo de comportamiento.

Los textos hagiográficos redactados tempranamente por San Basilio y San Gregorio y algunos ejemplos de la iconografía referida a los XL Mártires de Sebaste exponen la participación destacada de la madre de Melitón en la secuencia del martirio. La madre se involucra mental y físicamente en el proceso de edificación del santo. Al servicio del tránsito del muchacho hacia la vida eterna, el esfuerzo de levantar un cuerpo yacente es inmenso: la iconografía expone cuerpos con espesor, pero debilitados ante el rigor del suplicio. La decisión de la madre es inquebrantable como su fe. Cuerpos y almas en común unión transitan un dolor superlativo que los conduce hacia la eternidad.

La mujer, una figura secundaria en el drama del martirio, finalmente interviene, abandona su posición de espectadora para convertirse en personaje activo, se sostiene firme ante las adversidades, tiene la tranquilidad de haber educado a su hijo en la obediencia a los preceptos y se convierte ella misma en puente de salvación. La mujer toma libremente una decisión: acepta y promueve el sacrificio de su hijo. Dios reconoce la entrega y transforma la naturaleza pecadora de la mujer y la colma de conocimiento para comprender más allá de sus posibilidades. Su aceptación está en armonía con el plan divino de salvación y su elección autónoma tiene una función social o comunitaria que está por encima de cualquier provecho individual. Pero lo más interesante es que, tanto la homilía de San Basilio como la de San Gregorio, resaltan la misión educativa de la madre previa al sacrificio, en el proceso de formación del santo. Hay una mención concreta a la catequesis, a la trasmisión del dogma, a la influencia de la madre a través de su ejemplo. Y una consigna importante: "...y las madres aprendan del ejemplo de una buena madre". Al parecer, para estos Padres del siglo IV, la madre del santo es un modelo de santidad y la imitación de sus cualidades sería la clave para la redención.

En el martirio, los condenados participan de la pasión de Cristo y Cristo participa en la pasión del mártir. Y en esta reciprocidad, se garantiza la comunión eterna (Abogado, 2015). La comunidad de los creyentes, aquellos que no deberían pasar por las mismas penurias que el mártir, reciben el don de estos santos mediadores de la comunidad. Y dentro de esta categoría de mediadora está también presente la madre del santo, a imitación de María, madre dolorosa al pie de la cruz, que se anonada a sí misma en favor de la redención de la humanidad.

## Referencias

- Abogado, J. N. (2015). Persecution and martyrdom in the early church. History, motives and theology. *Philippiniana Sacra*, XLX(150), 207-246. <https://doi.org/10.55997/PS2002L150A1>
- Báez-Hernández, M. A. (2018). Del cuerpo violentado al cuerpo glorificado: la imagen del mártir como *exemplum maius*. En G. Von-Wobeser, C. Aguilar-García, & J. L. Merlo-Solorio (Eds.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano* (pp. 189-212). LibUNAM. [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publica-digital/libros/695/695\\_04\\_10\\_ExemplumMaius.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publica-digital/libros/695/695_04_10_ExemplumMaius.pdf)
- De Beauvais, V. (ca.1190-ca.1264-1267). *Speculum Historiale*. Traducción francesa, *Le Miroir Historial* de Jean de Vignay (ca. 1459-1463). París, Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. Français 51.
- Bremmer, J. N. (2017). *Maidens, magic and martyrs in early Christianity*. Collected Essays I. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bryen, A. (2014). Martyrdom, rhetoric, and the politics of procedure. *Classical Antiquity*, 33(2), 243-280. <https://doi.org/10.1525/CA.2014.33.2.243>
- Carbó, L. (2021). Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención. En G. F. Rodríguez (Dir.), *La Edad Media a través de los sentidos* (pp. 173-212), Universidad Nacional de Mar del Plata.

- Carbó, L. (2023). El hallazgo de las reliquias de los LX Mártires de Sebaste en Constantinopla. En L. Pégolo y A. V. Neyra (Dir.). *Un milenio de contar historias III. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo* (pp. 113-148), Tomo I. Universidad de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. <http://publicaciones.filo.uba.ar/sites/publicaciones.filo.uba.ar/files/Libro%20Un%20milenio%20de%20contar%20historias%20III%20TOMO%20I.pdf>
- Cohick L. H., & Brown-Hughes, A. (2017). *Christian women in the patristic world. Their influence, authority and legacy in the Second through Fifth Centuries*. Grand Rapids, Baker Academy.
- Constantinou, S. (2003). The authoritative voice of St. Catherine of Alexandria and other voices. *Acta Byzantina Fennica*, 2, 19-30.
- Cooper, K. (1998). The voice of the victim: gender, representation and Early Christian Martyrdom. *Bulletin of the John Rylands University*, 80(3), 147-157. <https://doi.org/10.7227/BJRL.80.3.9>
- Corke-Webster, J. (2013). Mothers and martyrdom. Familial piety and the model of the Maccabees in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*. En A. Johnson y J. Schott (Eds.), *Eusebius of Caesarea Tradition and Innovations* (pp. 51-82). Centre for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University. <https://chs.harvard.edu/chapter/3-mothers-and-martyrdom-familial-piety-and-the-model-of-the-maccabees-in-eusebius-of-caesareas-ecclesiastical-history-james-corke-webster>
- Frend, W. H. (2002). Martyrdom and political oppression. En P. F. Esler (Ed.), *The early Christian world* (Vol. II. pp. 815-839). Routledge.
- Frenkel, D. (2007). Un debate filosófico en *II Macabeos*. *Circe de Clásicos y Modernos*, 11. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-17242007000100010#notas1](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17242007000100010#notas1)
- Frugoni, C. (1992). La mujer en las imágenes, la mujer imaginada. En G. Duby & M. Perrot (Dir.), *Historia de las mujeres en Occidente* (V. II, pp. 419-472). Taurus.
- García-Herrero, M. C. (2009). *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media*. Zaragoza: Instituto "Fernando el Católico" (CSIC); Excma. Diputación de Zaragoza. [https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/29/52/\\_ebook.pdf](https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/29/52/_ebook.pdf)
- George-Tvrtković, R., & Saritoprak, Z. (2021). *Mary & Muslims – Bridge or Barrier? The Lumen Christi Institute & the American Cusanus Society*. Conferencia 19/8. <https://youtu.be/6l3fPzaDzvQ>
- Gregory, Bishop of Nyssa (2015). In praise of the holy forty martyrs, Gregorii Nysseni Opera 10.1. En R. A. Greer, *One path for all. Gregory of Nyssa on the Christian life and human destiny*. Eugene, Oregon, Cascade Books.
- Griffiths, F., & Starkey, K. (2018). Sensing through Objects. En *Sensory reflections. Traces of experience in medieval artifacts*. Vol. I: Sense, Matter and Medium. Berlin-Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110563443-001>
- Hamilakis, Y. (2013). *Archaeology and the Senses*. Cambridge University Press.
- Horn, G. (1927). Le «miroir» la «nuée». Deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 8(30), 113-131.
- Howes, D., & Classen, C. (2014). *Ways of sensing. Understanding the senses in society*. London-New York, Routledge.
- Jeffery, G. (2010). *A brief description of the holy sepulchre Jerusalem and other christian churches in the holy city: With some account of the mediaeval copies of the holy sepulchre surviving in Europe*. Cambridge University Press.
- Limberis, V. M. (2011). *Architects of piety. The Cappadocian fathers and the cult of the martyrs*. Oxford University Press.
- Middleton, P. (2014). What is martyrdom? *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 19(2), 117-133. <https://doi.org/10.1080/13576275.2014.894013>

- Nassif, C. (2017). *L'œuvre du peintre alépin Youssef Al-Musawwer. Contribution à l'essor de la peinture religieuse melkite au XVII<sup>e</sup> siècle*. [Thèse grade de Docteur. Université Paris-Sorbonne]. <https://theses.fr/2017PA040051>
- Olmos-Segarra, J. J. (2020). *La fidelidad a la alianza hasta el martirio. Fe en la Resurrección. Estudio exegético de II Macabeos 7*. Valencia, Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Facultad de Teología Vicente Ferrer.
- Pérez-de-Tudela, M. I. (1993). El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española. *Anuario Filosófico*, 26(3), 621-634. <https://doi.org/10.15581/009.26.29909>
- Rajak, T. (2014). The Maccabean mother between pagans, jews, and christians. En C. Harrison, C. Humfress, & I. Sandwell, *Being Christian in late antiquity: A festschrift for Gillian Clark* (pp. 39-56). Oxford Scholarship Online. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656035.003.0003>
- San Basilio Magno (1746). *Homilías* (Homilía XX, pp, 339-340). Madrid, Plácido Barco. Traducción de Pedro Duarte Basiliano.
- Villa-Betancourt, A. C. (2023). El conocimiento de Dios que de niño recibí de mi bienaventurada madre y de mi abuela Macrina: Basilio de Cesarea y las mujeres. *Estudios Eclesiásticos*, 98(386), 469-504. <https://doi.org/10.14422/ee.v98.i386.y2023.002>
- Von-Campenhause, H. (1974). *Los padres de la Iglesia: I. Los padres griegos*. Madrid, Edicions Cristiandad.
- Von-Gebhardt, O. (1902). *Acta Martyrum Selecta. "Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit"*, Berlin, (12). Traducción al inglés: RIZOS, E. (2020). *The Cult of Saints in Late Antiquity from its origins to circa AD 700, across the entire Christian world*, University of Oxford. <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01303>
- Woolgar, C. M. (2006). *The senses in late medieval England*. New Haven-London, Yale University Press.
- Wright, J. R. (1995). An historical and ecumenical survey of the church of the Holy Sepulchre in Jerusalem, with notes on its significance for Anglicans. *Anglican and Episcopal History*, 64(4).
- Zibawi, M. (1996). *Monastère Notre Dame Balamand, Collection des icônes de l'école d'Alep*. Editions Deir Balamand, Koura, Trípoli.



# El derecho a la educación en México. Una valoración filosófica de sus fundamentos y logros

## The Right to Education in Mexico. A Philosophical Assessment of its Foundations and Achievements

Gustavo-Adolfo Esparza-Urzúa; Jorge Aguirre-Hernández

### **Gustavo-Adolfo Esparza-Urzúa**

Universidad Panamericana, México

gaesparza@ags.up.mx

<https://orcid.org/0000-0002-9470-6519>

### **Jorge Aguirre-Hernández**

Universidad Panamericana, México

jmaguirre@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3560-3832>

Recibido: 11 - 10 - 2024

Aceptado: 08 - 02 - 2025

Publicado en línea: 18 - 07 - 2025

### **Cómo citar este texto**

Esparza-Urzúa, G. A., & Aguirre-Hernández, J. (2025). El derecho a la educación en México. Una valoración filosófica de sus fundamentos y logros. *Conocimiento y Acción*, 2025, pp. 1-12. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3281>



## Resumen

El objetivo del presente artículo es estudiar el derecho a la educación para identificar los criterios que permiten definir los términos de su cumplimiento. A través de una interpretación hermenéutica del Artículo 3° constitucional, se hace notar el contraste que existe entre la administración pública de la educación y el sentido final hacia el que apunta el ejercicio de una educación de calidad. Haremos notar que el pleno cumplimiento de este derecho humano implica la satisfacción de tres dimensiones: material, humana y pedagógica. Los resultados generales que se alcanzan son: 1) existe una definición puntual de la educación como derecho fundamental en nuestra constitución, 2) los principios y planteamientos que se establecen no consideran con suficiencia principios como los pedagógicos, 3) en buena medida esta ausencia de dichos criterios se refleja en el pobre desempeño en pruebas internacionales. Nuestra propuesta es promover un principio de progresividad constitucional al Art. 3°, para con ello garantizar un mejor cumplimiento del derecho a la educación.

*Palabras claves:* Derechos Humanos; Derecho a la educación; Dignidad; Calidad educativa; Pedagogía.

## Abstract

The objective of this article is to study the right to education in order to identify the criteria that allow defining the terms of its fulfillment. Through a hermeneutic interpretation of Article 3 of the Constitution, the contrast that exists between the public administration of education and the final meaning towards which the exercise of a quality education aims. We will note that full compliance with this human right implies the satisfaction of three dimensions: material, human and pedagogical. The general results achieved are: 1) there is a specific definition of education as a fundamental right in our constitution, 2) the principles and approaches that are established do not sufficiently consider principles such as pedagogical ones, 3) to a large extent this absence of such criteria is reflected in the poor performance in international tests. Our proposal is to promote a principle of constitutional progressivity to Art. 3°, to guarantee a better fulfillment of the right to education.

*Keywords:* Human rights; Right to education; Dignity; Educational quality; Pedagogy.

## 1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es estudiar el derecho a la educación establecido en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) para delimitar los criterios educativos establecidos en el artículo 3° constitucional (Art. 3°). Consideramos que la educación es un fenómeno complejo cuyas aristas se constituyen por dimensiones materiales (redacción del artículo correspondiente, infraestructura física, infraestructura administrativa, principalmente), dimensiones humanas (personal docente capacitado, personal administrativo que valora y da seguimiento a la educación pública, etc.) y su correspondiente dimensión pedagógica (fundamentación de un modelo educativo y un plan de implementación)<sup>1</sup>. El problema al que nos queremos referir es que, especialmente la dimensión pedagógica, no es considerada en la administración pública de este artículo, lo que a nuestro entender significa una vulneración al derecho a la educación.

Nuestra pregunta central, en ese sentido, comienza por indagar cuáles han sido los términos en los que se ha definido la educación constitucionalmente, así como cuáles han sido las reformas edu-

<sup>1</sup> Esta tríada de divisiones ha sido previamente justificada en: Hernández y Esparza-Urzuá (2018). En dicho trabajo, además de definir la división aquí presentada, se ofrece un análisis histórico-pedagógico de las reformas constitucionales al artículo 3° constitucional mexicano, de donde se deriva la necesidad de distinguir entre condiciones jurídicas y pedagógicas, puede entonces considerarse un complemento.

cativas correspondientes; todo esto a través de una revisión crítica de la bibliografía relacionada con el tema. Para una mejor delimitación temporal, nos concentraremos en los cambios en esta materia a partir del año 2000, año en el que nuestro país se adscribió a organismos internacionales buscando con ello mejorar la administración pública de la educación. Parte de los hallazgos logrados a lo largo de nuestra investigación muestran que si bien en México se cumple en lo general con las tres dimensiones previamente mencionadas (pues en lo general existe infraestructura para el funcionamiento y operación de las escuelas a lo largo de nuestro país), haremos notar una falta de fundamentación filosófica robusta en cada reforma constitucional y educativa, lo que impide hacer efectivos los términos del Art. 3°. Nuestro énfasis estará en diferenciar entre la implementación de un modelo educativo que es impulsado por una administración pública que busca cumplir con un plan nacional de educación y la garantía de una educación de calidad justificada en el marco de los términos constitucionales, pero sobre todo en los principios pedagógicos que se exigen para el desarrollo de una educación de calidad.

## 2. El derecho a la educación. Dimensiones materiales, humanas y pedagógicas

En la presente sección proponemos un balance de logros respecto del Art. 3°, para valorar en qué medida se está garantizando con el derecho a la educación en nuestro país. Por la brevedad del espacio, proponemos mostrar los resultados más significativos del estado de la cuestión para delimitar una tendencia general en cada rubro.

Comenzando por la dimensión material. Advertimos que dentro de la CPEUM contamos con el ya mencionado artículo 3°, el cual, en su apertura manifiesta: “Toda persona tiene derecho a la educación. El Estado -Federación, Estados, Ciudad de México y Municipios- impartirá y garantizará la educación inicial, preescolar, primaria, secundaria, media superior y superior. [...] Corresponde al Estado la rectoría de la educación, la impartida por éste, además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y laica”. De este modo, se reconoce a la educación como un derecho universal. Sin embargo, la cuestión central implica indagar cuáles serían las dimensiones que permiten definir el cumplimiento de este derecho; como veremos a continuación, a partir del año 2000 se han propuesto criterios de calidad para evaluar su cumplimiento (INEE, 2009; Barba 2018).

Para que el derecho a una educación de calidad sea garantizado con justicia tiene que ser reconocido y aplicado igualitariamente a todas las personas, sin ningún tipo de discriminación, pero, además, deben cumplir el conjunto de principios educativos definidos constitucionalmente (Barba, 2018). La inclusión de cualquier grupo pasa por una igualdad de derechos y por el respeto de sus libertades para lograr que todas las personas sientan que pertenecen y forman parte de la escuela y la comunidad. Una educación es de calidad cuando logra la democratización en el acceso y la apropiación del conocimiento. La verdadera igualdad de oportunidades pasa por la igualdad de capacidades para actuar en la sociedad y por aumentar las posibilidades de las personas para optar y decidir (Artigas, 2003; Sen, 1999), que es una de las dimensiones del desarrollo humano. Los países enfrentan el desafío de generar las condiciones indispensables para ampliar la posibilidad de elección que se brindan a todos, atendiendo las aspiraciones de aquellos que tienen menor poder dentro de la sociedad para alcanzar el desarrollo del que todos forman parte.

La preocupación por establecer procesos y criterios para definir la calidad de la educación ha sido una constante a partir de los procesos de institucionalización de la educación pública, especialmente a partir del año 2000, año en el que México comenzó con la aplicación del instrumento conocido como *Programa para la Evaluación Internacional de Alumnos* (PISA, por sus siglas en inglés) (OCDE s/f, pp. 4-5; Márquez-Jiménez 2017; INEE 2018). Durante este periodo, los resultados obtenidos en la prueba sirvieron para tres propósitos centrales: (1) evaluar los procesos de calidad relacionados con la enseñanza y el aprendizaje de México, (2) para el desarrollo tanto de políticas públicas en materia

educativa y (3) fundamentar los distintos modelos educativos en el siglo XXI (Hernández-Herrera y Esparza-Urzáa, 2018).

El balance de resultados respecto del aprovechamiento de los resultados PISA, como sustento para dichas acciones, no ha sido del todo favorable. A decir de Sanz-Ponce et al (2020), ha favorecido “la deshumanización del proceso educativo y reclamamos la vuelta a una educación más centrada en la persona y en su desarrollo integral” (p. 11). Otros investigadores, por su parte, señalan que si bien PISA permitió implementar estrategias que permitieron la mejora en los resultados del proceso de enseñanza y aprendizaje, manifiestan la persistencia de grandes problemas estructurales en el sistema educativo; específicamente, Márquez-Jiménez (2017) resalta que la aplicación de dicho instrumento no había ofrecido indicadores que sirvieran de base para una mejor toma de decisiones en relación a cambios de modelos educativos, estrategias de enseñanza o políticas educativas. Esparza (2018), por su parte, considera que el aprovechamiento de las pruebas PISA sirvió para justificar los cambios de modelo educativo en las aplicaciones posteriores a 2006, pero sin por ello obtener resultados significativos en las pruebas correspondientes de 2006, 2009, 2012 o 2015.

El problema respecto de la calidad educativa se agrava cuando, además de la medición de resultados se consideran otros rubros tales como la reducción de las desigualdades y a la cohesión social, pero cabe preguntarse si las políticas educativas impulsadas logran este objetivo. La mayoría de los países adoptan los principios de la *Declaración Mundial de Educación para Todos* (Unesco, 1990), pero en la práctica existen distintos factores que excluyen y discriminan a numerosos alumnos del sistema educativo. Los niños y niñas llegan a la escuela en condiciones muy diferentes según el nivel de ingresos y el capital cultural de sus familias, sus posibilidades de acceso a las tecnologías de la información y comunicación, o las características y recursos de las comunidades en las que viven, entre otros; para Rodríguez, Rodríguez y Garza (2021) la brecha digital que existe se debe, en buena medida, a que las políticas públicas impulsadas para la inclusión de tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) no contemplan las realidades más inmediatas de las y los estudiantes, pues su diseño e implementación responde al diseño de proyectos que contemplan únicamente las dimensiones administrativas, pero no así las necesidades geográficas y humanas necesarias para el desarrollo de estos proyectos. Aunado a esto, Hernández-Herrera y Esparza-Urzáa (2022) muestran que estas desigualdades de origen son reproducidas e incluso acentuadas en el ámbito escolar debido a factores como escuelas muy alejadas y/o incompletas, que limitan el acceso a la educación y la continuidad de estudios; la segmentación de las escuelas, las que tienen mayores necesidades cuentan con docentes menos cualificados y menores recursos; y procesos educativos que tienden a discriminar a aquellos estudiantes de entornos rurales que aquellos que estudian en entornos urbanos.

En lo que respecta a la dimensión humana, se aprecia que, a pesar de contar con recursos físicos para administración públicamente la educación, los investigadores manifiestan que existen deficiencias en el cumplimiento, así como una discriminación y abandono en áreas sobre todo rurales. En lo que respecta a la dimensión humana, encontramos reportes que muestran cómo la capacitación docente y la formación de recursos humanos sigue siendo un tema por atender, pues este rubro depende de la definición de un modelo educativo por impartir para, posteriormente, operacionalizar los procesos de implementación de este dentro del aula. Si bien se pudo lograr un avance importante al respecto al tener como eje de atención la prueba PISA, pues con ello se podía evaluar, a través del *Plan Nacional para la evaluación de los Aprendizajes* (PLANEA) y los Exámenes Nacionales de Logro Académico en Centros Escolares (ENLACE) el avance del aprendizaje, e implementar medidas de control, con el abandono de dicha prueba internacional, así como el cierre de instituciones como el INEE, actualmente no contamos con un protocolo estandarizado o alguna institución que informe del estado actual de la educación. Esto, en conjunto, se traduce en la imposibilidad para medir la pertinencia del modelo pedagógico impulsado por la actual administración pública (INEE, 2015; 2018).

Sin embargo, para algunos autores, los beneficios que ofrecían estas pruebas “se corrompió y

sufrió una inflación en resultados” (Backhoff y Contreras-Roldán, 2014, p. 1267), esto anterior, principalmente, porque se buscó la jerarquización de las escuelas a partir de los resultados logrados, lo que acentuó una competitividad escolar, en lugar de servir como un instrumento para diagnosticar y orientar los procesos de enseñanza y aprendizaje. Este resultado contrasta con lo que el propio examen PLANEA estipula como objetivo de su prueba, pues abiertamente menciona:

Las evaluaciones PLANEA no están diseñadas para evaluar el desempeño de los docentes, realizar rankings de escuelas, justificar decisiones de alto impacto o procesos de control administrativo sobre estudiantes, docentes o escuelas, tales como seleccionar alumnos, promover maestros o premiar escuelas (INEE 2018, p. 10).

Este contraste nos permite visualizar que si bien las pruebas contenían principios pedagógicos claros, no se aprovechó la naturaleza de dichos instrumentos para la mejora de la educación, pues, a decir de Hernández y Esparza (2018) y Esparza et al. (2021) en lugar de impulsar un cambio en los modelos educativos a partir de principios pedagógicos con los cuales justificar la permanencia o la renovación del plan nacional de educación, en cambio, desde el año 2000 se ha justificado la modificación de los modelos oficiales a partir de criterios puramente políticos.

Aguirre (2021) ha mostrado cómo la dignidad de la persona es un principio fundamental en la fundamentación de los derechos humanos, pero también en la protección de la persona humana de tal modo que el ser humano tanto se reivindica en el ejercicio de sus derechos, como en la defensa que el marco jurídico marca. A decir del autor, la delimitación de lo que llama mínimo vital de los derechos, requiere una definición de los criterios jurídicos con los cuales comprender y defender la naturaleza humana. Esta definición se traduce en una forma de delimitación de los principios que nos permiten entender la realidad humana.

Respecto de la modalidad pedagógica, son varios los trabajos en los que se puede advertir que los fundamentos de los modelos educativos se sostienen de principios políticos y administrativos quedando ausentes principios propiamente pedagógicos. A decir de Esparza (2018) es claro que los programas de estudio, luego de la incorporación de México al programa PISA, asumió como modelo de diseño de planes y programas el conjunto de valoraciones y recomendaciones dadas por la prueba misma, en lugar de por principios de planeación que pudieran justificar un mejor marco instruccional.

En el siguiente apartado revisaremos los fundamentos del derecho humano a la educación para valorar si la evaluación previa presentada encuentra sustento en el Art. 3°. La pregunta más importante por resolver es si la administración pública de la educación debe considerar las dimensiones humanas y pedagógicas como un criterio indispensable para el cumplimiento de dicho derecho. Al respecto, otras investigaciones han resaltado carencias en este sentido:

El proceso de planeación curricular, en su fase diagnóstica, en lugar de apoyarse de en una pedagogía comparada que le permita alcanzar os más altos estándares de educación, en su lugar se basa en las políticas educativas que propone PISA para homologar los criterios de enseñanza de los países de la OCDE. Resulta extraño que, identificados los modelos de éxito, en lugar de asumirlos como referentes de evaluación para la delineación de estrategias, se consideren las sugerencias que se deriven de dichas pruebas internacionales (Esparza 2018, p. 76).

Por ende, el problema central de los resultados implica que el proceso de diseño y desarrollo instruccional asume criterios didácticos provenientes de pruebas estandarizadas para amplias regiones del mundo, en lugar de, para regiones dentro de México. Si bien la Pedagogía comparada ofrece recursos y recomendaciones fundamentales para la planeación educativa de un país, el proceso de adaptación regional sigue siendo indispensable como parte del proceso de delimitación de las necesidades educativas, pues la finalidad última no es cumplir con una homologación de habilidades propuestas por organismos internacionales, sino el ordenamiento y conducción de los aprendizajes significativos.



Como veremos en el siguiente apartado, el contenido y sentido de la educación no se agota con el cumplimiento material y humano, sino que debe impulsarse las condiciones pedagógicas ideales que permitan cumplir los principios formativos generales considerados para cualquier proceso de enseñanza y aprendizaje. La cuestión central a la que queremos llamar la atención, por ende, no se agota en la valoración de las condiciones del sistema educativo mexicano, sino en el cumplimiento pleno del derecho a la educación, en donde la incorporación de una visión pedagógica debe considerarse como un contenido mínimo para la garantía del derecho a la educación.

### 3. El Derecho Universal a la educación. Principios y características

Los derechos humanos son un conjunto de normas que permiten reconocer y proteger a las personas que viven en sociedad, el reconocer que existen implica aceptar las reglas para vivir en la sociedad y la relación que tienen los ciudadanos con su gobierno y como este debe garantizar el cumplimiento de las obligaciones del Estado hacia ellos.

Para que se puedan cristalizar esos derechos humanos se deben elaborar leyes que van a marcar la pauta de cómo los gobiernos tendrán que garantizar su cumplimiento y cómo las personas también tendrán responsabilidad para convivir en sociedad y desde ahí hacer valer sus derechos. Ni los gobiernos ni las personas tendrán facultades para vulnerar los derechos de los demás.

La educación es un derecho humano fundamental, así reconocido desde 1948, año en el que se firma la Declaración Universal de los Derechos Humanos y se incluye en su artículo 26. El derecho a la educación impone a la educación obligatoria que imparta el Estado la característica de ser de calidad, entendiéndose por ello que los materiales didácticos, la infraestructura educativa, su mantenimiento y las condiciones del entorno, sean idóneas y contribuyan a los fines de la educación.

La educación es un derecho social. Este tipo de derechos son básicos e indispensables para garantizar condiciones de vida digna a todos los seres humanos por el simple hecho de serlo. El derecho a la educación puede ser considerado también como un derecho clave (Latapí, 2009) o *derecho visagra*, porque de su cumplimiento depende que se puedan ejercer mejor todos los otros derechos. Por ejemplo, una persona con alta escolaridad podrá cuidar mejor de su salud y de la de sus hijos; disfrutar en mayor medida de la libertad de pensamiento y de expresión; y ejercer su derecho al voto libre de forma más informada y responsable. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH) en su artículo 26 establece tres ideas clave:

1. Toda persona tiene derecho a la educación.
2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales.
3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Así podemos ver cómo la ONU desde la DUDH, en el numeral número 1 de su artículo 26, establece que la educación inicial deberá tener dos cualidades principalmente, gratuita y obligatoria con el fin de garantizar que todos los infantes tengan las bases que les permitan un desarrollo educativo, económico y social idóneo. Estas bases permitirán, además, que se siga cumpliendo lo dicho en el numeral 1 para permitir un acceso a la educación superior con las mismas oportunidades para todos.

En el numeral 2 se alude al objeto central de la educación: el pleno desarrollo de la personalidad humana, el fortalecimiento al respeto de los derechos humanos y a las libertades fundamentales. Estas tareas involucran directamente como a través de los modelos pedagógicos y el actuar docente, se permita el libre desarrollo de la personalidad y el fortalecer el respeto a los Derechos Humanos con la tolerancia, amistad y comprensión de todos los miembros de la sociedad. Esto se puede obtener no

solo de los contenidos de libros y programas educativos, sino también en gran medida del ejemplo que den los docentes y actores de cada nivel educativo.

En el numeral 3 se otorga a los padres el derecho a la libre elección de la educación, pero confirmando que la decisión siempre implicará la impartición de alguna forma de formación que sea favorable para el niño. Este último es importante pues implica que la libertad de elección no implica la suspensión de este principio: se sigue garantizando el derecho del niño a ser educado.

Estas ideas son consistentes con lo propuesto por en la Conferencia Mundial sobre Educación (Unesco, 1990) en donde se reconoce la importancia de fomentar, desde el nacimiento, una modalidad de aprendizaje consistente con los valores y criterios delimitados por el marco constitucional de cada país, pero también coherente con las ideas y principios propios de cada familia. Aunado a esto, se reconoce el valor de las instituciones educativas como una celadora de los proyectos estatales y de los familiares.

Para el caso de México en específico, el documento que garantiza los Derechos Humanos es la CPEUM que en su parte dogmática marca todos los derechos que se deben garantizar desde las instituciones gubernamentales, y es el Art. 3 el que establece que toda persona tiene derecho a la educación. A continuación, presentamos un resumen sistemático de este derecho humano, para luego ofrecer algunas precisiones importantes al respecto.

Tabla 1. Definición de la educación en el Artículo 3 (CPEUM 2023)

Dimensión	Delimitación Jurídica
Sujeto del derecho	Toda persona
Agente responsable	General. El estado (Federación, Estados, Ciudad de México y Municipios). Particular. Docentes en general.
División de la educación	Toda educación es obligatoria, universal y gratuita. Se divide en <i>Básica</i> (Educación inicial, preescolar, primaria y secundaria), <i>media superior</i> y <i>superior</i> .
Principios de la educación	Respeto irrestricto a la dignidad de las personas. Enfoque de derechos humanos y de igualdad sustantiva. Desarrollo armónico de facultades. Democrático, nacional, contribuirá a la convivencia humana y equitativo. Racionalidad y sustentada en conocimientos científicos disponibles.
Valores	La educación deberá promover los siguientes aspectos: <ul style="list-style-type: none"> <li>• El amor a la Patria, el respeto a todos los derechos, las libertades, la cultura de paz y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia; promoverá la honestidad, los valores y la mejora continua del proceso de enseñanza aprendizaje.</li> </ul>
Dimensión material	El estado define los siguientes aspectos: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Planes, programas y contenidos (considerando los resultados del progreso científico como criterio base).</li> <li>• Impulsar acciones que mejoren las condiciones de vida en escuelas de alta marginación mediante políticas incluyentes y transversales.</li> <li>• Promoviendo el desarrollo y progreso científico.</li> <li>• Ofrecerá la posibilidad de una educación particular para atender necesidades específicas, pero sin alterar ninguno de estos criterios.</li> <li>• Delimitación de leyes secundarias que definan el procedimiento de todos estos criterios.</li> <li>• Creación del Sistema Nacional de Mejora Continua.</li> </ul>
Dimensión humana	Dirigida para todas las personas pueden gozar de los beneficios del desarrollo científico y la innovación tecnológica. Se precisa: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Apoyo para comunidades de alta marginación.</li> <li>• Apoyo para que personas adultas puedan ingresar a las instituciones educativas en sus diversas modalidades.</li> <li>• Apoyo para comunidades indígenas respetando su patrimonio histórico y diversidad cultural</li> </ul>
Dimensión pedagógica	La educación deberá ser: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Intercultural, pues promueve la convivencia armónica basada en los derechos humanos.</li> <li>• Integral, pues educará para la vida.</li> <li>• De excelencia, buscando el mejoramiento integral alcanzando el máximo logro de aprendizajes.</li> <li>• Deberá fomentar las capacidades humanas, fomentar los derechos humanos y otros valores democráticos.</li> </ul>

Fuente: Art. 3°, SCJN (2017) y elaboración propia

Como se aprecia, la versión actual del Art. 3° contempla, en lo general, el conjunto de criterios indispensables para el desarrollo y administración pública de la educación en nuestro país. Sin embargo, para que el artículo tercero mencionado tenga vida, es necesario la elaboración de una Ley General de Educación (LGE 2023) que establecerá los lineamientos para que el Estado pueda llevar a cabo una correcta ejecución al derecho educativo. Dicha ley cuenta con 181 artículos incluyendo los referentes a la educación impartida por particulares. Se retomarán algunos artículos de esta ley para resaltar la importancia que tienen los diferentes actores dentro del sistema educativo especialmente los docentes. En el Art. 3 de la LGE se establece:

El Estado fomentará la participación de los educandos, madres y padres de familia o tutores, maestras y maestros, así como de los distintos actores involucrados en el proceso educativo y, en general, de todo el Sistema Educativo Nacional, para asegurar que éste extienda sus beneficios a todos los sectores sociales y regiones del país, a fin de contribuir al desarrollo económico, social y cultural de sus habitantes.

Como se aprecia, con esta declaración se fomenta la participación de todos los actores involucrados en el sistema educativo iniciando con los padres de familia y tutores que desde casa busquen motivar al alumno para su asistencia continua a la escuela acción que también está plasmada como obligación dentro de esta ley, la familia es la primera institución formadora ya que es donde se dotan de valores y costumbres que ayudaran al buen desempeño dentro de la sociedad. En segundo lugar, se encuentran los docentes que desde sus aulas día con día buscan formar a los ciudadanos del mañana, los docentes necesitaran de una formación continua que permita mejorar su desempeño en favor del estudiante que siempre será el centro del sistema educativo.

En el Art. 7 se menciona que “corresponde al Estado la rectoría de la educación” (LGE 2023). Para efectos de este texto este artículo es de los más importantes, ya que un pequeño enunciado enmarca lo que debería ser la aplicación de la educación en México, solo el estado mexicano es quien tiene la rectoría, ni los sindicatos magisteriales, ni las agrupaciones de padres de familia ni los entes políticos del país deberían entrar en la toma de decisiones. Desgraciadamente es muy común que sexenio tras sexenio los gobiernos permiten la injerencia de los sindicatos que con sus ideas van degenerando la educación de calidad y solo se queda en una formación de conveniencia por parte de los maestros. También es necesario rescatar la ideología que tienen los gobiernos en turno como un agente de influencia en la elaboración de los planes de estudio y de trabajo en las instituciones educativas.

Dentro de este mismo Artículo 7 (LGE 2023) encontramos tres secciones que resultan fundamentales. Se revisan a continuación; en el numeral I se manejan los siguientes conceptos para definir a la educación como “universal al ser un derecho humano que corresponde a todas las personas por igual”. Con ello se establece la dotación del servicio educativo a todos por igual sin distinción alguna tal y como lo marca el artículo primero de la CPEUM. En la sección II se establece que será “Inclusiva, eliminando toda forma de discriminación, así como las demás condiciones estructurales que se convierten en barreras de aprendizaje”, haciendo con ello referencia a la eliminación de toda forma de discriminación, y de cualquier impedimento que evite el logro de los principios y valores previamente mencionados en la tabla I. Esto se traduce en que los directivos y docentes se realicen las adecuaciones pedagógicas y de materiales necesarios para garantizar el acceso a la educación. Finalmente, en la sección III, se establece que la educación será pública, pero aclarando dos condiciones: (a) debe asegurar que el proceso educativo responda al interés social y de la Nación y (b) que toda educación privada haga cumplir el mismo principio.

Con ello, el artículo 7 de la LGE (2023) propone garantizar el proceso educativo con el cual se cumplan los principios definidos en el art. 3 de la CPEUM (2023). Ello implicaría, entonces, que la determinación del proceso ideal de aprendizaje debe dirigirse a garantizar el cumplimiento de las condiciones materiales, humanas y pedagógicas ya resumidas previamente. Sin embargo, como se

ha mencionado, las pruebas internacionales que hasta ahora se han aplicado, manifiestan resultados diferenciados que no permiten comprobar que estas condiciones de aprendizaje aseguradas en la LGE se estén cumpliendo (INEE, 2009; Barba 2018).

El Estado mexicano es responsable de garantizar el derecho a la educación; para que éste sea exigible y justificable, es necesario conocer la situación que guarda su cumplimiento para llevar a cabo un diagnóstico de este tipo, Tomasevski (2001; 2004) propone considerar las cuatro A (4-A):

- La disponibilidad (*availability*) supone la presencia de escuelas de todos los niveles obligatorios en los lugares adecuados; ubicadas cerca de donde viven niños, niñas y jóvenes; que cuenten con maestros suficientemente formados; operando en forma regular en una organización; dotadas de infraestructura, mobiliario y equipo indispensables para el logro de los propósitos educativos.
- La accesibilidad sostiene que no debe haber barreras de ningún tipo para acceder a la educación. La exclusión educativa por razones de raza, origen, color, género, condición socioeconómica, discapacidad, lengua, religión y otras, es antónimo de la accesibilidad. La discriminación y el *bullying* son poderosos disuasores de la asistencia e, incluso, causa de exclusión.
- La adaptabilidad se refiere a la capacidad de la escuela para adecuarse a las condiciones específicas de los alumnos y trata del significado, pertinencia y relevancia de la educación que se ofrece.
- La aceptabilidad representa un acercamiento a la dimensión de calidad de la educación desde la perspectiva de los estudiantes. Son ellos quienes deben sentirse seguros, respetados y acogidos en la escuela; quienes deben creer que ahí están aprendiendo y que eso que aprenden coincide con sus intereses y les resulta útil para su vida actual y futura.

Como se aprecia, estos instrumentos internacionales hacen referencia expresa a la progresividad de los derechos sociales, y, por ende, al derecho a la educación de ahí que sea relevante centrarnos en su significado. Este principio nos permitirá exigir a las administraciones públicas la aplicación del máximo de recursos disponibles para mejorar sus índices con un programa que paulatina o gradualmente permita desarrollar una auténtica educación de calidad.

Como puede advertirse, progresividad alude a gradualidad en el sentido de que la realización plena del derecho supone fases, metas o etapas, pero también a progreso, es decir, mejoramiento constante de las condiciones de goce y ejercicio de los derechos fundamentales orientadas a la plena efectividad de estos.

El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la Naciones Unidas ha interpretado la mención a obligaciones de carácter progresivo en el artículo 2.1 del PIDESC como una fuente de obligaciones directas e inmediatas de los Estados y ha sostenido que, si bien el logro de la plena efectividad de los derechos puede ser realizado progresivamente, existen obligaciones con “efecto inmediato”. La progresividad está lejos de ser un permiso para dilatar la efectividad de los derechos consagrados e indica, al mismo tiempo, un mandato de gradualidad y de no reversibilidad en la actuación del Estado, de allí que la noción de progresividad implique un sentido concreto de progreso, consistente en la obligación estatal de mejorar las condiciones de goce y ejercicio de los DESC a partir del nivel alcanzado.

Desde una perspectiva que contempla a los derechos humanos como derechos subjetivos y exigencias éticas justificadas, la universalidad de los derechos humanos se mantiene al margen de su reconocimiento o no en el derecho positivo de los estados. Resulta indispensable reconocer que la necesidad de un umbral mínimo de derechos o núcleo básico en su cumplimiento atañe, principalmente, a sectores vulnerables de la población que requieren de una mayor intervención gubernamental para asegurarles el ejercicio mínimo de los mismos.

El principio de progresividad está directamente relacionado con la no regresividad, lo que implica que no puede haber un retroceso en los niveles del derecho que ya fueron alcanzados. De igual forma, ambos están relacionados con el principio de que el Estado debe de hacer uso del máximo de recursos disponibles para poder alcanzar la efectividad del derecho y su progresividad; esto significa valorar cuál es el conjunto de recursos que una sociedad podría movilizar para garantizar el bienestar de su población.

De aquí podemos afirmar que el derecho humano a la educación es un bien básico indispensable para la formación de la autonomía personal y para ejercer el libre desarrollo de la personalidad, pero también que los principios rectores de obligatorio, universal y gratuito, son apenas las condiciones mínimas para considerar en el desarrollo de políticas educativas, así como de la selección de modelos educativos que permitan el mejor cumplimiento de los objetivos educativos en nuestro país. Y tal y como lo señala la primera sala, la posibilidad de elegir y materializar un plan de vida o un ideal de virtud personal, en nuestra sociedad, requiere la provisión de, por lo menos, un nivel básico de educación. De igual manera señaló que el objetivo de la educación debe ser el desarrollo de las capacidades del ser humano y el fomento de los derechos humanos y otros valores democráticos.

Es por ello por lo que una educación de calidad es de suma importancia ya que le da a la persona la posibilidad de desarrollarse plenamente, debemos de entender que la educación es un eje principal en la sociedad y es por ello la justificación del presente trabajo, ya que el de la voz busca dar a conocer la gran problemática sobre el derecho a la educación que existe actualmente en México y cómo esta problemática tiene como consecuencia la situación de pobreza tan preocupante que existe en México.

## Conclusiones

El objetivo del presente artículo proponía estudiar el derecho a la educación para identificar los criterios que permiten definir los términos de su cumplimiento. A partir de una definición comparativa de su definición, se pudieron establecer que la propuesta constitucional que establece que toda persona tiene derecho a la educación, no sólo implica la satisfacción de las realidades materiales, pues con ella se garantiza la impartición de aquellas enseñanzas oficiales, sino también de aquellos contenidos que garanticen el desarrollo integral de la personalidad.

Ante la solicitud de que la educación debe garantizar una formación integral, surge la cuestión de cómo delimitar indicadores que permitan confirmar dicho cumplimiento. De acuerdo con lo visto en el presente trabajo, tales resultados deben provenir de una reflexión filosófica y pedagógica de los procesos, métodos y contenidos que pueden hacer efectiva esta finalidad. Esta interrelación de saberes, por ende, no constituye una acción complementaria, sino un paso necesario para la delimitación de las acciones y tareas indispensables para el ejercicio constitucional.

Por medio de una revisión comparativo de los principios que definen a la educación, se pudo apreciar que esta acción es un proceso de intervención tanto de los docentes, como del estado, para garantizar el logro de habilidades, capacidades y recursos que resultan indispensables para el pleno desarrollo de la persona humana. Del mismo modo, la incorporación de recursos pedagógicos que delimiten si el modelo educativo impulsado puede garantizar a cabalidad el conjunto de los valores expresados en la Constitución Política de nuestro país. En ese sentido, entonces, el derecho a la educación no sólo implica la posibilidad de espacios físicos y personal calificado, sino también la garantía de los mejores instrumentos, métodos didácticos e instrumentos de evaluación que permitan determinar el grado de logro y alcance.

Desafortunadamente las pruebas internacionales, en tanto que instrumentos objetivos independientes, no permiten confirmar el cumplimiento del derecho a la educación, pues los resultados muestran condiciones desfavorables en los aprendizajes, lo que ha de entenderse como un acto de descri-



minación por falta de un proyecto pedagógico sólido con el cual acompañar la administración pública de la educación. Ante la evidencia de los bajos puntajes logrados a nivel nacional e internacional, es posible encontrar argumentos que subrayan la existencia de una infraestructura física y administrativa con la cual se quiera justificar avances en materia educativa, sin embargo, la ausencia de las mejores prácticas didácticas dentro del aula debe entenderse como indicadores de incumplimiento en el deber de enseñar a todas y todos los mexicanos, para con ello garantizar los mejores procesos aprendizaje; esto sólo nos conmina a seguir estudiando y solicitando de la administración pública el respeto y promoción de los derechos humanos.

En el presente trabajo, aunque hemos señalado las principales carencias y necesidades no cubiertas respecto a la administración pública de este derecho, hemos también señalado un marco interpretativo de hacia dónde se debe dirigir una verdadera educación de calidad, hacia la dignificación de la persona, pues sólo en este contexto es que podemos hablar de un verdadero respeto de los derechos humanos.

## Referencias

- Aguirre, J. M. (2021). *Dignidad humana y mínimo vital. Dos derechos de construcción jurisprudencial contra la pobreza*. Tirant lo Blanch.
- Artigas, C. (2003). *La incorporación del concepto de derechos económicos, sociales y culturales al trabajo de la CEPAL*. CEPAL.
- Backhoff, E. & Contreras-Roldán, S. (2014), "Corrupción de la medida" e inflación de los resultados de ENLACE. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 19(63), 1267-1283.
- Barba, B. (2018). La calidad de la educación: Los términos de su ecuación. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 23(78), 963-979.
- CPEUM (2023). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. México, Cámara de Diputados y Senadores.
- Esparza-Urzúa, G. A. (2018). El humanismo del nuevo modelo educativo. ¿Reforma Política-económica o acción educativa?. En *Educación y Humanismo, La filosofía de la educación frente a la crisis del hombre contemporáneo* (pp. 57-84) Juan Pablos Editor.
- Esparza-Urzúa, G. A., Fernández-de-Castro, J., & Aguilar, L. (2021). La calidad de la educación en México y su evaluación. Retos y perspectivas desde el aula. En G. Esparza, J. M. Aguirre-Hernández, J. Domínguez-Soberanes, & T. Hernández. *Políticas Públicas* (pp. 137-162). Tirant lo Blanch.
- Hernández-Herrera, T., & Esparza-Urzúa, G. (2018). Las reformas constitucionales del artículo 3°. Una relectura pedagógica a sus reformas educativas. *Revista Panamericana de Pedagogía*, 26, 189-207. <https://doi.org/10.21555/rpp.v0i26.1930>
- Hernández-Herrera, T., & Esparza-Urzúa, G. (2022). La calidad de la educación en territorios rurales desde las políticas públicas. *Sophia. Colección de Filosofía de la Educación*, 32, pp. 171-193. <https://doi.org/10.17163/soph.n32.2022.05>
- INEE. (2015). *Las pruebas ENLACE y EXCALE. Un estudio de validación*. INEE.
- INEE. (2018). *Plan Nacional para la Evaluación de los Aprendizajes*. INEE.
- Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación. (2009). *El derecho a la educación en México. Informe 2009*. INEE.
- Márquez-Jiménez, A. (2017). Editorial. A 15 años de PISA: resultados y polémicas. *Perfiles Educativos*, 39(156), 3-15. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58280>

- OCDE. s/f. *El programa PISA de la OCDE. Qué es y para qué sirve*. OCDE. <https://www.oecd.org/pisa/39730818.pdf>
- Rodríguez, J., Rodríguez, L. & Garza, J. A. (2021). Políticas Públicas para la integración de las TIC. Una mirada a la realidad educativa en el nivel básico en México. En G. Esparza, J. M. Aguirre-Hernández, J. Domínguez-Soberanes, & T. Hernández. *Políticas Públicas* (pp. 163-192). Tirant lo Blanch.
- Sanz-Ponce, R., Serrano-Sarmiento, Á., & González-Bertolín, A. (2020). PISA: el precio pedagógico de una evaluación internacional. *Revista electrónica de investigación educativa*, 22, pp. 1-13. <https://doi.org/10.24320/redie.2020.22.e22.2673>
- Sen, A. (1999). *Invertir en la infancia: su papel en el desarrollo*. Ponencia presentada en la Asamblea Anual del Banco Interamericano de Desarrollo. Romper el ciclo de la pobreza: Invertir en la infancia.
- Tomasevski, K. (2001). *Derechos económicos, sociales y culturales. Informe anual de la Relatora Especial sobre el derecho a la educación*. Presentado de conformidad con la resolución 2000/9 de la Comisión de Derechos Humanos. Naciones Unidas. Nueva York: Naciones Unidas.
- Tomasevski, K. (2004). Indicadores del derecho a la educación. *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 40, pp. 341-388. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/R08064-11.pdf>
- Unesco. (1990). *Declaración Mundial sobre Educación para Todos y Marco de Acción para Satisfacer las Necesidades Básicas de Aprendizaje*. Tailandia, Unesco. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127583\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127583_spa)

# ¿Esencialismo lógico en la zoología aristotélica?

## Logical essentialism in Aristotelian zoology?

Sandra Anchondo Pavón; Óscar Jiménez Torres

### **Sandra Anchondo Pavón**

Universidad Panamericana, México

sachondo@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0001-7928-084X>

### **Óscar Jiménez Torres**

Universidad Abierta, Universidad Panamericana, México

0016085@up.edu.mx

Recibido: 20 - 05 - 2025

Aceptado: 22 - 07 - 2025

Publicado en línea: 20 - 08 - 2025

### **Cómo citar este texto**

Anchondo Pavón, S., & Jiménez Torres, Ó. (2025). ¿Esencialismo lógico en la zoología aristotélica. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3537. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3537>



## Resumen

En este trabajo se expone el género-sujeto de las obras zoológicas mayores de Aristóteles (*Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* y *De Generatione Animalium*), a saber, las partes homogéneas y las heterogéneas, así como su relación mutua, y no las “esencias” inamovibles de los animales. Las partes de los animales son el género-sujeto y primer criterio de ordenación de los libros y capítulos de las obras zoológicas aristotélicas. El estudio de la naturaleza y del *tò tí en eînai* corresponde a la filosofía de la naturaleza y a la metafísica.

**Palabras claves:** Partes homogéneas; Partes heterogéneas; Partes internas; Partes externas; Hombre.

## Abstract

In this work is exposed the genus-subject of the three major zoological Works of Aristotle (*Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* and *De Generatione Animalium*), that is, the homogeneous and heterogeneous parts of animals and its mutual relationship, and not the immutable “essences” of animals. Parts of animals are the genus-subject and first criteria of the order of books and chapters of Aristotelian zoological works. The study of nature and *tò tí en eînai* corresponds to philosophy of nature and metaphysics.

**Keywords:** Homogeneous parts; Heterogenous parts; Internal parts; External parts; Man.

## 1. Partes de los animales: objeto de la zoología aristotélica

Podría parecer exagerado decir que la biología es una nota al pie de Aristóteles<sup>1</sup> en cuanto que el modelo “evolucionista” la habría hecho obsoleta. Sin embargo, en realidad en el propio “evolucionismo” se inserta la búsqueda de cierta “teleonomía” (teleología con todos sus términos),<sup>2</sup> así como el reconocimiento de que supone una metafísica,<sup>3</sup> y que los organismos comparten entre sí algo en común, lo cual constituye la noción de naturaleza.<sup>4</sup> Ahora bien, ya considerando que la biología de Aristóteles ha regido el pensamiento zoológico, o bien que ha quedado atrás de otros modelos, notamos una recurrencia a hablar en común del “esencialismo” de Aristóteles.<sup>5</sup>

En el caso concreto de la zoología, ese término nos da la idea de un pensador que hablaba de las “esencias” inmutables del elefante (algo así como la “elefanteidad”) o del león, y tal es una confusión que hay que corregir. ¿Aristóteles hace un estudio metafísico y también lógico en su zoología como para aplicar a esta ciencia el término de búsqueda de “esencias”? ¿Ofrece ahí definiciones por “género” y “diferencia específica”? El estudio concreto de los textos nos dará la respuesta.

1 “All of biology is a footnote to Aristotle”, Moore, John A., *Science as a Way of Knowing: The Foundations of Modern Biology*, Cambridge, Mass., 1993, p. 33.

2 Cfr. Mayr, Ernst, *The Growth of Biological Thought, Diversity, Evolution and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 1982, p. 48.

3 Cfr. Hosle, Vittorio-Illies, Christian, *Darwinism and Philosophy*, University of Notre Dame Press, 2005.

4 Cfr. Walsh, Denis, “Evolutionary Essentialism”, *The British Journal of Philosophy of Science*, 57 (May 2006), pp. 425-448; Devitt, Michael, “Resurrecting Biological Essentialism”, *Philosophy of Science*, 75 (July 2018), pp. 344-382.

5 Cfr. García V., Juan Carlos, “Esencialismo aristotélico. Acerca de propiedades esenciales”, *Seminarios de Filosofía*, n. 14-15 (2001-2002), pp. 211-229; Mié, Fabián, “Sustancia e inherencia en las *Categorías* de Aristóteles”, *Diánoia* L, 5 (nov. 2005), pp. 17-53; Flores Restrepo, Jorge A., ¿Es Aristóteles nominalista?, *Discusiones Filosóficas*, Año 9, n. 13 (agosto-julio 2008), pp. 45-70. Para una discusión sobre las diferentes interpretaciones del objeto de la zoología aristotélica, Mittelman, Jorge, “La biología de Aristóteles y su interpretación contemporánea”, *Méthexis*, 15 (2002), pp. 97-105. Sobre el esencialismo biológico en general, ver, Rieppel, Olivier, “New essentialism in Biology”, *Philosophy of Science*, 77, 5 (2010), pp. 662-673.

El término “esencia” se usó para traducir la por cierto intraducible expresión aristotélica *tò tí en eínai*, o incluso por el *tí estí*, que pasó al latín como *essentia*, ya que *substantia* se usó por *ousía*.<sup>6</sup> En principio, podría decirse que en un plano lógico y metafísico dicho término es verosímil por los antecedentes del término *essentia*, en cuanto que, por ejemplo, Tomás de Aquino, se refiere a los sentidos de ser, que, en síntesis, se reducen a tres: a) la *quidditas* b) el *esse* y c) el ser accidental.<sup>7</sup> Ahora bien, para Aquino *quidditas* (que no siempre se identifica con la *essentia*) se refiere a las categorías del ser, y así es como se podría entender aristotélicamente el estudio “esencialista”, es decir, específicamente *categorial* (cantidades, cualidades, relaciones, hábitos, lugares, etc.).

Por otro lado, en la zoología el término “esencia” puede sonar vacío como si se hablara de la “elefanteidad”, según decimos, la cual no se sabría cómo describir, así como algo “inmutable”, siendo que, para Aristóteles, la forma se genera por accidente, es decir, en este individuo.<sup>8</sup> Hablar de alguna “esencia” existiendo como por sí “en sus cuatro patas” es una interpretación platonizante del Estagirita.<sup>9</sup> Por ello, pensamos que es conveniente desvelar qué estudia en concreto nuestro autor (lo decimos en síntesis: las *partes de los animales*, y nada más), para así saber si acaso nuestro autor ha estudiado “esencias”, lo cual no sucede, sino en todo caso, como se ha dicho, categorías del ser (cualidades, relaciones y hábitos de los animales).

\*\*\*

El propósito de este trabajo es mostrar el objeto (género-sujeto, en términos aristotélicos<sup>10</sup>) y la estructura de las obras zoológicas<sup>11</sup> de Aristóteles para mostrar tanto los descubrimientos del pensador griego, como para saber si hay algún rastro de estudios lógicos de “esencias”. El término “zoológico” se utiliza de modo literal, según su etimología: “estudio de los animales”, que son las siguientes obras: *Historia Animalium* (H.A.), *De Partibus Animalium* (P.A), *De Generatione Animalium* (G.A.), *De Incessu Animalium* (I.A.), y *De Motu Animalium* (M.A.), así como los tratados conocidos como *Parva*

6 “El abstracto griego *ousía* no se forma sobre el participio femenino *ousa*, sino sobre el tema del participio general, *ont-*, común a los tres géneros: ante la *i* del sufijo *-ía*, que desde Homero se usa para formar abstractos, la *t* se convierte en *s*, ocasionando así la desaparición de la *n* anterior, cuya pérdida se compensa con el alargamiento de *o* en *ou*. Habría sido posible formar en latín un abstracto exactamente homólogo de *ousía*. El verbo *esse*, equivalente al griego *eínai*, tenía un participio *sons*, *sontis*; pero este participio, en su evolución semántica, había pasado a significar ‘culpable’, ‘dañino’, y ya no era sentido por los latinos como tal participio. Quedaba otra forma de participio del mismo verbo, *sens*, *sentis*, implícita en los compuestos *ab-sens*, *ab-sentis* y *prae-sens*, *prae-sentis*, de *ab-esse* y *prae-esse*. Sobre este participio habría podido formarse el abstracto *sentia*, como los compuestos *ab-sentia* y *prae-sentia*. *Sentia* habría sido, lingüísticamente, la homología exacta de *ousía*. Pero el hecho es que no se formó tal abstracto, y en su lugar se malformó *essentia*”. Introducción de Valentín García Yebra, Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, p. xxxiv.

7 Cfr. *In I Sent.* 33, a. 1, ad 1. En *De ente et essentia* habla de dos sentidos: a) las diez categorías (en donde están la *quidditas*, la *forma* y la *naturaleza*) y b) la verdad de las proposiciones. A su vez, en *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1, Aquino divide la substancia en a) *quidditas rei* y b) *suppositum*, el cual se divide en *res naturae*, *substantia* e *hypostasis*. En *In V Metaphysicam*, Aquino divide la substancia en a) *sujeto último* (substancia primera) y b) *forma* y *especie* (forma y especie o esencia). Finalmente, en *In VII Metaphysicam*, la substancia se divide en a) *quod quid erat esse* o *essentia*, b) universal, c) género primero y d) sujeto. Así, los sentidos básicos son siempre los mismos, pero, como se ve, la *quidditas* cuenta con subdivisiones.

8 Cfr. *Metaphysica*, VII, 8, 1033a 24-b 8.

9 Sobre un análisis de la forma como *tò tí en eínai* y como forma concreta del sujeto, que no se excluyen, sino que son dos modos de entender la forma, ver, Peramatzis, Michael, “What is form in Aristotle’s hylomorphism”, *History of Philosophical Quarterly*, 32, 3, (July 2015), pp. 195-216. Peramatzis, por su parte, opone ambas perspectivas de estudio.

10 Cfr. *Analytica Posteriora*, I, 7, 75a 39-b 1.

11 Para este trabajo, se utilizan las siguientes traducciones al castellano: H.A. (*Investigación sobre los animales*, Introducción de Carlos García Gual, Traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1992); P.A. (*Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000); G.A. (*Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994).



*Naturalia*, e incluso el libro *De Anima*. En este trabajo se hablará sólo de las tres primeras, las cuales mencionan diversos géneros de animales que llegan a ser más de quinientos.<sup>12</sup>

El género-sujeto específico de la zoología aristotélica son las *partes de los animales*, como se verá en las siguientes páginas. En *H.A.* se da la descripción de las partes de los animales y además el comportamiento de éstos, su localización, hábitos primordiales, así como sus modos de copular y tiempos de gestación. *H.A.* parece una enciclopedia del saber griego sobre los animales,<sup>13</sup> en cuanto que es el estudio de los predicados básicos (afecciones, en términos técnicos) de la zoología aristotélica.<sup>14</sup> Algunos de los grandes pensadores de la taxonomía y la biología se han referido a *H.A.* con enorme respeto, debido a la claridad, orden y meticulosidad del Estagirita. Para el Conde de Buffon (1707-1788), dos mil años después de Aristóteles, *H.A.* era el modelo a seguir en la taxonomía y zoología.<sup>15</sup> El célebre botánico Carlos Linneo (1707-1778) leyó este libro aristotélico a muy temprana edad, con el auspicio de su padre, lo cual definiría su vocación hacia la biología en general, y hacia la taxonomía en particular.<sup>16</sup>

Por su parte, Charles Darwin leyó el texto *P.A.*<sup>17</sup> y quedó gratamente impresionado, explicitando en una carta al traductor, su sorpresa por la penetración aristotélica de esta obra, poniéndolo encima incluso de Cuvier y de Linneo.<sup>18</sup> En el libro I de *P.A.*, hay un tratamiento específico sobre el método de

12 Aristóteles menciona 75 géneros de mamíferos, conocidos por él como cuadrúpedos; 204 géneros de aves; 22 de anfibios y reptiles; 133 de peces; 7 de cefalópodos; 18 de crustáceos; 83 de insectos y 39 de testáceos, dando como total 591 géneros. Cfr. Papavero, Nelson-Llorente Bousquets, Jorge (eds.), *Principia Taxonomica. Una introducción a los fundamentos lógicos, filosóficos y metodológicos de las escuelas de taxonomía biológica*, Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1994-2007, en 9 volúmenes. Citaremos esta obra como *Principia Taxonomica*. Ver, Vol. II, No. 18, "Material y métodos en las obras zoológicas aristotélicas", p. 69.

13 El Estagirita cita 212 topónimos o indicaciones geográficas, tan sólo en *H.A.* Citó 102 localidades distintas, de las cuales 17 están en el noroeste de Asia Menor; 19 en otras regiones de Asia Menor; 12 en Macedonia y Tracia; 25 en Grecia; 14 en el resto de Europa; 6 en Libia y Egipto y 9 en el Cercano Oriente. De las 38 menciones de Asia Menor, 14 son de la Tróade, o bien de Lesbos-Mitilene. El estrecho de Pirra es citado 6 veces. Atenas es referida en 12 ocasiones. Cfr. *Principia Taxonomica*, Vol. II, No. 18, "Material y métodos en las obras zoológicas aristotélicas", p. 69. A su vez, el Estagirita cita a 19 autores antiguos por su nombre, como Museo, Esquilo, Simónides, Hesíodo, Esopo, Orfeo, así como Homero (a quien cita en múltiples ocasiones). Lo mismo cita a Platón, Demócrito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Synnesis (?), Polibio el hipocrático, Diógenes de Apolonia, Ctesias de Cnidos, Herodoro, padre del sofista Brisón; un tal Leófanos y Heródoto, que es al autor que parece citar más. Reconocemos a todos estos autores que mencionan Papavero y Llorente, excepto a Synnesis, que puede ser un error de su transcripción. Cfr. *Principia Taxonomica*, Vol. II, No. 18, "Material y métodos en las obras zoológicas aristotélicas", pp. 71-72.

14 Como ejemplo de algunos de los alcances de *H.A.*, se pueden mencionar los que Papavero y Llorente citan en su obra. El Estagirita diseccionó numerosos animales, vertebrados e invertebrados, como el caso de un león (*H.A.* 594b 27); conoció que el extremo agudo del corazón siempre da hacia el frente del cuerpo (*H.A.* 469a 11); describió que el pulmón es el órgano que contiene más sangre, pues la sustancia del pulmón es esponjosa (*H.A.* 496b 3). Asimismo, al diseccionar a algunos ciervos (*H.A.* 506a 27), encontró que tenían dentro del cráneo larvas del género llamado Diptera Oestridae (del género *Cephenimyia*); describió además el complicado y múltiple estómago de los rumiantes (*H.A.* 507a 35). Afirmó que las serpientes tienen el pulmón constituido por una única pieza (*H.A.* 508a 34); y vio los apéndices pilóricos -o aberturas interiores del estómago- de algunos peces (*H.A.* 508b 15). Supo que la disección de los animales impedía ver el movimiento dinámico de las venas y arterias (*H.A.* 511b 14). Diseccionó moluscos (o cefalópodos, en términos del Estagirita), que ilustró en sus dibujos llamados *Anatomía* (*H.A.* 529b 18). Hizo experimentos con huevos de gallina, los cuales diariamente abría y describía los cambios del embrión (*H.A.* 561a 3). Conoció el hecho de que las mamas de la hembra del oso son cuatro (*H.A.* 500a 22), lo mismo que la pantera, y que son abdominales, mientras que la hembra del león sólo tiene dos. Asimismo, que la hembra del camello tiene dos mamas y cuatro pezones como la vaca (*H.A.* 500a 27). Advirtió que los camellos no poseen dientes en la mandíbula superior (*H.A.* 501a 14). Describió a los monos, quizá porque tuvo acceso a ellos directamente, o por lo menos a sus cadáveres (*H.A.* 502a 16). Describió también la membrana nictitante en el ojo de las aves (*H.A.* 504a 32). Examinó a su vez cadáveres de pulpos y los describió a detalle (*H.A.* 523b 27; 524b 21). Cfr. *Principia Taxonomica*, Vol. II, No. 18, "Material y métodos en las obras zoológicas aristotélicas", pp. 73-76.

15 Así lo atestigua en su Discurso sobre el método de la ciencia natural. "La Historia de los animales de Aristóteles es acaso en el día lo mejor que hay escrito en este género". Buffon, *Histoire Naturelle*, Vol. I, Discurso Primero, En *Historia de la biología comparada*, Apéndice I, Vol. VI, No. 96, "Buffon, de abogado a naturalista", p. 34.

16 Cfr. *Historia de la biología comparada*, Vol. V, No. 85. "Deus creavit, Linnaeus disposuit", p. 84.

17 Cfr. Gotthelf, Allan, "Darwin on Aristotle", *Journal of the History of Biology*, 32 (1999), pp. 3-30.

18 "From quotations which I had seen, I had a high notion of Aristotle's merits, but I had not the most remote notion what a wonderful man he was. Linnaeus and Cuvier have been my two gods, though in very different ways, but they were mere schoolboys to old Aristotle". Darwin, Charles, carta al traductor William Ogle, con ocasión de la publicación de la versión inglesa de *P.A.*, 1882. En la versión inglesa de Peck, A.L., (transl.) *De Partibus Animalium*, Cambridge University Press, epígrafe.

la ciencia natural. El investigador francés Buffon introduce su *Histoire Naturelle* con un discurso preliminar sobre el método de esta ciencia.<sup>19</sup> Buffon tiene como paradigma del método natural a *H.A.* de Aristóteles, en contraste con el sistema de Linneo.<sup>20</sup>

Finalmente, *G.A.* tiene la importancia de ser el texto fundacional de la embriología como ciencia de los vivos, así como de los principios genéticos o causales de ese desarrollo embrionario. El médico William Harvey desarrolló una obra paralela y la tituló del mismo modo: *De Generatione Animalium*, la cual se centra principalmente en el desarrollo del huevo de los animales. Por su parte, *G.A.* (de Aristóteles) tiene una división de los animales según su génesis, asunto que retoma luego de dos mil años Karl von Baer (1792-1876),<sup>21</sup> al parecer sin tener idea de que eso lo había llevado a cabo Aristóteles de modo consciente y explícito. No sabemos si Caspar Friedrich Wolff (1733-1834),<sup>22</sup> cuando enuncia la doctrina que denomina “epigenética”, (contraria a la preformacionista o “pangénética”), sabía de la existencia de *G.A.* y de su acercamiento a esta teoría. Tampoco tenemos noticia de que la polémica que dominó parte del siglo XVIII, en la cual, o se hacía énfasis solamente en el óvulo o sólo en el espermatozoide en el papel de la fecundación (de ahí que sea llamada la polémica del “ovismo” [óvulos] vs. el “animalculismo” [espermatozoides]),<sup>23</sup> haya tenido en *G.A.* un referente para conocer un término medio de ambas posiciones. Lo mismo sucede con cuestiones de lo que ahora se denomina “genética”, pues en *G.A.* Aristóteles cuenta con una doctrina sobre la dominación de los principios para explicar por qué a veces los hijos se parecen a ambos padres, o los machos a la madre, y las hembras al padre, o bien los machos al padre o las hembras a la madre, o incluso a los abuelos, etc.<sup>24</sup> Desde hace unas décadas, se ha retomado el estudio del libro IV de *G.A.* al respecto.<sup>25</sup>

Hasta ahora no hemos visto “esencias” en el panorama zoológico aristotélico, y por ello hay que estudiar el objeto de la zoología y confirmarlo.

## 2. Género-sujeto de la zoología aristotélica

Aristóteles estudia en *H.A.*, *P.A.* y *G.A.* dos objetos, que son el centro de su zoología: *las partes homogéneas y las partes heterogéneas* de los animales y su relación entre sí. Estudia prácticamente lo mismo en las tres, pero de modo diverso. Por ejemplo, en *P.A.* no sólo describe las partes homogéneas

19 Buffon, *Histoire Naturelle* (1749), Vol. I, “Discurso Primero: del modo de estudiar la historia natural y tratar de ella”. Traducción de Joseph Clavijo y Faxardo (1791), en: *Historia de la biología comparada*, Apéndice I, Vol. VI, No. 96, “Buffon, de abogado a naturalista”, pp. 16-44.

20 Cfr. *Historia de la biología comparada*, Apéndice I, Vol. VI, No. 96, “Buffon, de abogado a naturalista”, p. 34.

21 Cfr. Von Baer, K. E., *Über Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtung und Reflexion*, Königsberg, 1828. En, *Principia Taxonomica*, Vol. VI, No. 64, “Las leyes de von Baer”, pp. 173-187.

22 No confundir con su maestro Christian Wolff (1679-1754), filósofo leibniziano. Caspar Friedrich Wolff enuncia estas nociones en su tesis doctoral de medicina, *Theoria Generationis* (1759). Cfr. *Historia de la biología comparada*, Vol. VI, No. 100, “Caspar Friedrich Wolff y la embriología”, pp. 169-171.

23 Cfr. *Historia de la biología comparada*, Vol. IV, No. 58, “Ovismo versus Animalculismo”, pp. 89-101.

24 Cfr. *G.A.* IV, 2-3, 766b 28-769a 6.

25 Cfr. De Ley, H., “Pangenesis vs. Panspermia. Democritean Notes on Aristotle’s Generation of Animals”, *Hermes*, 108 Bd., H. 2, (1989), 129-153. Pensadores evolucionistas como Ernst Mayr llegan a afirmar que ese libro IV de *G.A.* es muy semejante en su desarrollo a la idea mendeliana sobre la dominación de un carácter sobre otro en el proceso de la herencia. Cfr. Mayr, Ernst, *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, Mass., 1997, p. 154; ver también, *The Growth of Biological Thought*, p. 89. Cfr. Vinci, Tom-Scott Robert, Jason, “Aristotle and Modern Genetics”, *Journal of the History of Ideas*, 66, 2 (2005), pp. 201-221. Cfr. etiam, Henry, Devin, “Aristotle on the Mechanism of Inheritance”, *Journal of the History of Biology* (2006) 39, pp. 425-455. Al respecto de los antecedentes de la doctrina aristotélica del semen, así como un diálogo con el texto de D.M. Balme (“Aristotle’s Biology was not Essentialist”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62 Band, Heft 1, pp. 1-12), ver, Coles, Andrew, “Biomedical models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle’s ‘Generation of Animals’”, *Phronesis*, 40, 1 (1995), pp. 48-88; 76-81.

(sangre, suero, bilis, grasa, sebo, médula, flema),<sup>26</sup> como lo hace en *H.A.*, sino las heterogéneas que se componen de ellas. Sin embargo, eso también lo lleva a cabo Aristóteles en una sección muy larga de *H.A.*<sup>27</sup> Entonces, ¿cuál es la diferencia? En *H.A.* se enuncian dichas partes (homogéneas y heterogéneas), mientras que en *P.A.*, se exponen las explicaciones del modo en que se ordenan unas a otras, es decir, cuáles son anteriores y posteriores entre sí, según se expondrá más adelante.

El Estagirita comienza el estudio de su zoología con una introducción en la que lleva a cabo la determinación del género-sujeto de estos textos:

“De las partes de los animales, unas son simples, las que se dividen en partes homogéneas, por ejemplo, las carnes que se dividen en carnes; otras son compuestas, las que se dividen en partes no homogéneas, por ejemplo, la mano que no se divide en manos, ni el rostro en rostros. De éstas, algunas no se llaman solamente partes, sino también miembros. Se trata de las que forman un todo que contienen dentro de sí mismas otras partes distintas, como, por ejemplo, la cabeza, la pierna, la mano, el conjunto del brazo, el tronco, éstas son por sí mismas partes enteras que tienen otras partes que les pertenecen. Por otro lado, todas las partes no homogéneas están compuestas de partes homogéneas, como por ejemplo, la mano que está compuesta de carne, tendones y huesos”.<sup>28</sup>

He aquí la síntesis de aquello que trata Aristóteles en las obras zoológicas: *las partes de los animales*. Estos libros (*H.A.*, *P.A.*, *G.A.* incluyendo también *I.A.* y *M.A.*) podrían llamarse todos en su conjunto: *Sobre las partes homogéneas y heterogéneas de los animales*.

### 3. Perspectiva causal del estudio zoológico de Aristóteles

Cabe preguntarse qué importancia tienen estas dos partes (homogéneas-heterogéneas) en su discurso sobre zoología, respuesta que se obtiene en *P.A.* :

“Así pues, los animales se componen de estas dos clases de partes, pero las homogéneas existen en función de las no homogéneas; son propias de estas últimas las funciones y las acciones, por ejemplo, del ojo, de la nariz, de todo el rostro, del dedo, de la mano y de todo el brazo”.<sup>29</sup>

Es decir, en *H.A.* se da la enunciación de las características de los animales,<sup>30</sup> anunciando Aristóteles que, posteriormente, en *P.A.*,<sup>31</sup> se analizará la ordenación de estas partes. Esta ordenación significa saber qué partes de los animales son anteriores a otras en la perfección, o bien si el órgano se ordena a una función determinada. Lo dice así en *P.A.*: “Ahora debemos dejar de lado lo que dijimos ahí (es decir, en *H.A.*) puesto que nuestro estudio presente es el considerar las causas por las cuales

26 “De las partes homogéneas, la más común en todos los animales sanguíneos es la sangre, y el órgano en el cual está por naturaleza contenida se llama vena. Después, las partes análogas a éstas, el suero y las fibras, y lo que constituye propiamente el cuerpo de los animales, o sea la carne y la parte análoga a ésta en cada animal. Después, el hueso y su equivalente, como la espina y el cartílago; luego la piel, la membrana, los tendones, los pelos, las uñas y sus homólogos. Además de estas partes está la grasa, el sebo, las excreciones, es decir, la materia fecal, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra”. *H.A.* III, 2, 511b 2-11.

27 Cfr. *H.A.* III, 2-22, 511b 2-523a 30.

28 *H.A.* I, 1, 486a 5-486a 15.

29 *P.A.* II, 1, 646b 10-15.

30 “Las indicaciones que preceden no son más que un simple bosquejo, en cierta manera un gusto anticipado de las materias que vamos a considerar y de sus propiedades. Luego hablaremos de ello con más detalle a fin de abarcar en primer lugar los caracteres distintivos y atributos comunes. Después será preciso intentar descubrir las causas [*P.A.*]. Tal es, en efecto, el método natural de la investigación, una vez que se ha adquirido el conocimiento de cada punto concreto. Pues así aparecen claramente el objeto mismo de nuestro estudio y las razones sobre las cuales ha de apoyarse nuestra investigación”. *H.A.* I, 7, 491a 6-26.

31 “Las partes homogéneas, pues, han recibido respectivamente tales propiedades (una es blanda, otra dura; una húmeda, otra seca; una viscosa, otra quebradiza), mientras las partes no homogéneas se presentan según muchas propiedades combinadas entre sí: una propiedad sirve a la mano para apretar, otra para coger. Por ello las partes orgánicas están constituidas por huesos, tendones, carne y elementos tales, pero no al revés”. *P.A.* II, 1, 646b 20-27.

cada animal es como ahí se describió”.<sup>32</sup> Esta anotación de *P.A.* se corresponde con otra de *H.A.*, que parece ser su correlato: “Luego hablaremos de ello con más detalle a fin de abarcar en primer lugar los caracteres distintivos y atributos comunes. Después será preciso intentar descubrir las causas (esto es, en *P.A.*)”.<sup>33</sup>

Por otro lado, en *G.A.* Aristóteles vuelve a mencionar la explicación causal,<sup>34</sup> aduciendo que el propio *G.A.* es un estudio de las causas: “Ya se ha hablado [en *P.A.*] de las otras causas (la definición y el para qué como fin son lo mismo; y la materia para los animales es sus partes: para todo el animal entero, las partes heterogéneas; para las partes heterogéneas, las homogéneas; y para éstas, los llamados elementos de los cuerpos). Quedan, por tanto, las partes que contribuyen a la reproducción de los animales, de las que nada se ha explicado anteriormente, y decir cuál es la causa motriz”.<sup>35</sup>

En esta cita que introduce *G.A.*, el Estagirita se refiere a la “definición” y al “para qué”, así como a la materia, es decir, a la causa formal, final y material, de las que *ya se ha hablado*. Y afirma que falta por estudiar las partes que contribuyen a la generación de los animales, es decir, las genitales, así como tratar la causa eficiente. El libro *G.A.* completa el tratamiento zoológico de Aristóteles, porque *P.A.* también representa el estudio causal respecto de lo descrito en *H.A.*<sup>36</sup> Es decir, el objeto de estas ciencias es las partes de los animales y además la manera en que se relacionan entre sí. La perspectiva de las obras zoológicas es causal, esto es, puede afirmarse que el Estagirita tiene como fin estudiar las cuatro causas, material, formal,<sup>37</sup> eficiente y final, que aparecen en sus textos más relevantes: *Physica*,<sup>38</sup> *Metaphysica*,<sup>39</sup> así como *Analytica Posteriora*.<sup>40</sup>

Así, el estudio de las obras zoológicas aristotélicas se enmarca dentro del contexto de los *Analytica Posteriora*: “Las clases de cuestiones que proponemos son tantas cuantas son las clases de cosas que conocemos. De hecho, son cuatro: 1) si el nexo de un atributo con una cosa es un hecho; 2) cuál es la razón de este nexo; 3) si una cosa existe; 4) cuál es la naturaleza de la cosa”.<sup>41</sup>

Es decir, 1) de un objeto se puede saber “que es” o “que existe”, y, sabiendo eso, 2) cabe preguntar “por qué” es o existe. 3) Asimismo, si no se sabe si el objeto “es”, se pregunta primero “si es” o “si existe”, y llegado el caso de saberlo, 4) se preguntará “qué es”. A la luz de estas distinciones, *H.A.* sería la exposición del *que algo es o existe*, y *P.A.* sería la explicación del *por qué es*. No correspondería con el otro modo de preguntar (*si es y qué es*), porque las partes de los animales son evidentes. Se plantea si existe el tiempo, el vacío, un motor inmóvil, porque no son evidentes, y entonces cabe preguntar *si existe el tiempo, si existe el vacío, si existe el motor inmóvil*, para después saber qué son

32 *P.A.* II, 1, 646a 8-13.

33 *H.A.* I, 7, 491a 23-24.

34 “Pues bien, ya hemos hablado de las demás partes de los animales en general y de las peculiares de cada género por separado. Y de qué modo es cada una de esas partes en razón de la causa concreta a la que yo llamo del para qué”. *G.A.* I, 1, 4715a 1-4.

35 *G.A.* I, 1, 715a 8-14.

36 “Por ahora no hay nada fijado sobre este tema, ni tampoco sobre lo que voy a decir a continuación, si, al igual que los matemáticos realizan sus demostraciones sobre la astronomía, también el naturalista debe observar primero los fenómenos relativos a los animales y las partes propias de cada uno, y luego explicar ello porqué y las causas, o bien debe actuar de otra manera”. *P.A.* I, 1, 639b 7-10.

37 Sobre el estudio de la causa material, formal y final, en *P.A.*, Aristóteles afirma lo siguiente: “Parece que la primera es la que llamamos ‘el para qué de algo’; esto es, pues, la razón, y la razón es principio por igual en los productos de la técnica como en los de la naturaleza. Tras haber definido, en efecto, mediante el razonamiento o la percepción, el médico la salud, o el arquitecto la casa, dan las razones y las causas de cada cosa que hacen, y por qué se deben hacer así. Pero existe más finalidad y belleza en las obras de la naturaleza que en las de la técnica”. *P.A.* II, 1, 639b 14-20.

38 Cfr. *Physica*, II, 3, 194b 23-195a 3.

39 Cfr. *Metaphysica*, V, 2, 1013a 24-b 3.

40 Cfr. *Analytica Posteriora*, II, 11, 94a 20-95a 9.

41 *Analytica Posteriora*, II, 1, 89b 23-25.

respectivamente (si es que se llega a saberlo). Pero en el caso del animal no corresponde esa pregunta ya que es evidente su existencia y más bien hay que explicar *por qué* son así.<sup>42</sup>

A partir de lo dicho, cabe sintetizar el tratamiento zoológico de Aristóteles desde la óptica de los *Analytica Posteriora* del modo siguiente:

*H.A.*: exposición del hecho: “que algo es” o “existe” (las partes homogéneas y heterogéneas de los animales existen).

*P.A.*: exposición de la pregunta “por qué es” (por qué y cómo algunas partes homogéneas se ordenan a algunas heterogéneas, al analizar la materia y la función de los órganos).

*G.A.*: exposición de la pregunta “por qué es” (por qué y cómo algunas partes homogéneas se ordenan a algunas heterogéneas al analizar la materia y el fin de la reproducción).

Ya se ha dicho que *P.A.* se quedó con el nombre que debería atribuirse a todas las obras zoológicas aristotélicas, es decir, *sobre las partes de los animales*, y si bien ese es el género-sujeto de *P.A.*, responde también en universal al de los textos de zoología.

El nombre concreto de *H.A.* sería: *descripción universal de las partes homogéneas y heterogéneas de los animales (incluyendo las partes genitales)*. No hay que olvidar que se ha perdido el libro *Anatomía*, en donde había dibujos y esquemas de las explicaciones de *H.A.*,<sup>43</sup> obra que sería paralela.

El nombre de *P.A.* sería: *sobre la relación de las partes homogéneas y heterogéneas de los animales*, o bien, *sobre las funciones de los órganos de los animales*. El texto *P.A.* estudia los mismos fenómenos que *H.A.* Sin embargo, no se refiere a todas las partes descritas en *H.A.*, pues deja fuera los análisis de los órganos genitales, ya que ésta no es su óptica del género-sujeto. El libro *P.A.* representa un estudio anatómico (como *H.A.*), pero también y principalmente fisiológico, es decir, no sólo expone los órganos y su ubicación, sino también sus funciones.

A su vez, el nombre concreto de *G.A.* sería el siguiente: *sobre la relación de las partes homogéneas y heterogéneas de los animales en orden a la reproducción, así como sobre la formación de dichas partes desde la concepción hasta el nacimiento del animal*. El texto *G.A.* no estudia todos los fenómenos descritos en *H.A.*, sino solamente los relacionados con las partes genitales, tiempos de gestación y modos de reproducción de los animales. Deja fuera el estudio de las partes homogéneas, excepto el semen y la menstruación. Incluye las partes heterogéneas del embrión. De nuevo, se exponen las mismas partes que en *H.A.*, pero con objeto de saber cuáles son anteriores a otras en la perfección o complejidad, y cuáles se forman antes que otras en el tiempo.

### 3. Clasificación aristotélica general de los animales

En los libros zoológicos se exponen algunas “clasificaciones” taxonómicas muy relevantes, así como algunas mal llamadas “leyes” de los vivos, por las cuales se conoce más el pensamiento aristotélico.<sup>44</sup>

42 Cfr. *Analytica Posteriora*, II, 1, 89b 31-37.

43 “En efecto, la única diferencia de los órganos internos concierne al útero, del cual se puede ver la figura en nuestros (*Dibujos*) *Anatómicos*”. *H.A.* I, 17, 497a 31-33.

44 “Los peces no tienen miembros separados porque su naturaleza es nadadora en razón de su propio ser, puesto que la naturaleza no hace nada superfluo ni en vano”. *P.A.* IV, 13, 695b 17-19. Ver también: “Entonces a los que tienen molares les es útil el movimiento lateral, en cambio no les sería útil a quienes no los tienen, por eso les falta a todos ellos, pues la naturaleza no hace nada superfluo”. *P.A.* IV, 11, 691b 1-4. “La razón es que la naturaleza no hace nada superfluo. Y para las aves con garras y voladoras los espolones son inútiles, pues son útiles en las luchas en tierra. Por eso existen en algunas aves pesadas. En cambio, para las otras serían no sólo inútiles sino perjudiciales las garras, porque al clavarse se oponen a la marcha”. *P.A.* IV, 12, 694a 14-22.



En *H.A.* divide los “grandes géneros” de animales en los siguientes grupos: vivíparos (algunos de los cuales no identifica con un nombre común, y que ahora se denominan “mamíferos”), aves, peces y cetáceos, todos los cuales son “sanguíneos” (ahora denominados vertebrados); asimismo, se encuentran los “no sanguíneos” (o invertebrados, como se les llama actualmente), como testáceos, crustáceos, cefalópodos e insectos.<sup>45</sup> En *I.A.* Aristóteles divide a los animales por el número de patas: cuadrúpedos, bípedos, erguidos, polípodos y ápodos.<sup>46</sup> En *G.A.*, el Estagirita los divide según su gestación: vivíparos, ovíparos, ovovivíparos, larvíparos y sin progenitores (por generación automática),<sup>47</sup> y menciona algunos cruces de las clasificaciones.<sup>48</sup> Los métodos por los cuales llega a todas estas divisiones lo insinúa en *P.A.*, pero no lo explicita en su totalidad.<sup>49</sup>

El naturalista francés Georges Cuvier (1773-1832) afirma de modo inverosímil que la división taxonómica referida a los ahora llamados invertebrados (los *no sanguíneos* aristotélicos) es suya: “Antes de mí, los naturalistas dividían a los animales no vertebrados en dos clases, los insectos y los gusanos (...) Presenté otra división... donde indico los caracteres y los límites de los moluscos, crustáceos, insectos, gusanos, equinodermos y zoófitos”.<sup>50</sup>

Esta anotación es cierta respecto de Linneo, porque si se analiza el sistema linneano, los animales que Aristóteles consideraba no-sanguíneos (invertebrados), Linneo sólo los divide en dos “Clases”, es decir, *Insecta* y *Vermes*.<sup>51</sup> La afirmación de Cuvier muestra ignorancia de la clasificación aristotélica, o bien una atribución indebida de su parte, porque de hecho son los mismos géneros que el Estagirita había encontrado, ya que los moluscos son los cefalópodos aristotélicos, así como algunos testáceos; por su parte, los crustáceos e insectos de Cuvier y Aristóteles son idénticos; asimismo, los equinodermos (como el erizo de mar) son algunos testáceos para el Estagirita, mientras que los zoófitos de Cuvier son también testáceos aristotélicos. En resumen, Cuvier distingue grupos dentro de los *testáceos* del antiguo sistema aristotélico, que no menciona en la cita. Ahora bien, no vemos las “esencias” de los crustáceos o los testáceos, puesto que esas clasificaciones, reiteramos, se hacen basadas en las *partes de los animales*.<sup>52</sup>

Las semejanzas y diferencias en las partes externas de los no sanguíneos dan la clave de la clasificación que Cuvier decía que era suya:

45 Cfr. *H.A.* I, 6, 490b 7-491a 5.

46 Cfr. *I.A.* I, 1, 704a 16-b 7.

47 Cfr. *G.A.* II, 1, 732a 23-b 30.

48 “Muchas veces se solapan los géneros, pues ni los bípedos son todos vivíparos (ya que las aves son ovíparas), ni todos ovíparos (pues el hombre es vivíparo); ni los cuadrúpedos son todos ovíparos (pues el caballo, la vaca y muchísimos otros son vivíparos), ni todos vivíparos (pues los lagartos, los cocodrilos y otros muchos son ovíparos)”. *G.A.* II, 1, 732b 15-30

49 Cfr. *P.A.* I, 4, 644b 1 ss. Es muy interesante el estudio de la clasificación aristotélica de los animales desde un punto de vista contemporáneo. Cfr. Von Lieven Fürst-Humar, Marcel, “A Cladistic Analysis of Aristotle’s Animal Groups in the *Historia Animalium*”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, 30, (2008), pp. 227-262.

50 Cuvier, G. *Le Règne Animal*, p. 61. Cuvier se refiere a una memoria leída en la Sociedad de Historia Natural de París, publicada en la *Décade philosophique*, 10-05-1795. En *Principia Taxonomica*, IV, No, 41, “Cuvier y el fin de la ‘scala naturae’”, p. 131.

51 Cfr. *Historia de la biología comparada*, Vol. V, No, 85. “Deus creavit, Linnaeus disposuit”, pp. 92-95.

52 “Existen muchos géneros (de no sanguíneos). a) Uno es el de los animales llamados moluscos. Se trata de todos los no sanguíneos que tienen en el exterior la capa carnosa y en el interior lo poco duro que puedan tener, exactamente como los sanguíneos. Tal es el género de las sepias. b) Otro es el género de los crustáceos: estos animales tienen la parte dura por fuera y la parte blanda y carnosa por dentro. La parte dura no es susceptible de ser rota, pero se la puede aplastar. Tal es, por ejemplo, el género de las langostas y de los cangrejos. c) Están, por otro lado, los testáceos: éstos son animales cuya parte carnosa está en el interior y la parte sólida en el exterior. Esta parte sólida es desmenuzable y fácil de romper, pero no se dobla. Tal es el caso de las conchas y las ostras. d) El cuarto género es el de los insectos, que abarca un gran número de especies diferentes de animales. Los insectos comprenden todos los animales, que, como indica su nombre, presentan segmentos, ya en la parte ventral, ya en la parte dorsal, ya en las dos, y que no tienen una parte ósea y una parte carnosa separadas, sino una sustancia intermedia entre las dos citadas. En efecto, su cuerpo es duro tanto por fuera como por dentro. Por otro lado, hay insectos que no tienen alas, como el yulo y la escolopendra; otros son alados, como la abeja, el abejorro y la avispa; e incluso el mismo género puede ser alado y sin alas, como las hormigas con o sin alas, y las llamadas luciérnagas.” *H.A.* IV, 1, 523b 1-21.

- a) Moluscos o cefalópodos (*τὰ μαλακία*):<sup>53</sup> parte exterior carnosa y parte interior con cierta dureza. Dureza semejante a la de los sanguíneos.
- b) Crustáceos (*τὰ μαλακοστράκα*):<sup>54</sup> parte exterior dura y parte interior blanda y carnosa. Parte dura no rompible, pero aplastable.
- c) Testáceos (*τὰ οστρακόδερμα*):<sup>55</sup> parte exterior dura, y parte interior carnosa. Parte dura desmenuzable y rompible, pero no doblable.
- d) Insectos (*τὰ ἔντομα*):<sup>56</sup> parte externa e interna dura; sin parte carnosa u ósea separada, sino intermedia; segmentados en la parte ventral o dorsal o en ambas.

Los nombres griegos otorgados por el Estagirita responden a las características físicas que él mismo describe. En general, estos cuatro géneros siguen siendo considerados los animales “invertebrados”, y actualmente se consideran casi al unísono los crustáceos y testáceos.<sup>57</sup> A su vez, los insectos se han separado de los arácnidos. No han aparecido, sin embargo, “esencias” de los testáceos o los cefalópodos.

#### 4. Algunos criterios de estudio de Aristóteles en las obras zoológicas: estructura de H.A., P.A. y G.A.

Aristóteles explica algunos de los criterios para estudiar a los animales.<sup>58</sup> Afirma, por ejemplo:

“Vamos a ocuparnos primero de las partes constitutivas de cada animal. En efecto, en función de estas partes, los animales, considerados en su integridad, revelan sus primeras y principales diferencias, que atañen, ya a la presencia o ausencia de estas partes en tal o cual animal, ya a su lugar o disposición, ya en fin a las diversidades que hemos enumerado más arriba referentes a la forma, al exceso, a la analogía y a la oposición de los caracteres”.<sup>59</sup>

En efecto, Aristóteles estudia a los animales que no tienen cuello en comparación con los que lo tienen (*presencia-ausencia*);<sup>60</sup> las diferencias de tamaño de las aletas, picos o extremidades (*exceso-defecto*);<sup>61</sup> la función semejante de pulmones y branquias (*analogía*);<sup>62</sup> así como la oposición de

53 La palabra *malakía* se deriva del adjetivo μαλακός: blando, suave, delicado, tierno.

54 El término *malakóstraka*, une el adjetivo μαλακός con el sustantivo, ὄστρακον, vasija de barro, contenedor, ostra.

55 En el caso de *ostrakoderma*, Aristóteles invierte el orden de los términos, y usa primero ὄστρακον, que es vasija o contenedor, y añade, δέρμα, δερμάτος, piel, pellejo, cuero.

56 Literalmente, ἐν τομῇ, “en partes”, es decir, cortado.

57 Von Lieven y Humar mencionan algunas discrepancias aristotélicas con las modernas clasificaciones de los animales, pero señalan la cercanía de sus resultados con los modernos árboles filogenéticos: “That Aristotle did not group the highly derived cephalopods with gastropods and bivalvs of the *ostrakoderma*, is one of a few ‘mistakes’ he made...Aristotle also did not realize the basic similarity between his *malakostraka* (ten-legged crustaceans) and the *entoma* (land-arthropods). The only character that is responsible for obtaining an equivalent to the arthropods as a whole in our dendogram is vermiparous... Besides this incongruencies and the noticeable displacement of a few single forms (ascidians, arachnids, polychaetes, frog, cetaceans and bats), our dendogram [of Aristotle] comes astonishingly close to a modern phylogenetic tree”. Von Lieven Fürst-Humar, Marcel, “A Cladistic Analysis of Aristotle’s Animal Groups”, pp. 250-251.

58 Cfr. H.A.I, 1, 486a 15-487a 10.

59 H.A. I, 7, 491a 16-19.

60 “Pues (los peces) no tienen patas, ni manos, ni alas (la causa de ello se ha dicho antes), sino que todo es un tronco continuo desde la cabeza hasta la cola”. P.A. IV, 13.

61 “También presentan diferencias en los picos según su género de vida. Unas lo tienen recto, otras, curvo: recto las que lo usan para la alimentación, curvo las carnívoras, pues un pico así es útil para dominar a sus víctimas, y les es necesario para procurarse el alimento de animales vivos”. P.A. IV, 12, 693a 11-14.

62 “Entiendo por analogía que unos animales tienen pulmón, pero otros no lo tienen, sino otro órgano en lugar del pulmón que tienen los primeros; también unos tienen sangre, otros algo análogo que tiene la misma función que la sangre entre los animales sanguíneos”. P.A. I, 5, 645b 3-10.

partes duras y blandas de algunos animales (*oposición*).<sup>63</sup> En general, respeta este modo de proceder en las obras zoológicas.

#### 4.1. Ordenación de *H.A.*

El conocimiento del ser más cercano para nosotros es una de las pautas para ordenar los libros zoológicos de Aristóteles. A partir de este conocimiento, el Estagirita muestra cómo son los animales menos conocidos respecto de nosotros. Este modo de proceder permitirá confirmar si el género-sujeto de las obras zoológicas es, efectivamente, las partes de los animales (homogéneas y heterogéneas), o bien ciertas “esencias” de los animales. En *H.A.* se lee lo siguiente:

“En primer lugar, preciso es considerar las partes del hombre. Pues así como para valorar una moneda la comparamos con aquello que nos es más familiar, así también debemos proceder con las otras investigaciones. Pues el hombre es, de todos los animales, aquel que necesariamente conocemos mejor. Pues bien, las partes del cuerpo no escapan al conocimiento sensible. Sin embargo, para no omitir nada en la exposición y combinar el razonamiento y la observación, es preciso hablar primero de los órganos y después de las partes homogéneas”.<sup>64</sup>

Efectivamente, puede confirmarse que la primera parte de *H.A.* (libros I-IV) comienza con el hombre y termina con los animales no sanguíneos.<sup>65</sup> Por otro lado, la segunda parte de *H.A.* (libros IV-VII),<sup>66</sup> dedicada a la generación de los animales, se desarrolla al revés, es decir, de los seres más incomplejos hasta el más complejo:

“Resta por examinar los modos de generación de los animales empezando por las cosas que deben ser tratadas en primer lugar. Estos modos son numerosos y presentan una gran variedad; bajo ciertos aspectos son diferentes y bajo otros se parecen en cierto modo. Y puesto que la clasificación de los géneros ha sido establecida anteriormente, también ahora debemos intentar proseguir este estudio de la misma manera, salvo que entonces tomamos como punto de partida las partes del hombre, mientras que ahora será preciso hablar del hombre en último lugar, por poseer la máxima complejidad”.<sup>67</sup>

La primera parte (*I*) comienza en el libro I, capítulo 7, y si se aúna a la segunda (*II*), el criterio de estudio mencionado se extiende hasta el libro VII, capítulo 12. Todo ello sigue a la afirmación de Aristóteles de comparar lo más familiar con lo menos familiar (*I*), que anotó en el libro I; o bien comenzar por lo más simple hasta lo complejo (*II*). Las partes homogéneas y heterogéneas de los vivos (y su cercanía o no para nosotros) muestran el orden de este estudio. Este criterio de comparación rige prácticamente más de la mitad de *H.A.*

#### 4.2. Orden de estudio de lo más incomplejo a lo más complejo

Ahora nos podemos concentrar en el siguiente paso aristotélico en *H.A.* La parte de *H.A.*, dedicada a la generación de los animales (el no. *II* de la división recién citada), se desarrolla desde el estudio de la reproducción de los animales más incomplejos hasta el análisis del animal más complejo. Hay

63 “Existen muchos géneros (de no sanguíneos). a) Uno es el de los animales llamados moluscos. Se trata de todos los no sanguíneos que tienen en el exterior la capa carnosa y en el interior lo poco duro que puedan tener, exactamente como los sanguíneos. Tal es el género de las sepias. b) Otro es el género de los crustáceos: estos animales tienen la parte dura por fuera y la parte blanda y carnosa por dentro. La parte dura no es susceptible de ser rota, pero se la puede aplastar. Tal es, por ejemplo, el género de las langostas y de los cangrejos. c) Están, por otro lado, los testáceos: éstos son animales cuya parte carnosa está en el interior y la parte sólida en el exterior. Esta parte sólida es desmenuzable y fácil de romper, pero no se dobla. Tal es el caso de las conchas y las ostras. d) El cuarto género es el de los insectos, que abarca un gran número de especies diferentes de animales”. *H.A.* IV, 1, 523b 1-21.

64 *H.A.* I, 7, 491a 19-26.

65 *H.A.* I, 7, 491a 26-IV, 10, 537b 22.

66 *H.A.* IV, 11, 537b 23-VII, 12, 588a 13.

67 *H.A.* V, 1, 538a 1-8.

que recordar que el Estagirita afirma al respecto que “ahora será preciso hablar del hombre en último lugar, por poseer la máxima complejidad”.<sup>68</sup>

Inmediatamente después de estas palabras, Aristóteles enuncia el plan concreto que seguirá en su exposición:

“En primer lugar, hay que hablar de los testáceos; luego pasaremos a los crustáceos y así sucesivamente a los demás géneros, es decir, los moluscos, los insectos, después los géneros de peces, vivíparos y ovíparos, luego el de las aves. A continuación, hablaremos de los animales pedestres, tanto ovíparos como vivíparos. Son vivíparos algunos cuadrúpedos, así como el hombre, que es el único bípedo”.<sup>69</sup>

Ahora hay que ver cómo es que el Estagirita lleva a cabo este programa de investigación. Comienza por un previo que se refiere a las épocas de apareamiento de los peces,<sup>70</sup> los moluscos y testáceos,<sup>71</sup> las aves<sup>72</sup> así como la edad límite de apareamiento de algunos seres como la oveja, los cerdos, el hombre, el elefante y el camello.<sup>73</sup> El esquema resultante de esta parte de *H.A.* es el siguiente:

- I. Anatomía general de las partes homogéneas y no homogéneas de los animales sanguíneos y no sanguíneos. 491a 26-537b 22 (Libros I, 7-IV, 10).
- II. Análisis sobre las partes que se relacionan con la generación de los animales. (Libros IV-VII). 537b 23-588a 13 [IV, 11-VII, 12].
  - [A]. Análisis de los testáceos, moluscos e insectos, así como los cuadrúpedos ovíparos: la tortuga y el lagarto. 537b 23-558b 7. [IV, 11-V, 34]
  - [B]. Formación de las aves, los animales acuáticos vivíparos y acuáticos ovíparos, así como la formación de los vivíparos terrestres. 558b 10-581a 6. [VI, 1-37]
  - [C]. Análisis de la pubertad del ser humano regla de la mujer, embarazo y primera infancia. 581a 10-582a 33. (Libro VII).

A. En la primera parte, Aristóteles estudia de modo breve la reproducción de las plantas. Lo poco que queda de la botánica aristotélica se puede encontrar en estos pasajes, así como en otros textos dispersos en los tratados llamados *Parva Naturalia*. Asimismo, estudia a los llamados testáceos, como los múrices y mejillones. Entre los crustáceos que estudia se encuentran las langostas. Por parte de los insectos, Aristóteles expone a la reproducción de animales que nacen de larvas, como las abejas, los abejorros y las avispa, dedicándole mayor atención a la reproducción de la de la abeja que posiblemente considera la más difícil después de la del ser humano.<sup>74</sup> El Estagirita mantiene el patrón de analizar primero a los seres no sanguíneos (invertebrados) para proseguir con los sanguíneos (vertebrados).

B. En la segunda parte, Aristóteles estudia la reproducción de las aves, para lo cual debe detenerse en el análisis específico del huevo. Aquí se encuentra el experimento aristotélico con los huevos de la gallina, ya que el Estagirita estudiaba diariamente los huevos para ver el desarrollo gradual de las partes del polluelo. Los días que Aristóteles registra con especial atención son el tercero, el décimo y

68 *H.A.* V, 1, 538a 7-8.

69 *H.A.* V, 1, 538a 9-16.

70 Cfr. *H.A.* V, 9-10, 542b 35-543b 31.

71 Cfr. *H.A.* V, 13, 544a 1-24.

72 Cfr. *H.A.* V, 13, 544a 25-b 12.

73 Cfr. *H.A.* V, 14, 544b 12-546b 13.

74 “La reproducción de las abejas comporta muchos problemas. Si de hecho incluso entre los peces se da en algunos un tipo de reproducción tal que engendran sin cópula, parece que esto ocurre también en las abejas si nos guiamos por las apariencias”. *G.A.* III, 10, 759a 7-11.

el vigésimo,<sup>75</sup> describiendo con atención las partes internas de la yema y la clara.<sup>76</sup> Además de esta experiencia, Aristóteles describe la reproducción de las palomas, el águila y el halcón, entre otras aves.

Asimismo, como ya hemos adelantado en la introducción, en esta sección se encuentra una distinción que permaneció desconocida hasta entrado el siglo XVIII, a saber, la distinción entre los animales ovovivíparos (caso de algunos selacios, animales semejantes al tiburón),<sup>77</sup> y los vivíparos acuáticos, como los delfines, ballenas y un animal que llama buey marino. Los ovovivíparos son animales que ponen un huevo dentro de sí, y dentro del útero materno éste se rompe y “nace” la cría, naciendo después externamente como un animal vivíparo.<sup>78</sup> En cambio, el Estagirita afirma que los cetáceos son vivíparos y no peces ovíparos,<sup>79</sup> como incluso Linneo llegó a considerar a la ballena al colocarla en el género *Pisces*.<sup>80</sup>

C. Finalmente, la tercera parte se dedica al estudio de la pubertad, la procreación y el nacimiento del ser humano. Hay disputas sobre el orden del libro VII de *H.A.*,<sup>81</sup> que es precisamente dedicado al ser más complejo en su reproducción, como había indicado el plan de Aristóteles. Sin embargo, el texto parece aristotélico porque contiene en sustancia una doctrina semejante a la expuesta en *G.A.*, además de que parece concluir el programa mostrado al inicio del libro V.

El Estagirita estudia, pues, partes homogéneas y heterogéneas de los animales y ordena su estudio según la cercanía y familiaridad con el ser humano, o bien al revés, según la diferencia con el hombre.

#### 4.3. Orden del estudio en *P.A.*

En *P.A.* Aristóteles también reconoce el método de partir del ser humano, o tomarlo como modelo de estudio, y posteriormente referirse a los animales menos conocidos para nosotros: “Tal es el género humano, pues o bien es el único de los animales conocidos que participa de lo divino, o el

75 Cfr. *H.A.* V, 3, 561a 4-562b 2.

76 “Diez días después, el blanco se sitúa en la periferia, su volumen se reduce y es viscoso, espeso y de color amarillo. En efecto, una de las partes del pollo está dispuesta de la manera siguiente: primero, en la periferia, cerca del cascarón, la membrana del huevo [NT. el corión y el alantoides], no la del cascarón, sino la que está debajo de ella. En el interior se encuentra un líquido blanco, después el pollito, y alrededor de él una membrana [NT. el amnios] que lo aísla, de manera que no nada en el líquido. Debajo del polluelo se encuentra la yema, hacia la cual conduce una de las venas, mientras que la otra lleva al líquido blanco que lo rodea. Una membrana recubre toda la estructura con un líquido seroso. Después viene otra membrana que rodea al embrión y que, como hemos dicho, lo aísla del líquido. Debajo de este líquido se encuentra la yema, rodeada de otra membrana a la que llega el cordón umbilical que parte del corazón y de la gran vena de manera que el embrión no nade en ninguno de los líquidos”. *H.A.* VI, 3, 561b 14-26. Leamos ahora el siguiente texto de *H.A.*: “Cuando la pequeña sepia se desarrolla se forma enteramente en el interior de la sustancia blanca, y una vez rota sale al exterior. Tan pronto como la hembra ha segregado esta sustancia blanca, se forma como una especie de escarcha. En efecto, a partir de esta sustancia la pequeña sepia se desarrolla adherida por la cabeza, de la misma manera que las aves se adhieren por el vientre. Todavía no se ha comprobado la naturaleza de esta adherencia en cierta manera umbilical; solamente se constata que a medida que la pequeña sepia se desarrolla la sustancia blanca disminuye y al final desaparece, como ocurre con la yema en el caso de las aves”. *H.A.* V, 18, 550a 1-16. Tenemos el siguiente testimonio contemporáneo sobre el particular: “This passage mentions the textbook examples for two instances of discoidal cleavage due to polyolecithal eggs, every student of zoology has to learn today and it illustrates what Aristotle understood as an egg”. Von Lieven Fürst-Humar, Marcel, “A Cladistic Analysis of Aristotle’s Animal Groups”, p. 254.

77 “Sea como sea, los escualos y los peces de esta clase, como, por ejemplo, el zorro de mar, el perro de mar, así como los peces planos, torpedo, raya, raya lisa y pastinaca, son vivíparos después de haber sido ovíparos, como hemos indicado”. *H.A.* VI, 11, 566a 30-566b 1.

78 En *G.A.* vuelve a tratar a estos mismos animales: “Entre los peces, los selacios, como se ha dicho muchas veces, siendo ovíparos en su interior, paren después un ser vivo, una vez que el huevo se ha trasladado de un lugar del útero a otro; y este huevo es de cáscara blanda y de un solo color”. *G.A.* III, 1, 749a 19-22.

79 “El delfín, la ballena y los demás cetáceos, que no tienen branquias sino espiráculo son vivíparos y además de los anteriores, la prístis y el buey marino”. *H.A.* VI, 11, 566b 2-4.

80 Cfr. Linnaeus, Carolus, *Systema Naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et species*, Haak, Lugduni Batavorum, 1735. En, *Principia Taxonomica*, III, p. 78.

81 Así lo atestigua el traductor al español de *H.A.* “Todos los manuscritos, a excepción del *laurentianus* LXXXVII-1, colocan el libro séptimo a continuación del noveno”. *H.A.*, VII, n. 1, p. 383.



que más de todos. De modo que por eso, y por ser más conocida la forma de sus partes externas, se hablará primero de él”.<sup>82</sup>

Aquí Aristóteles no sólo se refiere a las partes más conocidas, sino a que el hombre es el animal que “participa” de lo divino: “Además, para empezar es el único en que las partes naturales están situadas según el orden natural, y su parte superior está orientada hacia la parte superior del universo: el único de los animales erguido es, efectivamente, el hombre”.<sup>83</sup>

Precisamente, la ubicación de las partes del ser humano marca la pauta del orden del libro *P.A.* En esta obra, Aristóteles comienza por el “arriba” y se dirige hacia el “abajo”. Fue Aristóteles quien dividió los tres planos anatómicos: plano medio (izquierda-derecha), coronal (adelante-atrás) y axial (arriba-abajo).<sup>84</sup> Desde su punto de vista, esta distinción de planos no responde solamente al lugar, sino a la *función* de cada uno de éstos.<sup>85</sup> “Arriba” no sólo significa la posición de un órgano, sino la función que tiene.<sup>86</sup> La noción de “arriba” se define del siguiente modo: “Efectivamente, donde se produce la distribución del alimento y el crecimiento para cada uno es en lo alto; en cambio, en donde este alimento llega a lo último es en lo bajo. Lo uno es un principio, lo otro un final”.<sup>87</sup>

Aristóteles hace uso de la distinción del “arriba” y “abajo” según *I.A.*, al ordenar sus estudios de *P.A.* en el análisis de las partes externas e internas de los animales sanguíneos. Veamos el orden que tiene *P.A.*:

[A-B] Comienza por el estudio de las partes externas e internas de los animales sanguíneos. Posteriormente, estudia las mismas partes, pero de los animales no sanguíneos. El orden con el que lleva a cabo ese estudio es “de arriba hacia abajo”. Veamos el esquema resultante de las divisiones de *P.A.*:

[A]. Partes externas de los sanguíneos. 655b 27-665a 26. [II, 10-III, 3].

[I]. El hombre como modelo del estudio. Inicio de la sección de partes heterogéneas de los sanguíneos: cabeza y tronco. 655b 27-661a 33 [II, 10-17]

[II]. Continuación de estudio de la cabeza: los dientes, el pico, los cuernos. 661a 34-664a 12. [III, 1-2].

[III]. Estudio sobre los órganos del cuello (faringe y esófago): parte media entre la cabeza y el tronco. 664a 13-665a 26. [III, 3]

[B]. Partes internas de los sanguíneos. 665a 27-678a 27. [III, 4-IV, 4]

[IV]. Las vísceras: el corazón. 665a 27-668b 32. [III, 4].

[V]. El pulmón, el riñón, la vejiga, el hígado, el bazo. 668b 33-672b 9. [III, 6-9].

[VI] El diafragma. 672b 10-674a 9. [III, 10-13]

[VII] El estómago y los intestinos. 674a 9-676a 19. [III, 14-15].

[VIII]. La vesícula biliar, el epiplón, el mesenterio. 676a 20-678a 27. [IV, 1-4]

82 *P.A.* II, 10, 656a 6-10. Sobre el particular, ver, Lennox, James, G., “The place of Mankind in Aristotle Zoology”, *Philosophical Topics*, 27, 1, Zoological Philosophy (Spring 1999), pp. 1-16.

83 *P.A.* II, 10, 656a 6-10.

84 En anatomía, el plano sagital (no explicitado por el Estagirita) es paralelo al medio. Cfr. L. Moore, Keith, *et al.*, *Anatomía. Con orientación clínica*, Médica Panamericana, Madrid, 2002, p. 5.

85 Afirma Aristóteles: “Dado que las dimensiones con las que los seres vivos están delimitados por naturaleza son seis, lo alto y lo bajo, lo delantero y lo trasero, y, además, lo diestro y lo siniestro, todos los seres vivos poseen la parte de arriba y la de abajo”. *I.A.* 4, 705a 26-29.

86 “Y se diferencian por su función y no solamente por su colocación con respecto a la tierra y al cielo”. *I.A.* 4, 705a 30.

87 *I.A.* 4, 705a 31-b 1.

El estudio se ordena desde las partes de “arriba” hacia las de “abajo”. En esta sección, Aristóteles sólo habla de los animales sanguíneos (o vertebrados), es decir, del hombre, las aves, los mamíferos y los peces.

Prosigue con los animales no sanguíneos (invertebrados) y hace algo similar, pero ahora partiendo de las partes internas y llegando a las externas:

[A]. Partes internas de los no sanguíneos. 678a 28-682a 29. [IV, 5].

[B]. Partes externas de los no sanguíneos. 682a 30-685b 28. [IV, 5-9].

Este ejemplo de la estructura de los libros zoológicos corresponde a *P.A.*

Por su parte, en *H.A.* también hay un patrón similar en el orden de los textos, puesto que Aristóteles comienza a estudiar al ser humano a partir de la cabeza y va “descendiendo” hacia las partes inferiores del cuerpo, esto en el mismo libro inicial de *H.A.*:

[A]. Sobre las partes externas, Aristóteles describe el cráneo, la cara, los ojos y párpados, la nariz, las orejas y la lengua. Posteriormente “desciende” hacia la descripción del cuello y del tronco, el vientre, el ombligo y el aparato genital masculino y femenino.<sup>88</sup>

[B]. Sobre las partes internas estudiadas (cerebro, corazón, pulmones y tubo digestivo),<sup>89</sup> el Estagirita hace una acotación que indica que no hacía disecciones de cadáveres humanos, sino sólo o principalmente de otros animales, y a partir de ahí comparaba las partes de esos cadáveres con las del hombre:

“Las partes visibles externamente están distribuidas como acabamos de decir y como hemos indicado, y son ellas principalmente las que han recibido nombre y nos son conocidas por la costumbre de verlas. Lo contrario sucede con las partes internas. En efecto, las de los hombres son las más ignoradas, de suerte que hay que estudiarlas por referencia a las partes de otros animales cuya naturaleza es semejante a la de los humanos”.<sup>90</sup>

El Estagirita comienza describiendo el corazón (que refiere con sólo tres ventrículos),<sup>91</sup> así como el pulmón (órgano que expone como uno solo, pues no utiliza la expresión plural “pulmones”),<sup>92</sup> el hígado, el riñón y la vejiga. En este punto cabe señalar que Aristóteles no tenía una doctrina circulatoria de la sangre, pero no afirmaba que ésta proviene del hígado como su primera fuente. El médico y filósofo Galeno (s. II d.C.) fue quien propuso al hígado como la fuente de la sangre.<sup>93</sup>

Aristóteles estudia las partes externas y posteriormente las internas, pero su dirección es de “arriba” hacia “abajo” (según sus nociones anatómicas) en la ubicación y en las funciones de los órganos. Hasta ahora, sin embargo, no hemos visto definiciones por la “especie” o la “diferencia específica” o por la “esencialidad” de algún animal. Aristóteles estudia solamente partes homogéneas y heterogéneas.

#### 4.4. Ordenación del libro *G.A.*

Podemos confirmar en *G.A.* lo que ya hemos visto en los otros dos libros zoológicos mayores. El caso de *G.A.* es un tanto diverso de *H.A.* y *P.A.*, porque Aristóteles comienza con las definiciones que

88 *H.A.* I, 7-15, 491a 26-494b 19.

89 *H.A.* I, 16-17, 494b 20-497b 1.

90 *H.A.* I, 16, 494a 20-24.

91 Cfr. *H.A.* III, 3-4, 513a 8-514a 27.

92 Ver p. ej. *P.A.* III, 6, 668b 33-669a 1.

93 Para un estudio histórico sobre el descubrimiento de la circulación de la sangre, ver, Butterfield, Herbert, *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1982.

serán objeto de su estudio. Así, pues, empieza distinguiendo qué es un macho y qué es una hembra, siendo estas dos instancias los axiomas o principios de la reproducción. Posteriormente, analiza cuáles son los órganos de cada una de estas instancias reproductivas.

I. Definiciones generales sobre el macho y la hembra. 715a 1-716a 17 [I, 1].

II. Órganos reproductivos de macho y hembra. 716a 18-721a 30 [I, 2-16].

Vemos así que en el libro I, capítulo 1 y hasta el 16, se trata de los dos axiomas de la reproducción y sus órganos. Éstas son las definiciones iniciales del texto que guían el desarrollo del libro I: “Llamamos macho a un ser que engendra en otro, y hembra al que engendra en sí mismo; por lo que también en lo que respecta al universo, se nombra a la naturaleza de la tierra como algo femenino y la llaman madre, y al cielo, al sol o a cualquier otro cuerpo semejante les designan como progenitores y padres”.<sup>94</sup>

Posteriormente, Aristóteles busca cuál es la naturaleza del principio genético (en su sentido literal, es decir, referido al origen) de los animales, mismo principio que depende de las dos instancias ya señaladas. Afirma que el “esperma” es el principio masculino y la “menstruación” es el principio femenino, siendo necesarios los dos para la reproducción. Los capítulos 17 a 23 del libro I de G.A. constituyen una disputa con Anaxágoras, Empédocles y Demócrito sobre cuáles son los principios de la reproducción.<sup>95</sup>

Ahora bien, a partir del libro II y hasta el IV, Aristóteles lleva a cabo el estudio de la reproducción de los animales vivíparos y ovíparos. Aquí no comienza por el animal más conocido para nosotros, o bien por la reproducción más simple. La pauta del libro es precisamente la distinción de animales ovíparos y vivíparos, que había asentado el Estagirita desde el libro I de H.A. En efecto, la siguiente distinción realizada en los capítulos iniciales de H.A. se podría considerar la introducción de G.A.:

“Asimismo, unos animales son vivíparos, otros ovíparos y otros larvíparos. Entre los vivíparos se encuentran el hombre, el caballo, la foca y cuantos tienen pelo, y entre los acuáticos, los cetáceos, como, por ejemplo, el delfín y los llamados selacios. De los animales acuáticos, unos tienen un espiráculo en vez de branquias, como, por ejemplo, el delfín y la ballena (el delfín lo tiene en la espalda, la ballena en la frente); otros tienen las branquias al descubierto, como los selacios, las lijas y las rayas. Se llama huevo, entre los productos de la concepción ya acabados, a aquél a partir del cual se forma el animal en gestación: de una parte del huevo se forma el germen, y el resto constituye el alimento para el animal que se está formando. La larva, en cambio, es aquel todo a partir del cual se forma el animal completo, mientras se va articulando y creciendo el producto de la concepción (...) Pero sobre estas cuestiones hablaremos con más detalle en el tratado *Sobre la generación*”.<sup>96</sup>

Estas definiciones iniciales de huevo, larva, animal ovíparo y vivíparo expuestas de un modo sencillo en H.A., se convierten en una de las divisiones principales del estudio de G.A. La distinción de estos dos modos de reproducción, en el tratamiento concreto de G.A., tiene el siguiente resultado:

- [I]. Reproducción de los vivíparos, híbridos y los “monstruos” de los vivíparos. 737b 7-749a 6 [II, 4-8].
- [II]. Reproducción de animales ovíparos, no sanguíneos y animales raros, y la reproducción automática (llamada “espontánea”). 749a 10-763b 21 [III, 9-11].

Estas distinciones constituyen el centro de la investigación aristotélica sobre la reproducción en G.A., comenzando en el libro II y terminando en el capítulo 11 del libro III. Aristóteles en la introducción de estos asuntos afirma lo siguiente: “Pero ahora hay que empezar en primer lugar por los primeros. Y son los primeros los animales perfectos, es decir, los vivíparos, y dentro de éstos, el primero es el hombre”.<sup>97</sup>

94 G.A. I, 2, 716a 13-17.

95 G.A. I, 17-23, 721a 31-731b 15.

96 H.A. I, 5, 489a 34-489b 19.

97 G.A. II, 4, 737b 25-739a 6.

El patrón de comenzar con el ser humano se reitera en el inicio de esta sección (I). Aquí, el Estagirita hace un intento de explicar cómo se van formando las partes de los animales, lo cual también parece haber surgido de experiencias con fetos.<sup>98</sup> Parece que el criterio que va siguiendo es que a partir del estudio de los cadáveres de animales y fetos analizados, hace una analogía con la formación de los órganos del hombre. No se puede afirmar con certeza. Lo que parece más claro, a la luz de los *Meteorologica*, es que el Estagirita hacía una analogía del proceso de la formación de partes con la solidificación o licuefacción de ciertas sustancias.<sup>99</sup> El libro IV de los *Meteorologica* contiene multitud de fenómenos y resultados de experimentos sencillos sobre las cualidades de los cuerpos (como lo fusible, lo flexible, lo rompible, lo licuable, lo compresible, lo maleable, lo hendible, lo cortable, lo viscoso, lo extensible o dúctil, lo combustible, lo exhalante, así como sus contrarios).<sup>100</sup> Aristóteles en *G.A.* utiliza de modo continuo las nociones de flexible, rompible, fusible, etc. de los *Meteorologica*<sup>101</sup> para intentar “reconstruir” el modo de formación de las partes de los animales.<sup>102</sup>

Por otro lado, la sección respectiva al estudio de los ovíparos sigue un cierto orden. Aristóteles va de la reproducción más cercana para nosotros (con cópula) hasta la reproducción automática.<sup>103</sup> Como los animales estudiados son los ovíparos, comienza de nuevo con el huevo, para después hablar de los animales que nacen por larvas, y, finalmente, los que no provendrían de seres semejantes, sino de la tierra y el calor.<sup>104</sup>

[A]. Aves y cuadrúpedos ovíparos: condición general del huevo. 749a 10-754a 19. [III, 1].

[B]. Animales acuáticos: peces y selacios. 754a 20-757b 30. [III, 3-7].

[C]. Animales no sanguíneos: cefalópodos y crustáceos. 757b 31-758a 25. [III, 8].

[D]. Reproducción de los insectos. 758b 26-761a 12. [III, 9-10].

[E]. Reproducción de los testáceos. Reproducción automática. 761a 12-763b 21. [III, 11].

Aristóteles define al animal como una planta dividida en dos, doctrina relevante de lo que queda de su botánica (cuyos libros se perdieron, según ya se ha dicho, aunque su pensamiento respectivo se preservó fragmentariamente). Ésta es la caracterización general aristotélica de animales y plantas: “Y los animales parece que son sencillamente igual que plantas divididas, como si, cuando las plantas llevan semilla, se las dividiera en partes y se separara la hembra y macho que contienen”.<sup>105</sup>

98 “En primer lugar, se diferencian las partes que están sobre el diafragma y se distinguen por su tamaño; lo que está debajo es más pequeño y más indefinido”. *G.A.* II, 5, 741b 28-30.

99 “Por lo tanto, también los huesos son insolubles al fuego, como la arcilla; pues, como en un horno, han sido cocidos gracias al calor en el proceso de su formación. Pero este calor no produce lo que sea, carne o hueso, ni donde sea, ni cuando sea, sino lo que es conforme a la naturaleza, donde es natural y cuando es natural”. *G.A.* II, 5, 743a 18-22.

100 Cfr. *Meteorologica*, IV, 385a 10 ss. “En el cuidadoso empirismo aristotélico no cabe captación alguna de esencias, ni recurrencia a cierta *virtus dominativa*, sino la comprensión del modo de ser a través del modo de obrar...; esos modos peculiares de afectación de los diversos sentidos de los ‘sensibles’ que constituyen los objetos propios de los sentidos y por estos pasa, de algún modo, todo conocimiento”. Bolzán, Juan Enrique, *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 230.

101 Podemos ver algunos ejemplos: “De entre los fusibles e infusibles, unos son ablandables por el agua y otros no. Así, el cobre, que es fusible, no lo es; mas sí la lana y la tierra, pues pueden embeberse. El cobre puede ciertamente ser fundido, mas no en el agua; tampoco son ablandables por el agua ciertos fusibles (solubles) por el agua, tales como el nitro y la sal; porque todo lo ablandable por el agua se hace más blando por el calor una vez embebido. Por otra parte, algunas cosas ablandables por el agua no funden, como la lana y los cereales”. *Meteorologica*, IV, 385b 12.

102 “Pues bien, cuando el alimento rezuma a través de los vasos sanguíneos y de los conductos que hay en cada una de las partes, igual que rezuma el agua en las vasijas sin cocer, se forman las carnes o lo análogo a éstas, condensadas por efecto del frío, por lo que también se disuelven con el fuego”. *G.A.* II, 5, 743a 8-11.

103 Sobre la diferencia entre la reproducción automática aristotélica y la “generación espontánea” atribuida a Aristóteles, ver, Jiménez Torres, Oscar, *El género-sujeto y las diferencias en la zoología de Aristóteles*, Ediciones Ruz, México, 2009, Cap. III.

104 Al respecto del *pneuma*, ver, Bos, Abraham, P., “‘Pneuma’ as Quintessence of Aristotle’s Philosophy”, *Hermes*, 141, H. 4 (2013), pp. 417-434.

105 *G.A.* I, 22, 731a 21-23.

Aristóteles afirma en *G.A.* que en las plantas están unidos en acto macho y hembra, porque el fin de la planta es reproductivo solamente, y la naturaleza de ambos lleva a cabo la función sin más.<sup>106</sup> En los animales, en cambio, hay una separación entre macho y hembra,<sup>107</sup> y de ahí que cuando copulan, el macho engendre en la hembra (es decir, el macho deja el semen en la hembra), y ésta lo haga en sí misma (porque recibe el semen y forma al embrión). Las plantas son más primigenias, pues su hermafroditismo es anterior según las funciones reproductivas (pero posterior para nosotros), mientras que la separación de sexos en los animales más complejos, es posterior según esas funciones reproductivas (pero más cercana para nosotros).

Así, el estudio de la generación de los ovíparos parece tomar en cuenta esta distinción, porque Aristóteles comienza con los animales que copulan y se remonta hasta los testáceos que son semejantes a las plantas por ser hermafroditas, o bien incluso por nacer directamente de la tierra, como pensaba. Es decir, se remonta desde la distinción sexual en algunos animales, hasta llegar al hermafroditismo originario de los animales más parecidos a las plantas.

\*\*\*

Como se ha podido apreciar, no hay estudios de “esencias” de los animales en las obras zoológicas aristotélicas mayores, *H.A.*, *P.A.* y *G.A.* Estas obras analizan las partes homogéneas y heterogéneas de los animales, en diversos géneros y con diferentes ópticas (por la gestación o por las características físicas), que en última instancia son las mismas partes homogéneas y heterogéneas que definió en las primeras líneas de *H.A.*, pues tal es su género-sujeto.

Ahora bien, tomando en cuenta que las partes homogéneas y heterogéneas son el objeto de estudio de la zoología aristotélica, aparece un orden admirable dentro del caos inicial que se aprecia al leer por primera vez estas obras, pues la estructura de estos libros toma al ser humano como modelo de estudio. Como se ha visto, parte del “arriba” hacia el “abajo”. Por razones de espacio, no se ha podido analizar el conjunto de las obras al interior o compararlas entre sí, pero incluso las partes específicas de los capítulos y libros dejan ver un orden notable.

Reiteramos, pues, que se ha hecho ver que Aristóteles sólo se refería a las *partes* de los animales. No hay en estas obras definiciones de las “esencias” del elefante, del león, ni nada semejante: sólo partes homogéneas y heterogéneas. No hay tampoco clasificaciones por “género y diferencia específica” del camello, los delfines o los halcones; o aún peor, intuiciones o “predicciones de propiedades” de “esencias” de los seres,<sup>108</sup> o bien *scalae naturae*.<sup>109</sup> El género-sujeto u objeto de estudio de estos libros son las partes de los animales.

106 Cfr. *G.A.* I, 23, 731a 24-29.

107 Sobre las interpretaciones coetáneas relativas al macho y la hembra, ver, Henry M., Devin, “How sexist is Aristotle’s Development Biology?”, *Phronesis*, 52 (2007), pp. 251-269; Deslauriers, Marguerite, “Sexual Difference in Aristotle’s Politics and His Biology”, *The Classical World*, vol. 102, 3 (Spring, 2009), pp. 215-231; Nielsen, Karen M., “The Private Parts of Animals: Aristotle on the Teleology of Sexual Difference”, *Phronesis*, 53 (2008), pp. 373-405.

108 “(For Aristotle) each entity belongs to a single least inclusive kind –what I call a fundamental kind. By knowing an entity’s fundamental kind, we know its real essence and we can explain and predict other necessary properties”. Ereshefsky, Marc, *The poverty of the Linnean Hierarchy. A Philosophical Study of Biological Taxonomy*, Cambridge University Press, 2001, p. 46. Sobre el particular, cabe hablar de una noción ya mencionada antes. Para Aristóteles, “el paso (μετάβασις) de los vegetales a los animales es continuo” (συνεχής). *H.A.* VIII, 1, 588a 11-12. Es decir, las fronteras entre los que son más animales que plantas o más plantas que animales se da por las operaciones cercanas de unos seres y otros (caso de los testáceos que participan de acciones de plantas y animales). Ahora bien, dichos seres están comprendidos dentro de la distinción aristotélica originaria de plantas y animales. Es decir, si por principio los animales son “plantas divididas en dos” (*G.A.* I, 22, 731a 21-23), ¿cuál sería el “escalón” “natural” entre el testáceo y el cefalópodo, o entre el insecto y el crustáceo, o entre el pez y el ave, si en última instancia todos son plantas divididas en dos?

109 “Aristotle’s theories of essentialism and classification of his logic and metaphysics demand that substantial kinds be completely distinct or discrete kinds”. Granger, Herbert, “The Scala Naturae and the Continuity of Kinds”, *Phronesis*, 1985, Vol. 30/2, pp. 181-200; p. 181.



# Identidad y reconocimiento: un abordaje desde el enfoque bioecológico e interseccional

## Identity and Recognition: an approach from the bioecological and intersectional approach

José Tomás Rodríguez Galdames

**José Tomás Rodríguez Galdames**  
Universidad Católica de Temuco, Chile  
jtomrod@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5762-7280>

Recibido: 11 - 11 - 2024

Aceptado: 08 - 02 - 2025

Publicado en línea: 31 - 07 - 2025

### Cómo citar este texto

Rodríguez Galdames, J. T. (2025). Identidad y reconocimiento: un abordaje desde el enfoque bioecológico e interseccional. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3308. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3308>



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

## Resumen

El presente trabajo tiene como eje transversal el tema/problema de la construcción de identidad y el reconocimiento. Dadas las dimensiones epistemológicas, éticas y políticas implicadas en el proceso de construcción de la identidad y el reconocimiento, en primer lugar, se presenta el enfoque bioecológico de Urie Bronfrenbrenner seguido por el enfoque interseccional de Kimberlé Crenshaw. Bajo la convicción que cada vez es más necesario explorar los enfoques y marcos conceptuales con la finalidad de compartir un soporte teórico y metodológico que permita abordar y dilucidar, en este caso, el proceso de construcción de la identidad, lo que se pretende es que ambos enfoques nos ayuden a visibilizar la complejidad de la “problemática presencialidad del tema de la identidad” en y desde las dinámicas socioculturales, a partir de las cuales, se desarrollan algunas de las concepciones relevantes sobre identidad y reconocimiento en autores como Larraín, Honneth y Taylor. Finalmente, a partir de estas concepciones, se proponen algunas orientaciones susceptibles de ser aplicadas en un ámbito educativo específico como son los Consejos Escolares, instancias demandados por ley en su constitución para toda comunidad educativa en Chile y que se constituyen en una oportunidad y espacio propicio para generar y poner en práctica el reconocimiento de las identidades particulares de todas las y los estamentos y actores de una comunidad educativa.

*Palabras clave:* Bioecológico; Cultura; Identidad; interseccionalidad; Política educativa; Reconocimiento.

## Abstract

The present work has as a transversal axis the theme/problem of identity construction and recognition. Given the epistemological, ethical and political dimensions involved in the process of identity construction and recognition, firstly, Urie Bronfrenbrenner's bioecological approach is presented followed by Kimberlé Crenshaw's intersectional approach. Under the conviction that it is increasingly necessary to explore approaches and conceptual frameworks in order to share a theoretical and methodological support to address and elucidate, in this case, the process of identity construction, what is intended is that both approaches help us to visualize the complexity of the “problematic presentiality of the subject of identity” in and from the sociocultural dynamics, from which some of the relevant conceptions on identity and recognition are developed in authors such as Larraín, Honneth and Taylor. Finally, from these conceptions, some guidelines are proposed that can be applied in a specific educational environment such as the School Councils, instances demanded by law in their constitution for every educational community in Chile and that constitute an opportunity and propitious space to generate and put into practice the recognition of the particular identities of all the strata and actors of an educational community.

*Keywords:* Bioecological; Culture; Identity; intersectionality; Educational policy; Recognition,

## 1. Introducción

En contra de los vaticinios que traían los procesos de globalización desde el siglo pasado respecto de una disminución gradual de la diversidad local, étnica, sexual, lingüística y la preponderancia de los patrones socioculturales considerados universales, homogeneizantes y dominantes, asistimos hoy a una intensificación de los procesos y movimientos sociales donde la dimensión de la identidad cultural particular se ha reposicionado, haciendo surgir una suerte de renacimiento y valoración de las identidades; un conjunto de dimensiones hasta ahora olvidadas, rezagadas o fragmentadas que demandan reconocimiento y que han puesto en evidencia la dominación cultural y política de los grupos subalternizados de la sociedad sobre la que se habían estructurado los Estados y las identidades nacionales.

En términos culturales, la gran paradoja de la globalización actual que, por un lado, fomenta el cosmopolitismo identitario y su necesidad en un mundo globalizado y, por otro, un retorno a lo étnico como espacio de resistencia cultural y lugar de construcción de nuevas identidades políticas (Menna, 2024), toda vez que el problema estructural de los nacionalismos modernos ha sido -precisamente- la construcción de identidades colectivas que eclipsan la diversidad cultural y la homogeneizan a partir de la lengua y la cultura de la élite hegemónica (Darder, 2022).

Durante el siglo XX y de lo que llevamos del actual, vemos que el problema de la identidad de los individuos y de las comunidades se torna crítico. Los sujetos no sólo reclaman sus derechos sino poder descubrir y expresar su propia identidad, lo que es aún más profundo y reivindicativo-problemático. Las comunidades, por su parte, expresan la misma necesidad de defender y promover su identidad. Tal vez como consecuencia de la globalización, encontramos un renovado esfuerzo de las culturas particulares por conservar su lengua, sus costumbres, sus formas de vivir, lo que muchas veces se expresa políticamente en esfuerzos por lograr mayor autonomía (Ccahuanihancco Arque, 2021)

Como muchos de los problemas políticos contemporáneos, la renovada conciencia del resurgimiento del problema de la identidad es, probablemente, el golpe más profundo que se ha propinado a las bases del liberalismo. El problema de la identidad muestra y cuestiona al liberalismo político en tres de sus bases y postulados esenciales: (i) Muestra que el individuo no sólo se constituye desde sí mismo, individualistamente, sino que se construye siempre en relación con una comunidad con la cual se identifica. (ii) Muestra que el sujeto ético-político no sólo es el individuo sino también las comunidades en virtud del reclamo de una identidad para sí. Finalmente (iii) desafía la idea liberal de igualdad por cuanto la promoción de la propia identidad requiere, muchas veces, un trato desigual para los distintos agentes con distintas necesidades. La idea de igualdad se comienza a cuestionar en la medida en que surgen personas y grupos distintos en las sociedades que reclaman que un trato igualitario les genera una gran injusticia (Kaufmann, 2011).

La creciente conciencia de la existencia de culturas diferente al interior de las comunidades, las llamadas “experiencias multiculturales” como exposición o interacción con elementos o miembros de una o varias culturas diferentes (Maddux et al., 2021), nos hace, por un lado, preguntarnos si es correcto considerar al individuo en desvinculación con las comunidades y, por otro, nos hace darnos cuenta que las comunidades son también actores ético-políticos, en la medida en que ellas articulan y conservan las distintas culturas, lo que nos fuerza a buscar soluciones más particulares a fin de garantizar su desarrollo y existencia en el espacio público. La idea de reconocimiento tiende a subsanar los prejuicios liberales individualistas y desafía la idea de igualdad liberal, en el entendido que los problemas que la diversidad cultural suscita difícilmente pueden ser abordados desde una concepción política individualista e igualitaria (Barros, 2021).

En este contexto, el presente trabajo tiene como eje transversal el tema/problema de la construcción de identidad. Dadas las dimensiones epistemológicas, éticas y políticas implicadas en el proceso

de construcción de la identidad y el reconocimiento, en primer lugar, se presenta el enfoque bioecológico de Urie Bronfenbrenner (Bronfenbrenner, 1987) seguido por el enfoque interseccional de Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 1991). Bajo la convicción que cada vez es más necesario explorar los enfoques y marcos conceptuales con la finalidad de compartir un soporte teórico y metodológico que permita abordar y dilucidar, en este caso, el proceso de construcción de la identidad, lo que se pretende es que ambos enfoques nos ayuden a visibilizar la complejidad de la “problemática presencialidad del tema de la identidad” (Cortijo Pardo, 2023) en y desde las dinámicas socioculturales, a partir de las cuales, se desarrollan algunas de las concepciones relevantes sobre identidad y reconocimiento en autores como Larraín, Honneth y Taylor.

Finalmente, a partir de estas concepciones, se proponen algunas orientaciones susceptibles de ser aplicadas en un ámbito educativo específico como son los Consejos Escolares (Díaz et al., 2023), instancias demandadas por ley y la Política Educativa del Ministerio de Educación de Chile para todas las comunidades educativas de nuestro país. Desde una perspectiva de desafíos que se asume como una oportunidad, el reconocimiento de las identidades de los distintos actores que integran una organización escolar puede tener el valor de enriquecer y aportar al desarrollo de la comunidad educativa y no verlo ni considerarlo como un escenario en permanente conflicto al que hay que intervenir para lograr mayor estabilidad social, con la consiguiente estandarización y homogeneización (Díaz et al., 2023). De superarse esta visión, puede, además, contribuir a una mayor profundización democrática con los desafíos del ejercicio pleno de la ciudadanía, los derechos humanos y colectivos que comporta, pues, como dice Hopenhayn citado por Tubino: *“Ya no es sólo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto recreación propia en la interacción con ese otro. O más aún: la tolerancia frente al otro es más apremiante porque la auto recreación se ha vuelto una opción inminente”* (Tubino, 2002, p. 51).

## 2. Proceso de formación de las identidades: Un enfoque bioecológico e interseccional

Resulta paradójico que la globalización haya traído una proliferación de los particularismos identitarios antes excluidos; una “babelización” del mundo, en cierto modo, corolario del carácter abstracto de la razón ilustrada como lo señala García de la Huerta, por lo que resulta difícil encontrar, hoy en día, alguna sociedad que permanezca enteramente al margen de los reclamos étnicos, lingüísticos, de género u otros, cuando ellas mismas albergan en su seno identidades múltiples, permeables a otras identidades o susceptibles ellas mismas de sufrir alteraciones (García de la Huerta, 2010).

La cuestión de las identidades particulares guarda relación con la autocomprensión ético-política y la auto legitimación mediante la búsqueda de reconocimiento. La evidencia práctica, se manifiesta en sus reivindicaciones, malestar y luchas, pero ¿Qué implica? ¿Qué se entiende y por qué se justifica –o no– aquello por lo que se reclama? Hay un aspecto teórico en la cuestión de las identidades particulares que conviene abordar y esclarecer. García de la Huerta señala que hay por lo menos tres modos de entender la cuestión de la identidad cuyo denominador común es la autoafirmación/legitimación de los colectivos: (i) como reclamo de minorías; (ii) como cuestionamiento o reafirmación de una tradición cultural premoderna y (iii) como autocomprensión ético-política del colectivo (García de la Huerta, 2010, p. 12).

Lo que se va a abordar aquí es la modalidad uno y tres, es decir, el reclamo de minorías que, a partir de una matriz cultural determinada, desarrolla y consolida una autocomprensión ético-política que demanda su reconocimiento identitario mediante políticas de identidad. El problema de la autocomprensión ético-política, plantea la necesidad de cómo habría de definirse en relación a las experiencias del pasado bajo una matriz cultural determinada que también recibe su orientación decisiva de los intereses y expectativas del presente. Reviste un carácter político, porque representa una intervención en lo real que no pretende la objetividad de la ciencia pero que sí aspira a la imparcialidad,

apelando a la reflexión y a la argumentación racional. La identidad no es algo unívoco sino más bien polimorfo y plural, en la medida que cada nación contiene diversas culturas y cada cultura una multiplicidad de códigos y reglas (García de la Huerta, 2010, p. 19).

Entonces ¿Qué se entiende por identidad? ¿Cómo se gesta la autocomprensión cuando se es parte de un colectivo? Bajo el entendido que la formación de las identidades es un proceso que no sólo corresponde a esfuerzos individuales, sino que se enmarca en configuraciones socioculturales que se han ido transformando históricamente, resulta pertinente desarrollar dos enfoques: uno, el bioecológico y otro el interseccional.

Frente a la pretensión moderna de erigir al sujeto en la realidad primera y constituyente, existe evidencia de que el sujeto es constituido por el lenguaje y por las relaciones sociales y de poder que lo producen en un espacio público, donde imperan ideas y opiniones que preceden a las de cualquier sujeto en particular. En esta perspectiva, el enfoque bioecológico desarrollado por Bronfenbrenner (1987), en contra del paradigma experimental de laboratorio y de la utilización de técnicas de papel y lápiz, plantea una visión ecológica del desarrollo humano en la que destaca la importancia crucial del estudio de los ambientes en los que nos desenvolvemos, defendiendo el desarrollo humano como un cambio perdurable tanto en el modo en el que la persona percibe el ambiente que le rodea (su ambiente ecológico) como en el modo en que se relaciona con él.

El postulado básico del modelo bioecológico que propone Bronfenbrenner, viene a decirnos que el proceso de subjetivación y construcción de identidad, supone la progresiva acomodación mutua entre un ser humano activo, que está, por un lado, en proceso de desarrollo y, por otro, las propiedades cambiantes de los entornos inmediatos en los que esa persona en desarrollo vive; vale decir, una acomodación mutua que se va produciendo a través de un proceso continuo que también se ve afectado por las relaciones que se establecen entre los distintos entornos en los que participa la persona en desarrollo y los contextos más grandes en los que esos entornos están incluidos (García, 2001). El propio autor aclara esta definición resaltando varios aspectos: En primer lugar, señala que hemos de entender a la persona no sólo como un ente sobre el que repercute el ambiente, sino como una entidad en desarrollo y dinámica que va implicándose progresivamente en el ambiente, e influye y reestructura el medio en el que vive. Como se requiere de una acomodación mutua entre el ambiente y la persona, Bronfenbrenner señala que la interacción entre ambos es bidireccional, caracterizada por su reciprocidad. Por último, el autor señala que el concepto de “ambiente” es en sí mismo complejo, ya que se extiende más allá del entorno inmediato, para abarcar las interconexiones entre distintos entornos y la influencias que sobre ellos se ejercen desde otros entornos.

Bronfenbrenner concibe el “ambiente ecológico” como una disposición seriada de estructuras concéntricas en la que cada una está contenida en la siguiente. Concretamente, postula cuatro niveles o sistemas que operarían en concierto para afectar directa e indirectamente sobre el proceso de desarrollo, subjetivación e identidad de las personas: (i) Un Macrosistema: se refiere a los marcos culturales o ideológicos que afectan o pueden afectar transversalmente a los sistemas de menor orden (exo, meso, micro) y que les confiere a estos una cierta uniformidad, en forma y contenido y, a la vez, una cierta diferencia con respecto a otros entornos influidos por otros marcos culturales o ideológicos diferentes. (ii) Un Exosistema: se refiere a los propios entornos (uno o más) en los que la persona en desarrollo no está incluida directamente, pero en los que se producen hechos que afectan a lo que ocurre en los entornos en los que la persona sí está incluida (para el niño, podría ser el lugar de trabajo de los padres, la clase del hermano mayor, el círculo de amigos de los padres, las propuestas del Consejo Escolar, etc.) (iii) Un Mesosistema: comprende las interrelaciones de dos o más entornos (microsistemas) en los que la persona en desarrollo participa (por ejemplo, para un niño, las relaciones entre el hogar, la escuela y el grupo de pares del barrio; para un adulto, entre la familia, el trabajo y la vida social). (iv) Un Microsistema: corresponde al patrón de actividades, roles y relaciones interpersonales que la persona en desarrollo experimenta en un entorno determinado en el que participa.



Desde siempre, en las sociedades, cada persona participa de múltiples relaciones y diferentes entre sí: económicas, políticas, de género, étnicas, generacionales, entre otras. Estas relaciones determinan posiciones subjetivas, construidas lingüísticamente por medio de discursos, normas y saberes/poderes que las fijan. El concepto de interseccionalidad fue acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1995 (Faúndez & Weinstein, 2013, pp. 27-29), en el marco de su visión sobre la violencia generada contra las mujeres afrodescendientes en Estados Unidos. Lo define como un “sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas”. La categoría, en términos generales, se presenta como un modelo de análisis de las diferencias sociales que aborda el fenómeno de lo que se llama “desempoderamiento”, el cual se produce cuando se cruzan en una misma persona, diferentes modalidades y formas de discriminación, analizando particularmente la relación entre la discriminación racial y sexual/género.

Los estudios sobre interseccionalidad han sido pioneros en el intento de prestar un marco analítico que permita comprender y dar cuenta de la formación de identidades móviles y cruzadas, a partir de la articulación de la diversidad de roles y relaciones de poder en la que cada sujeto y grupos sociales se ven inmersos en una cultura determinada. A partir de relaciones de clase, de género, culturales, etarias, posición en la familia, por nombrar sólo algunas, las personas forjan su yo a partir de las diversas posiciones de subordinación, dominación o de igualdad que ocupan en cada una de ellas (Kyrillos, 2024; Mezzadra, 2021; Nash, 2020; Rebolledo & Galaz, 2022; Viveros, 2023; Viveros Vigoya, 2016).

En consecuencia, desde el enfoque interseccional, la identidad es producto de un cruce constante de discursos y normatividades. En el caso de quienes sufren violencia y discriminación en relación con múltiples identidades, el concepto de interseccionalidad no es un constructo teórico, sino que adquiere realidad en la medida que es vivido cotidianamente. Por ejemplo: se es mujer u hombre en una sociedad determinada, pero simultáneamente se puede ser joven (categoría de edad), indígena (categoría étnica), pobre (categoría de clase) (Expósito Molina, 2013).

En esta conceptualización se entiende que, además del sistema de opresión patriarcal que caracteriza las sociedades latinoamericanas y que ha discriminado históricamente a las mujeres, se encuentran otros sistemas que promueven la exclusión y que condicionan, cuando no impiden, el desarrollo de las personas: El racismo y la xenofobia han discriminado históricamente a todos aquellos grupos étnico raciales diferentes al dominante; el heterocentrismo, la homofobia y la transfobia, infringen terrible sufrimiento a la población de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y transgéneros (Viveros, 2023); el Adultocentrismo que deja en la ignominia las necesidades de niñas y niños, de jóvenes y de la población adulta mayor (Liebel, 2022); la conceptualización de normalidad fisiológica realizada por el sistema biomédico, que invisibiliza el potencial de las personas con necesidades especiales y los Estados que, a menudo, no facilitan suficientemente la accesibilidad de esta población a los recursos y oportunidades (Martins, 2021; Yazzo Zambrano, 2020). Finalmente, la acumulación de capital y servicios en las ciudades, que obvia las necesidades de desarrollo de las áreas rurales y los efectos perniciosos de la desorbitante densidad de población urbana sobre las personas.

Tanto el sistema bioecológico propuesto por Bronfenbrenner como el interseccional de Kimberlé Crenshaw, resultan dinámicos más que estáticos y, los procesos que influyen en la subjetivación e identidad son continuos e interactivos. La influencia de un factor simple en cualquiera de los sistemas y en cualquier punto o momento, sólo puede ser predicha en el contexto de un sistema ecológico más extenso. Las características multivariadas, multisistémicas y dinámicas de estos modelos, resultan útiles para comprender las complejas influencias que configuran la subjetividad y la constitución de las identidades.

La interlocución real con cada uno de los agentes en los distintos niveles resulta una condición trascendental de autocomprensión; es decir, la comprensión de sí mismo, de cada cual, viene depurada a través de su vida de relación, comunicación e intercambio con los demás agentes que se encuentran en cada uno de los niveles.

### 3. El concepto de identidad bajo la perspectiva simbólica de la cultura

Si la identidad no es una esencia innata dada sino un proceso social de construcción, muchos sociólogos y psicólogos sociales, en especial George Mead (Mead, 2015), han desarrollado una concepción de identidad en la que las expectativas sociales de los otros juegan un rol fundamental en el proceso de identificación con algunas cualidades. De este modo, la idea de un sujeto producido en interacción con una variedad de relaciones sociales llegó a ser crucial.

John Thompson, citado en Larraín (Larraín, 2008, p. 31), ha destacado que, a mediados del siglo XX, bajo la influencia de nuevas tendencias antropológicas y lingüísticas, se empezó a constituir una concepción simbólica de la cultura que destaca el uso de símbolos como un rasgo distintivo de la vida humana. En esta perspectiva simbólica, la cultura vendría a ser el patrón de significados incorporados en formas simbólicas, incluyendo allí expresiones lingüísticas, acciones y objetos significativos, a través de los cuales, los individuos se comunican y comparten experiencias. Esta concepción simbólica de la cultura, al hacer del análisis cultural un estudio de la producción, trasmisión y recepción de formas simbólicas dentro de ciertos contextos socio-históricos, es especialmente adecuada para entender las relaciones existentes entre cultura e identidad, dado que la identidad sólo puede construirse en la interacción simbólica con los otros.

Cuando se habla de identidad, nos referimos no a una especie de alma o esencia con la que nacemos; tampoco a un conjunto de disposiciones internas que permanecen fundamentalmente iguales durante toda la vida, independientes del medio social donde la persona se encuentre, sino a un proceso de construcción en el que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas (Mead, 2015, pp. 1,35)<sup>1</sup>. Con todo, la construcción de identidad es un proceso al mismo tiempo cultural, material y social; en palabras de Bronfenbrenner, un proceso bioecológico o en las de Crenshaw, un proceso interseccional.

Larraín establece tres elementos constitutivos a partir de los cuales se construye toda identidad: (i) categorías colectivas; (ii) posesiones y (iii) los otros (Larraín, 2008, pp. 32-35). En cuanto a la primera, las categorías colectivas apuntan al hecho que toda definición identitaria requiere una referencia a categorías colectivas más generales que la especifican. Los individuos se definen a sí mismos, o se identifican con ciertas cualidades, en términos de ciertas categorías sociales compartidas. Al formar sus identidades personales, los individuos comparten ciertas lealtades grupales o características tales como religión, género, clase, etnia, profesión, sexualidad, nacionalidad, que son culturalmente determinadas y contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Es imposible una autodefinición en términos de categorías únicas no compartidas por otros. En este sentido, puede afirmarse que la cultura es uno de los determinantes de la identidad personal.

Todas las identidades personales están enraizadas en contextos colectivos culturalmente determinados. Así es como surge la idea de identidades culturales. Cada una de estas categorías compartidas es una identidad cultural. Pero esto no sólo se aplica a identidades individuales sino también a identidades colectivas en términos de la definición identitaria de un país. Con todo, toda identidad requiere una referencia a un grupo más amplio con el que se comparten ciertas características.

En segundo lugar, el elemento material, las posesiones. Larraín la toma de una idea original de William James (James, 1891) y Simmel (Simmel, 2015), donde incluye el cuerpo (Durán & Jiménez, 2009) y otras posesiones capaces de entregar al sujeto elementos vitales de autorreconocimiento. La idea es que, al producir, poseer, adquirir o modelar cosas materiales, los seres humanos proyectan su sí mismo –sus propias cualidades– en ellas; se ven a sí mismos en ellas y las ven de acuerdo a su propia imagen. Toda propiedad significa una extensión de la personalidad; es decir, aquello en lo cual el ‘sí mismo’ se expresa y se realiza externamente.

<sup>1</sup> Véase sobre esto la expresión “los otros significativos”. En Mead, George. *Mind, Self and Society*. Chicago University Press.

Si los objetos pueden influenciar la personalidad humana, entonces, es a través de este aspecto material, que la identidad puede relacionarse con el consumo y con las industrias tradicionales y culturales de tanto impacto hoy en día en la vida de las personas. En otras palabras, el acceso a ciertos bienes materiales, el consumo de ciertas mercancías puede también llegar a ser un medio de acceso a un grupo imaginado representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento. Las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia en una comunidad deseada; en esta medida, ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder.

En tercer lugar, la construcción del 'sí mismo' necesariamente supone la existencia de "otros" en un doble sentido: 'Los otros' son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, pero también son aquellos con respecto a los cuales el 'sí mismo' se diferencia y adquiere su carácter distintivo y específico. El primer sentido significa que "nuestra autoimagen total implica nuestras relaciones con otras personas y su evaluación de nosotros" (Larraín, 2008, p. 34). El sujeto internaliza las expectativas o actitudes de los otros acerca de él o ella, y estas expectativas de los otros se transforman en sus propias auto expectativas. El sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros. Sin embargo, solo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su autoimagen.

Mead, citado por Larraín, sostenía que cada uno de estos "otros", se pueden organizar en un "otro generalizado" en relación con el cual se forma un "sí mismo completo". El otro generalizado, por lo tanto, está compuesto por la integración de las evaluaciones y expectativas de los otros significativos de una persona. De este modo, la identidad socialmente construida de una persona, por ser fruto de una gran cantidad de relaciones sociales, es inmensamente compleja y variable, pero al mismo tiempo, se supone capaz de integrar la multiplicidad de expectativas en un sí mismo total coherente y consistente en sus actividades y tendencias (Larraín, 2008, p. 34).

Por lo tanto, la identidad en un sentido personal es algo que el individuo le presenta a los otros y que los otros le presentan a él. La identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta ¿quién soy yo? o ¿qué quisiera ser yo? como a la pregunta: ¿quién soy yo a los ojos de los otros? o ¿qué me gustaría ser considerando el juicio que los otros significativos tienen de mí?

Erikson citado por Larraín, expresa esta idea diciendo que en el proceso de identificación "el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él" (p.34). Según el mismo autor, este aspecto de la identidad no ha sido bien entendido por el método tradicional psicoanalítico porque "no ha desarrollado los términos para conceptualizar el medio". El medio social no sólo nos rodea, sino que también está dentro de nosotros. En este sentido, se podría decir que las identidades vienen de afuera en la medida que son la manera como los otros nos reconocen, pero también vienen de adentro, en la medida que nuestro autorreconocimiento es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado. Así, la identidad no es únicamente una construcción pasiva constituida por las expectativas de los otros, sino que un proceso de interacción por medio del cual, la identidad del sujeto es construida no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros, sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros en su diferencia.

#### 4. La construcción de la identidad: proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo

Desde diversas perspectivas y disciplinas se ha ido desarrollando el concepto de reconocimiento, entendido como un estado de integración social en que la persona pueda realizarse en sus relaciones con el resto de la sociedad para que pueda lograr la autonomía, la cual consiste en poder cumplir libremente los objetivos que cada persona elige para su propia vida; en definitiva, poder vivir la vida que se quiere vivir (Honneth, 1997).

Como lo ha sugerido Honneth, la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo. Para sustentar la idea de una lucha por el reconocimiento, dice Larraín, puede usarse la distinción entre el “mí” y el “yo” sugerida por Mead. Para Mead, el “mí” era el conjunto organizado de actitudes de los otros. El “yo” era la respuesta o reacción del individuo a las actitudes de los otros. Mientras el “mí” refleja las expectativas e imágenes que los otros tienen del sujeto, el “yo” busca activamente ser reconocido por los otros (Larraín, 2008, p. 34).

Según Honneth, el autorreconocimiento que hace posible una identidad bien integrada toma tres formas de reconocimiento: autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Pero el desarrollo de estas formas de relación con el sí mismo para cualquier individuo, depende fundamentalmente de haber experimentado el reconocimiento de otros a quienes él también reconoce. La autoconfianza en sí mismo, surge en el niño en la medida en que la expresión de sus necesidades encuentra una respuesta positiva de amor, cuidado, preocupación y amistad de parte de los otros a su cargo, lo que, en el proceso de desarrollo vital, significa e implica que cada persona se percibe a sí misma como fuente de opciones y formas de vivir que tienen valor; es decir, se ven a sí mismos como personas que deciden legítimas formas de vivir (Faúndez & Weinstein, 2013, pp. 31-32).

De igual manera, el autorrespeto de sí mismo, depende de que otros respeten su dignidad humana y, por lo tanto, los derechos que acompañan esa dignidad. Respeto y tratamiento igualitario en el derecho, en la medida en que, a través de las relaciones en esta esfera, las personas se reconocen como libres e iguales. El individuo aquí es reconocido por las cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad.

Por último, la autoestima puede existir sólo en la medida que los otros reconozcan el aporte de una persona como valioso, en la estima social, donde se es reconocido por la comunidad en función de las cualidades que los diferencian de los demás. En esta esfera, la persona es reconocida y valorada por sus pares en función del aporte que realiza a la sociedad a partir de su particularidad.

En suma, una identidad bien integrada depende de tres formas de reconocimiento: amor o preocupación por la persona; respeto a sus derechos y estima por su contribución. En otras palabras, los diferentes modelos de reconocimiento representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente hemos de pensar si queremos describir las estructuras generales de una vida lograda (Larraín, 2008, p. 35). Así entonces, una sociedad será justa en la medida que entregue a todos sus ciudadanos y ciudadanas las mismas posibilidades de desarrollarse en cada una de estas esferas; es decir, que todos y todas tengan la posibilidad de: (i) reconocerse como sujetos que pueden valorar sus propias preferencias y caminos de vida; (ii) reconocerse como iguales a los demás en términos de derechos y deberes; y de (iii) ser no sólo aceptados, sino valorados en su singularidad.

Desde Mead, cuando estas formas de reconocimiento son denegadas por el “mí”, el “yo” tiene una reacción emocional negativa: rabia, indignación, que, de acuerdo a Honneth, sería la fuente de las formas colectivas de resistencia y lucha social y base motivacional de la lucha por el reconocimiento. Mientras el “mí” refleja las expectativas e imágenes que los otros tienen de mí, el “yo” busca activamente un reconocimiento ampliado de mis derechos como parte de una comunidad ideal del futuro (Larraín, 2008, p. 35).

Comprender la conformación de identidad no como una construcción meramente pasiva sino como una verdadera interacción, en la cual la identidad del sujeto se construye no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros, sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros: es ahí en donde radica la importancia del pensamiento de Honneth y la interpretación que realiza de Mead. Esta lucha responde a la experiencia de falta de respeto que se vive como indignación o rabia y que el yo no acepta. Esa lucha, al menos en el caso de las dos últimas formas de reconocimiento –las de derechos y de estima social–, tiene la potencialidad de ser colectiva en la medida en que sus metas pueden generalizarse más allá de las intenciones individuales. En este punto, se encuentran, por lo tanto, la identidad personal y la identidad colectiva.

Las personas siempre están luchando por expandir el rango de sus derechos, por el reconocimiento de esferas mayores de autonomía y de respeto. Esta es la base del desarrollo de la sociedad; un proceso continuo en que las formas de reconocimiento se van ampliando tanto a nuevas formas de libertad como a nuevos grupos de personas. La identidad individual supone, por lo tanto, las expectativas grupales, pero no sólo del pasado, sino también las posibilidades futuras.

## 5. La identidad como ideal de autenticidad, fidelidad y originalidad consigo mismo

Taylor habla de la identidad como el ideal de la autenticidad. Según esta idea, el concepto de autenticidad se desarrolla por el contacto con nuestros sentimientos, adoptando una significación moral independiente y decisiva en virtud de algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fieles y plenamente humanos. La fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo más profundo de nosotros; una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna, hecho, por lo demás, característico del giro subjetivo de la cultura moderna (Taylor, 2009, pp. 57-58).

Para Taylor, el ideal de autenticidad adquiere una importancia crucial debido a los aportes de Rousseau y Herder. Rousseau presenta la cuestión de la moral como la atención que otorgamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros; en consecuencia, la recuperación de un auténtico contacto moral íntimo con nosotros mismos, resulta fundamental por ser constitutivo del sentimiento de la existencia (Taylor, 2009, p. 59).

Por su parte, Herder atribuye una importancia a “la fidelidad que me debo a mí mismo”. Cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano; cada persona tiene su propia “medida”, un cierto modo de ser humano que es el “modo de cada uno”. Hemos sido llamados a vivir cada uno su propia vida y no para imitar la vida de otra persona. Si no somos fieles a nosotros mismos, estamos desviándonos de la propia vida; estamos perdiendo de vista lo que es el ser humano. En la misma línea de Rousseau, en él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto consigo mismo, con la propia naturaleza interna, la que podría perderse por dos situaciones: una por las presiones en favor de la conformidad externa, y la otra porque al adoptar una actitud instrumental hacia sí mismo, es posible que se pierda la capacidad de escuchar esta voz interna (Taylor, 2009, pp. 59-60).

La importancia de este contacto propio aumenta de manera considerable cuando se incorpora el principio de originalidad<sup>2</sup>: Ser fiel a sí mismo, significa ser fiel a la propia originalidad que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir: en este proceso nos definimos y realizamos una potencialidad que nos es propia. Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad y de los objetivos de autorrealización y auto plenitud en que este ideal suele presentarse. Si cada persona tiene una forma original de ser que debe ser reconocida por otros en la interacción y comunicación para que efectivamente exista, entonces, el contacto con nuestros sentimientos pasa a ser un fin en sí mismo en cuanto ese contacto es parte esencial de nuestra autenticidad.

## 6. A modo de síntesis. Contexto cultural, identidad y reconocimiento: una íntima conexión

Autodescubrimiento; autodefinición; autoafirmación; autoconfianza; autorrealización; autoplenitud; autoseguridad; autorrespeto; autoestima. Descubrir mi propio y original modo de ser; encontrar el propio camino; la oportunidad de ser sí mismo sin obstáculos, por definición, no puede derivarse de

<sup>2</sup> El ideal de autenticidad fue la base de uno de los más poderosos argumentos desarrollados por Mill en el capítulo 3 de “Sobre la Libertad”. A propósito de que necesitamos algo más que una capacidad de “imitación simiesca”, señala que los deseos e impulsos marcan el carácter que tiene una persona porque son los suyos propios, son la expresión de su propia naturaleza según ha sido desarrollada y modificada por su propia cultura. Lo mismo si una persona posee una cantidad tolerable de sentido común y de experiencia; su propio modo de llevar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es el suyo propio. En Stuart Mill, John, Three Essays, Oxford University. Oxford, 1975, pp. 73-74; 83.



la sociedad sino que debe generarse internamente; sin embargo, si queremos comprender la íntima conexión entre los contextos culturales, la identidad y el reconocimiento, debemos tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna. Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico.

Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por tanto de definir nuestra identidad, por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos. Lenguajes que no sólo son las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, entre los que se incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor y del cuerpo. Aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinition, antes bien, entramos en contacto con éstos por la interacción con otros que son importantes para nosotros, lo que Mead denomina los “otros significativos” (Mead, 2015).

Por más que lo pretenda la filosofía moderna, la génesis de la mente humana no es monológica, no es algo que cada quien logra por sí mismo sino que es existencial y socialmente dialógica. En grado considerable, por medio de la reflexión solitaria, se espera que nosotros desarrollemos nuestra propia opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, pero una cuestión tan importante como es la definición de nuestra identidad, -en el sentido de quiénes somos, de dónde venimos y el trasfondo por el cual nuestros gustos, deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido-, requiere el diálogo con las cosas que nuestros ‘otros’ significativos desean ver en nosotros y, a veces en lucha con ellas. El que yo descubra mi propia identidad, no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he establecido por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás.

El desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Si bien mi propia identidad depende, en definitiva, de mis continuos diálogos -y conflictos- con otros significativos, la identidad original, personal e internamente derivada, no goza de este reconocimiento *a priori*, sino que deberá ganarse por medio de un intercambio, con la posibilidad cierta de que pueda fracasar. El reconocimiento es universalmente importante en dos esferas: una íntima y otra pública-social. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad: en él, el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surge en torno a este ideal (Kaufmann, 2011).

Taylor vincula la idea de reconocimiento con el problema de la identidad, entendida como “una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos”. Al respecto, la tesis central de Taylor es: “Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (Taylor, 2009, pp. 53-54).

En esta tesis de Taylor, encontramos que la identidad, -la comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos-, se construye, en parte importante, por lo que otros ven o no ven; valoran, o no, en nosotros, a tal punto que una omisión o negación de reconocimiento, o una “falseación” limitativa, degradante o despreciable de sí mismo, pueden no sólo causar daño, sino que puede ser también una forma de dominación que somete e invisibiliza un autóctono y auténtico modo de ser, y que fuerza y obliga a alguien a un falso modo, deformado, reducido y despectivo de sí mismo, internalizando una imagen de su propia inferioridad. Esta presencia o ausencia de reconocimiento, este auténtico o falso reconocimiento por parte de los otros, en contra del individualismo de la ética liberal, nos confirma nuestra radical dependencia del reconocimiento de otros para la conformación de la propia identidad.

En Taylor encontramos una antropología pertinente para el tema de la construcción de la subjetividad e identidad, al asumir que el ser humano no puede construir su identidad aisladamente, como también lo han demostrado el enfoque bioecológico e interseccional. En este contexto, el ser humano es visto como un ser que se desarrolla a través del fortalecimiento de su identidad, lo cual se logra a través del reconocimiento; en consecuencia, la identidad humana sólo existe si es reconocida por otros bajo la convicción de que nos debemos un reconocimiento recíproco más o menos universal en la identidad y el valor propios de cada uno.

En la esfera íntima, todos somos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones. Podemos apreciar hasta qué punto una identidad original necesita ser -y de hecho es- vulnerable al reconocimiento que le otorgan o no los otros significativos. Por esto, no debe sorprender que, en la cultura de la autenticidad, las relaciones se consideren como los puntos claves del autodescubrimiento y la autoafirmación.

Este reconocimiento también es importante en la esfera pública en dos dimensiones simultáneas: un reconocimiento igualitario y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la peculiaridad; en otras palabras, el derecho a un trato diferenciado a fin de conservar la individualidad, la diferencia. Desde la perspectiva de las políticas de la diferencia, emerge una crítica al liberalismo por no darse cuenta de que las diferencias merecen un trato especial y un reconocimiento del valor fundamental de las culturas, por medio de diversas herramientas que nos ayuden a una mejor comprensión sin deformarlas. En definitiva, como señala Taylor, una actitud moral que reconoce nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana y que, por lo mismo, nos exige una disposición nueva y distinta para abrirnos a un tipo de estudio cultural comparativo que “fusiones nuestros horizontes comprensivos y valorativos” (Gadamer, 2017)<sup>3</sup>.

La interpretación de que la identidad se constituye en el diálogo abierto y no por un guion social predefinido, puede permitir, mediante una política del reconocimiento, que nos tomemos en serio la diversidad cultural y que la promovamos en la medida en que nos demos cuenta de que la identidad de los sujetos requiere del reconocimiento de otros (Taylor, 2009, pp. 13-14). Con ello, el espacio público toma una renovada importancia al constituirse en un espacio donde no sólo se arbitran los conflictos desde una supuesta neutralidad valórica del Estado, sino que, además, se constituye en el espacio donde se construye la identidad de los sujetos. Al mismo tiempo, genera un cierto *ethos* en el cual se asume el derecho de las culturas a expresarse y a encontrar maneras de ser valoradas y respetadas por los individuos y por las otras culturas con las que convive.

La convicción de que la interpretación de la identidad y de la autenticidad, introdujo una dimensión cuestionadora de la política del reconocimiento igualitario, hoy actúa con algo parecido a su propio concepto de autenticidad, al menos en lo tocante a la denuncia de las deformaciones que causan a los demás. No basta con el establecimiento de relaciones de igualdad con los demás, sino que las personas requieren ser reconocidas en su diferencia, en aquellos aspectos identitarios que los diferencian del resto. Dentro de estos aspectos, se encuentran la pertenencia a grupos indígenas y afrodescendientes; las diferencias de género, de edad, entre otras; condiciones que dejan de ser comprendidas como obstáculos para el desarrollo para ser consideradas como constitutivas del mismo.

Lograr estos desafíos no es resultado sólo de un esfuerzo personal. El reconocimiento apunta, antes que nada, a procesos sociales y colectivos cuya expresión individual es parte de la manera en la que, históricamente, se construyen y entienden las relaciones humanas y se distribuye el poder en el interior de la sociedad.

<sup>3</sup> La idea de fusión de horizontes implica integrar en la propia perspectiva la situación del otro como una forma de articular el encuentro entre culturas. Concepto tomado de Gadamer, George. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca 2006.

## 7. Conclusiones con proyecciones

En el sustento social de las instituciones políticas hay que considerar la educación, puesto que constituye un espacio en donde se ejercitan formas de poder que no debieran estar ajenas a una consideración desde la perspectiva democrática, puesto que afecta profundamente las relaciones entre los objetivos de la política y los actores del sistema escolar (Picarella & Mangone, 2020).

Pese a las limitaciones que podría evidenciar, estas concepciones de identidad, reconocimiento y de políticas de reconocimiento de las identidades, puede tener insospechadas aplicaciones en el campo educativo (Fernández Soria, 2021). Uno de esos campos son los Consejos escolares (Díaz et al., 2023) instancia que de suyo reúne identidades particulares múltiples al estar conformado por diversos estamentos y actores de la comunidad educativa. En este punto, parece indispensable recalcar el papel de la participación que puede ser explorada desde el trabajo de John Stuart Mill. La obra de Mill citada por Ruíz (Ruiz Schneider, 2012), parece aquí paradigmática, sobre todo en la medida en que en sus trabajos se liga la demanda por diversidad e individualidad con la demanda de una sociedad participativa. Pero la participación no sólo condiciona la diversidad y canaliza la pluralidad, sino que también permite una forma activa de ciudadanía (Fernández Soria, 2020).

Si según la Ley General de Educación (LGE), la comunidad educativa está integrada por alumnas, alumnos, padres, madres y apoderados, profesionales de la educación, asistentes de la educación, equipos docentes directivos y sostenedores educacionales (Díaz et al., 2023), cada uno de los cuales gozan de derechos y están sujetos a deberes que explicita la Ley (Educación, 2009), a partir de ideas matrices decantadas de estas concepciones de identidad y reconocimiento, podemos afirmar que: la cultura escolar y los individuos inmersos en ella, se desarrollan en la medida en que fortalecen su identidad. Los sujetos y las comunidades construyen su identidad en forma dinámica y dialógica en relación a otros; la identidad cultural de las escuelas y liceos, no se puede desarrollar a menos que sea valorada y respetada por la sociedad.

Si bien la instalación de la Política Pública de la participación de los distintos estamentos y actores de la comunidad escolar -operadas o ganadas desde la sociedad o de la política-, no garantizan en ningún caso una democratización de la educación o una democratización de la política, el pasar por alto a las personas, su subjetividad, sus pautas culturales, sus expectativas, saberes y sus organizaciones, se paga en frustración e inadecuación de las ideas propuestas por la misma política a las realidades y posibilidades concretas de transformación (Cenci & Sgro, 2020).

El paradigma del reconocimiento de las identidades con enfoque bioecológico e interseccional, puede resultar una clave que entrega fondo y forma analíticas y metodológicas necesarias para relevar la identidad de los distintos actores de la comunidad educativa en su especificidad, en virtud de reconocer, valorar e integrar las diferencias y, al mismo tiempo, evidenciar cuál es el rol de la comunidad educativa en los procesos democráticos al interior de la escuela (Arbulú et al., 2013). Así, se le brinda la posibilidad, tanto en lo individual como en el ámbito institucional, de realizar su identidad, y auto-realizarse en el ejercicio de los proyectos de vida de quienes forman parte de ella (Sen, 1990).

## 8. Referencias

Arbulú, M., Espinoza, C., González, C., Gutiérrez, C., & Yáñez, R. (2013). Consejos Escolares en Chile: ¿Espacios para la conducción de la política educativa en la Escuela? *Revista nuestraAmérica*, 1(1), 123-144. <https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/415>

Barros, S. (2021). Identidades políticas y reconocimiento. En F. Lizarraga (Ed.), *Mérito, reconocimiento y castigo* (pp. 14). Publifadecs. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales Universidad Nacional del Comahue.

- Bronfenbrenner, U. (1987). *La Ecología del Desarrollo Humano* [Libro]. Paidós Ibérica. <https://bibliotecadigital.mineduc.cl/handle/20.500.12365/18032?show=full>
- Ccahuanihancco Arque, C. (2021). De sujetos históricos, memoria y elites indígenas andinas. *Revista de Investigaciones Interculturales*, 1 (2), 79-88. <https://doi.org/10.54405/rii.1.2.29>
- Cenci, A. V., & Sgro, M. (2020). Educación, Democracia y Justicia Social: Miradas desde América Latina. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 9 (2), 7-10.
- Cortijo Pardo, J. (2023). Identidad. La demanda de dignidad y las políticas del reconocimiento. *Sociología Histórica*, 12(1), 293-301. <https://doi.org/10.6018/sh.578591>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Darder, A. (2022). Reflexiones sobre la democracia cultural y la escolarización. *Aula de Encuentro*, 39-89. <https://doi.org/10.17561/ae.vextra1.7334>
- Díaz, C., Bilbao, C., Flores, M., & Sánchez, N. (2023). Conformación y funcionamiento del Consejo Escolar. Síntesis de normativa vigente para sostenedores, equipos directivos y comunidades educativas. <https://convivenciaparaciudadania.mineduc.cl/participacion>
- Díaz, C., Bilbao, C., Flores, M., & Sánchez, N. (2023). Integrantes del Consejo Escolar según modalidad y nivel de enseñanza Documento complementario para la Conformación y funcionamiento del Consejo Escolar.
- Durán, N., & Jiménez, M. d. P. (2009). *Cuerpo, sujeto e identidad*. UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación. Plaza y Valdés. <https://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/cuerpo-sujeto-e-identidad>
- Educación, M. d. (2009). Ley 20370: Establece la Ley General de Educación. 32. <http://bcn.cl/2f73j>
- Expósito Molina, C. (2013). ¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España. *Investigaciones Feministas*, 3 (0), 203-222. [https://doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2012.v3.41146](https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2012.v3.41146)
- Faúndez, A., & Weinstein, M. (2013). *Ampliando la Mirada: La integración de los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos* (PNUD, Ed.). <http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/556>
- Fernández Soria, J. M. (2020). Identidad cultural y derecho a la educación. *Contextos Educativos. Revista de Educación* (26), 23-39. <https://doi.org/10.18172/con.4445>
- Fernández Soria, J. M. (2021). Identidad cultural y derecho a la educación. *Contextos educativos: revista de educación*.
- Gadamer, G. (2017). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. <https://www.sigueme.es/libros/verdad-y-metodo-i.html>
- García de la Huerta, M. (2010). *Identidades culturales y reclamos de minorías*. Universitaria.
- García, F. (2001). Modelo ecológico/modelo integral de intervención en atención temprana. *XI Reunión interdisciplinaria sobre poblaciones de alto riesgo de deficiencias*. Madrid: Universidad de Murcia, 1-12.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- James, W. (1891). *The Principles of Psychology*. By William James, Professor of Psychology in Harvard University. Two Vols. American Science Series. New York: Henry Holt and Co. 1890. London: Macmillan and Co. 1890. *Journal of Mental Science*, 37 (158), 428-434. <https://doi.org/10.1192/bjp.37.158.428>

- Kaufmann, S. (2011). Multiculturalidad y ética del reconocimiento. *Persona y Sociedad*, 25 (1), 75-87. <https://doi.org/10.53689/pys.v25i1.206>
- Kyrillos, G. (2024). Interseccionalidade proposta de um mapa teórico provisório. *Estudos Feministas*, 32 (2), 1-13. <https://www.jstor.org/stable/48778565>
- Larraín, J. (2008). El concepto de identidad. *Revista FAMECOS*, 10 (21), 30-42. <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2003.21.3211>
- Liebel, M. (2022). Contrarrestar el adultocentrismo. Sobre niñez, participación política y justicia intergeneracional. *Ultima década*, 30 (58), 4-36. <https://doi.org/10.4067/s0718-22362022000100004>
- Maddux, W. W., Lu, J. G., Affinito, S. J., & Galinsky, A. D. (2021). Multicultural experiences: A systematic review and new theoretical framework. *Academy of Management Annals*, 15 (2), 345-376.
- Martins, M. E. (2021). *Sentir el mundo* Universidad Nacional de La Plata].
- Mead, G. (2015). *Mind, Self, and Society*. @UChicagoPress. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/M/bo20099389.html>
- Menna, R. (2024). Relativismo cultural y diversidad cultural en un mundo global. Dos conceptos controversiales In M. M. Reca & R. Menna (Eds.), *Transitando la Teoría Antropológica. Apuntes desde el aula* (pp. 114). Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP). <https://doi.org/10.35537/10915/165127>
- Mezzadra, S. (2021). Intersectionality, Identity, and the Riddle of Class. *Papeles del CEIC*, 3. <https://doi.org/10.1387/pceic.22759>
- Nash, J. C. (2020). *Re-Thinking Intersectionality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003001201-15>
- Picarella, L., & Mangone, E. (2020). Europa y América Latina: educación a la democracia para una nueva ciudadanía. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* (93), 153-178.
- Rebolledo, J., & Galaz, C. (2022). *Interseccionalidad: aspectos conceptuales y recomendaciones para las políticas públicas*. PRODEMU (Chile). Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. <https://doi.org/10.34720/hsk5-xy02>
- Ruiz Schneider, C. (2012). La república, el estado y el mercado en educación. *Revista de Filosofía*, 68 (0), pp. 11-28. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/25358>
- Sen, A. (1990). Development as capability expansion. *The community development reader*, 41, 58.
- Simmel, G. (2015). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Fondo de Cultura Económica (FCE). <https://www.fondodeculturaeconomica.com/Ficha/9786071626455/F>
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de cultura económica.
- Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. In N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades* (pp. 51). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Viveros, M. (2023). *Interseccionalidad: giro decolonial y comunitario* (L. Sablich, Ed.) . TNI Transnational Institute. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/248817>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Yazzo Zambrano, M. A. (2020). Sistematización de la construcción comunitaria de política pública de discapacidad en Tenjo.



# Volver a la persona: ser familiar y doméstico. Una reflexión a la luz del pensamiento de Rafael Alvira (1942-2024)

## Return to the person: a familial and domestic being. A reflection in light of the thought of Rafael Alvira (1942-2024)

Rafael Hurtado-Domínguez; Zacarías Dieck



**Rafael Hurtado-Domínguez**

Universidad Panamericana

México

<https://orcid.org/0000-0001-7879-4558>

[rhurtado@up.edu.mx](mailto:rhurtado@up.edu.mx)



**Zacarías Dieck**

Soporte Dinámico Industrial S.A. de C.V.

México

[zdieck@sdindustrial.com.mx](mailto:zdieck@sdindustrial.com.mx)

Recibido: 12 - 11 - 2024

Aceptado: 20 - 01 - 2025

Publicado en línea: 17 - 03 - 2025

### Cómo citar este texto

Hurtado-Domínguez, R., & Dieck, Z. (2025). Volver a la persona: ser familiar y doméstico. Una reflexión a la luz del pensamiento de Rafael Alvira (1942-2024). *Conocimiento y Acción*, 2025, 3310. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3310>

### Resumen

El presente artículo analiza las dimensiones familiar y doméstica de la persona humana a la luz del pensamiento de Rafael Alvira (1942-2024) y la Doctrina Social de la Iglesia. Se destaca el concepto de familia como base y “alma” de toda sociedad, así como su papel fundamental en la configuración de la cultura empresarial. Se aboga por que las empresas prioricen la dignidad humana, integrando el trabajo con el bienestar familiar, promoviendo entornos que favorezcan el desarrollo personal y profesional, y contribuyan al bien común. Esta visión redefine el trabajo como un medio para alcanzar prosperidad espiritual y material.

**Palabras clave:** Familia; Hogar; Florecimiento humano; Humanismo empresarial; Bien común; Identidad.



## Abstract

This paper examines the familial and domestic dimensions of the human person through Rafael Alvira's (1942-2024) philosophy and the Social Doctrine of the Church. It highlights the family as the foundation of society and its role in shaping corporate culture. The study advocates for businesses to prioritize human dignity by integrating work with familial well-being, promoting environments that support personal and professional growth while advancing the common good. This approach redefines work as a means to achieve spiritual and material prosperity.

*Keywords:* Family; Home; Human flourishing; Business humanism; Common good; Identity.

## 1. Introducción

La familia es el “alma” de toda sociedad de los seres humanos (Alvira y Hurtado-Domínguez, 2023) y, como tal, desempeña un papel fundamental en la configuración de los valores y las estructuras que definen a las empresas y su impacto en la sociedad. Pero también la familia no solo es el núcleo básico de la convivencia humana, sino también el “lugar al que se vuelve”, donde se encuentra el arraigo y sentido personal (Alvira, 2000). En el presente escrito se explorará la dimensión familiar y doméstica del ser humano a la luz del pensamiento del filósofo español Rafael Alvira (1942-2024), quien dedicó gran parte de su vida académica a desarrollar un camino que permitiera a las empresas generar un ambiente y un espíritu más humano, que beneficiara principalmente a sus colaboradores, a sus familias y a la sociedad en general. Esto, con el objetivo de desarrollar criterios de decisión a nivel gerencial en la empresa, a fin de que ésta genere una nueva “racionalidad” que permita a todos sus colaboradores un mayor florecimiento personal y profesional, sin renunciar a su esencia como empresa de “negocios”.

Rafael Alvira Domínguez nació el 24 de octubre de 1942 en Madrid, España. Se licenció en Filosofía e Historia por la Universidad de Navarra. Se doctoró en la Universidad Complutense de Madrid y la Lateranense de Roma. Obtuvo la Cátedra de Historia de la Filosofía por la Universidad de La Laguna. Impartió clases en distintas universidades del mundo, aunque fue la Universidad de Navarra su principal centro de actividad académica. En 1986, fue uno de los miembros fundadores del Instituto Empresa y Humanismo, del que fue su primer director y luego vicepresidente hasta su fallecimiento, el 4 de febrero de 2024 en Madrid. Fue Doctor Honoris Causa por la Universidad Panamericana de México y por la Universidad de Montevideo de Uruguay. Fue autor de más de 18 libros científicos –de su autoría, en coautoría o como editor–, de más de 400 artículos especializados y director de 80 tesis doctorales. Su pensamiento sigue siendo una referencia esencial para repensar la empresa desde una perspectiva humanista, en la que la dignidad de la persona y la familia ocupan un lugar central. El corpus alviriano giró en torno a diversos intereses académicos y áreas del saber filosófico, teórico y práctico, en particular el hogar y la vida familiar, la sociedad civil, el humanismo empresarial, la universidad y sus retos contemporáneos, la religión y la política, entre otros.

En ese tenor, también se hará referencia explícita a las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia, particularmente a aquellos puntos en los que se exalta la importancia contemporánea de generar un nuevo diálogo entre la persona, la familia y la empresa. Para ello, se parte de la necesidad contemporánea que vive el ser humano en su constante búsqueda por saber quién es, por encontrar su identidad personal. Esto permitirá delinear estrategias concretas para transformar la cultura organizacional y promover un entorno laboral más acorde con la dignidad humana. Como veremos, la toma de decisiones que ofrece el mundo corporativo parece alejarse de este ideario, a lo que el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI) y el pensamiento alviriano hacen referencia de modo explícito. Es decir, cómo el concepto de persona que entiende la empresa informa el modo en que dicha empresa se desenvuelve en su quehacer habitual.

El texto se divide en cuatro partes: en las dos primeras se analiza el concepto de persona humana desde la óptica de sus innegables dimensiones familiar y doméstica. La primera hace alusión directa al fenómeno emergente que es la familia a nivel social y cultural, mientras que la segunda se encuadra en la necesidad básica de toda familia por “habitar” un espacio, vital e identitario, en el que se desarrolla su propia historiografía. Posteriormente, en las partes tres y cuatro se analizan los conceptos de paternidad y maternidad y su debido protagonismo en la educación de la prole en relación con el concepto del trabajo, diálogo que pone de manifiesto la necesidad de su correcto entendimiento frente al mundo corporativo y empresarial. Así, el recorrido planteado ofrece un enfoque integral que articula familia, trabajo y empresa en una dinámica de mutuo enriquecimiento. Al final, se mostrará el reto cultural que toda empresa ha de enfrentar si lo que busca es seguir desarrollando nuevos modos de “construir” empresa, a través de la exaltación del florecimiento humano, propio de la dignidad que otorga a la persona humana su condición de criatura, hijo de Dios.

## 2. La persona humana: ser familiar

El ser humano es un ser paradójico que busca saber quién es, o mejor dicho, ha de tomar plena conciencia de su propia condición de ser persona (Alvira, 1992). Ahora bien, si es verdad que la actividad más propia del ser humano es, en efecto, “saber” (nos dice la sabiduría clásica), abrirse al mundo circundante, recordemos que “aprender a saber” es una actividad que no se da de modo automático o en solitario. La presencia del “otro” es imprescindible –tanto objetos como personas, los “qués” y los “quiénes”– si lo que se busca es saber más sobre “todo”, sobre “todos” y sobre “uno mismo”. En concreto, para Rafael Alvira, son tres los aspectos fundamentales del saber que nos permiten interactuar con nuestro entorno inmediato y distante: el diálogo, la interdisciplinariedad y la apertura a la práctica:

Desde Galileo, la ciencia ha comprendido el gran valor del método experimental. El experimento es un diálogo con la naturaleza, y la naturaleza una unidad en la diversidad. Dialogar con la naturaleza permite conocerla mejor, y, por eso, “apropiarse” –en el mejor sentido– de ella. Vivirla: praxis. Por eso, las llamadas ciencias de la naturaleza se ejercitan por sus mejores representantes en forma dialogada, interdisciplinar y con apertura a la práctica (Alvira, 1992, p. 33).

En el fondo, esto quiere decir que el ansia de saber más apunta a nuestro deseo de “ser” más, lo cual no es posible realizar en solitario o bien tomando en cuenta la propia “individualidad” de modo exclusivo o único. Es imposible siquiera abrir los caminos rumbo a la propia interioridad si no se considera como primordial aquella idea filosófica que ha dejado de tener fuerza en la cultura occidental, particularmente en los últimos años: “el ser humano es absoluto y total” (Alvira, 1992, p. 42). Es decir, el ser humano es “absoluto” en cuanto que, teniendo una cierta y bien fundamentada dependencia de la “relación”, su vida no se agota en la acumulación de logros pasajeros, o bien en la identificación sistemática de necesidades, tanto básicas como complejas. Por el contrario, ser persona humana implica “salir de uno mismo”, “trascenderse” y encontrarse con el “otro” en un estado de total apertura y servicio. Como señala Alvira, “el diálogo y la interdisciplinariedad son esenciales para cualquier forma de relación humana, ya que nos permiten descubrirnos como seres en constante apertura hacia el otro” (Alvira, 1992). Es aquí donde aparece la verdadera dignidad de la persona humana: relacionarse con el otro para saber servirlo en cuanto otro, lo cual es paradójico, pues soy digno reconociendo la dignidad del otro, dialogando con el otro.

Pero también recordemos que el ser humano está llamado a ser “total”, es decir, tiene frente a su sensibilidad la totalidad de la realidad, desde lo más teórico hasta lo más práctico. En esto consiste el drama humano: aspirar a ser más desde la propia pequeñez. ¿Cómo se puede saber más? ¿Cómo se puede ser más? ¿Cómo se puede llegar a más? Entre otras cosas, es evidente que para hacer “real” mi totalidad es necesaria la ayuda de Dios en primer lugar, y en segundo, la ayuda de los demás de modo sincrónico. Pero los “demás” no existen en abstracto, sino en lo concreto: en las relaciones que

perviven en mi entorno inmediato. En efecto, los “demás” me complementan, y la experiencia nos dice que una familia desarrollada, una comunidad, o bien una sociedad de más grande alcance, son más “humanas” en la medida en que hay claridad suficiente sobre la necesidad compartida de sus integrantes para el crecimiento. A esto el mismo profesor Alvira llama “sociedad civil”. Sin entrar a más detalles al respecto, por ahora es importante señalar que la civilidad de toda relación humana parte del diálogo, del intercambio, no solo de ideas, información o bienes materiales, sino de la propia vida. Es aquí donde la importancia de la familia comienza a cobrar su peso específico.

En efecto, es evidente que el ser humano –varón y mujer, posible padre y posible madre de familia– necesita ser educado para ser persona humana de modo cabal, pues la humanidad se adquiere pero no de modo automático sino progresivo. En contraste, tendemos con frecuencia a buscar la vida fácil, el camino corto, evitar a toda costa el esfuerzo. Sin embargo, ser “educado” en sentido estricto implica haber adquirido de modo suficiente hábitos buenos que tiendan a la excelencia, a la vida lograda –la eudaimonia clásica–, comenzando por la virtud de la prudencia (Alvira, 2006b, p. 83).

Ahora bien, hablar del concepto de educación en el mundo de los seres humanos no es cosa fácil. Nunca lo ha sido, e incluso se puede afirmar que es la actividad más compleja que nuestra cultura ha desarrollado. Como afirma Juan Luis Lorda: “La palabra ‘educación’ quiere decir etimológicamente ‘sacar fuera’; y expresa bien lo que sucede” (Lorda, 2009, p. 11). La vida interior del ser humano es infinitamente superior en complejidad a la exterior, o mejor dicho, a la vida material. Somos seres “paradójicos”, pues somos más grandes por dentro que por fuera –en palabras de G. K. Chesterton. De allí la relevancia de poner en el corazón del hombre, en su adecuada modelación, todo aquello que le hace florecer.

Pero además de paradójico, el ser humano es un ser “dramático”, pues para llegar a “ser” persona humana de verdad, en sentido pleno, ha de enfrentar con valentía la disyuntiva que plantea la vida libre. Frente a nuestra sensibilidad, el mundo se presenta con unos ciertos “grados de libertad” que reclaman superar la unilateralidad, a saber, la toma de decisiones de modo individual sin considerar al que está enfrente. ¿Cómo superar este defecto? Alvira contesta: tomándose en serio la sociedad.

Toda educación es política y toda política es educación [...] El resultado de toda educación es un cambio en el comportamiento y, puesto que el ser humano es social o político, ese cambio repercute siempre en la vida social, directa o indirectamente, positiva o negativamente. (Alvira, 2006b, p. 81).

En efecto, es evidente que nuestra condición de ser personas humanas nos enfrenta a la infinitud de la realidad, tanto física como metafísica. Culturalmente hablando, dicha infinitud –la mencionada “totalidad”– ha sido identificada con el Ser de Dios. Por ello, se puede afirmar que ser persona humana implica de modo radical saberse necesitado de Dios y de los demás –como ya se ha mencionado– pues de nada me sirve alcanzar la excelencia si no sé reconocer la propia indigencia. Al mismo tiempo, es relevante saber reconocer en el “otro” que, aunque también es indigente, su posible excelencia me enriquece. Por ello, hemos de reconocer que buscar al “otro”, saberse acompañado de su indigencia –que bien encausada se torna en “riqueza”– implica poner en juego mi libertad. Como ya se ha dicho, el mundo de los seres humanos está dotado de una cierta “maleabilidad” que reclama poner en práctica mi creatividad. Ser creativo significa “atreverse” a enfrentar la contingencia, o mejor dicho, aventurarse (Alvira, 2011a, p. 25) a dominar lo desconocido, lo distante, lo lejano, con el fin de convertirlo en relacional, en doméstico, en “familiar”.

Decir “sí” a la aventura mencionada implica asumir un cierto riesgo, que mal planteado puede resultar excesivo. Esto también puede llevar a la persona que se aventura a perderse en la periferia, como nos muestra bellamente la parábola del hijo pródigo (Lc 15:11-32). Éste, llegando a tierras lejanas y desconocidas, perdió la capacidad de encontrar el camino de vuelta a su propia casa, o mejor dicho, a su propia “identidad”, simplemente se perdió en la nada. En tal caso, siempre estamos necesitados de que alguien nos retorne a ese lugar seguro que sostiene y refuerza mi identidad. Estamos hablando de

un “espacio” tanto físico como psicológico y afectivo, en el cual somos esperados de modo absoluto y permanente, a saber, el hogar familiar:

Si ella –la familia, la casa– puede ser definida como el lugar al que se vuelve, es precisamente porque allí somos aceptados de modo absoluto, y no solo a condición de algo. Pues la casa –más que por los materiales y los objetos que la configuran– está hecha del amor de los que en ella viven, y viven bien porque tienen con quien compartir su vida. (Alvira, 2000, p. 24).

Si esto es así, es desde la vida familiar doméstica que nuestra identidad queda enraizada. Solo así, el ser humano está capacitado para dar razón de su ser, de su propia vida, frente a los demás, es decir, saberse relacionar de modo correcto y adecuado con su “prójimo”. Ahora bien, saber con certeza quién soy, o dar razón de mi vida interior de modo que todos me entiendan, es una tarea difícil de realizar, como ya nos ha enseñado la sabiduría socrática. Solo a través del amor incondicional que nos han de profesar libremente nuestros progenitores, nuestros padres y nuestras madres (también nuestros maestros y profesores), es posible aspirar a decir de modo contundente “soy”. Sin embargo, por más difícil que parezca tan retadora enunciación, ésta resulta indispensable para el crecimiento integral de la persona como miembro activo de una sociedad humana. La razón es muy simple: tener claridad sobre la propia identidad es lo que nos hace verdaderamente alegres y nos permite tener paz, fórmula inefable para la felicidad, que siempre pasa a través de la relación con los demás (Alvira, 2011b, p. 45), todos hijos de alguien, familiares de alguien.

Ahora bien, el tema de la “relación”, o mejor dicho, aprender a relacionarse con los demás con vistas a desarrollar no solo proyectos sino personalidades robustas, bien “plantadas”, que busquen la trascendencia, es la base de otra actividad humana por excelencia: el habitar. En efecto, para ser persona humana de modo robusto, es necesario aprender a habitar, es decir, a “tener” o “poseer” con profundidad una pequeña parte de la realidad circundante que es mía (Alvira y Grimaldi, 1998, p. 92). Pero esto, así dicho, implica aprender a poseer según la naturaleza del objeto en cuestión, ya sea material, personal o espiritual. Habitar, en ese sentido, es aprender a dialogar con la realidad misma y hacerla florecer, para lo cual es necesario aprender a economizar o, mejor dicho, aprender a ser “doméstico”.

### 3. La persona humana: ser doméstico

Habitar es una cosa, y “economizar” –de economía: del griego οἶκος (casa) y νέμωμαι (administración)– implica aprender a entender las necesidades básicas de las personas que viven conmigo en primera instancia. ¿Qué es lo estrictamente necesario para mi bienestar? ¿Qué es lo que me hace verdaderamente florecer? ¿Hasta qué punto conviene fomentar el crecimiento en sentido amplio? La respuesta es variopinta, pero se puede partir de un concepto simple y general: lo suficiente. El crecimiento es lo propio de todo aquello que está vivo, pero su despliegue natural se da de modo progresivo y según una medida (en términos metafísicos, según la estructura interna de acto y potencia). Antaño, la medida del crecimiento necesario para tener un cierto bienestar era: casa, comida y cobijo; o, en otras palabras, lo propio, fruto de mi labor, de mi esfuerzo, de mi trabajo. Es decir, saberse “instalar” en la existencia implicaba tener lo necesario para sobrevivir y enfrentar la contingencia y la adversidad. En la actualidad, se ha elevado el nivel de “bienestar” hacia la búsqueda permanente de una mejor salud, una educación más libre y un trabajo profesional remunerado (Hurtado-Domínguez, 2014), lo cual implica una nueva dimensión de complejidades que exaltan el uso de la razón y el dominio de las emociones y los afectos.

Esta transformación en las expectativas de bienestar no solo redefine lo que consideramos “suficiente”, sino que también introduce tensiones adicionales entre el mundo material y el espiritual. La capacidad de economizar adquiere un significado más profundo cuando se relaciona con el equilibrio entre estos dos mundos, en el que la moderación y la justicia son clave para construir un entorno doméstico sostenible y armónico. Según Alvira, “la relación entre *Oikía* y *Polis* no solo define el ámbito familiar,



sino que estructura la sociedad misma desde sus raíces más profundas” (Alvira y Hurtado-Domínguez, 2023).

Dejando para después la compleja discusión sobre la naturaleza del trabajo, es importante señalar que, por su esencia, el trabajo humano es inseparable del concepto de “habitar”, pues en este encuentra su verdadero sentido: mejorar las condiciones de vida de las personas con las que habito. La felicidad, que como hemos visto se nutre de la paz, la alegría y el amor que se viven principalmente en familia, es el motor –o debería serlo– de todo trabajo humano, que no es otra cosa que aprender a poseer de modo más perfecto lo que Dios nos ha dado. Además, el trabajo en este sentido no es meramente una actividad productiva, sino también una expresión de nuestra capacidad para transformar el entorno y hacerlo más humano.

Ahora bien, aprender a “poseer” la realidad en general de modo más perfecto, es decir, respetando la naturaleza del objeto en cuestión, no se aprende a partir de una reflexión teórica rigurosa. Aprender a valorar la verdadera “riqueza” del mundo, sobre todo de lo propiamente humano, es una tarea que ha sido encomendada –como no podía ser de otra manera– a la familia. En efecto, es en la familia –término latino derivado de *famulus*, siervo, esclavo– donde se descubre que lo meramente “objetivo” pasa necesariamente por el “misterio”, es decir, pasa por aquello que sobrepasa nuestras capacidades sensoriales y cognitivas.

¿Qué se quiere decir con esto? Pues que la vida de los padres, las madres y los hijos es más que la suma de sus actividades, necesidades, expectativas, entre otras cosas. Lo que realmente se está “cuajando” en la familia es el futuro de toda la humanidad, sintetizada en cada miembro de la familia. Es de todos conocida aquella frase grandilocuente que encanta recitar a los sociólogos (como a Auguste Comte): “la familia es la célula básica de la sociedad”. Pero esta frase se puede repensar, pues la familia es mucho más que eso: es *el alma de la sociedad*, como afirma Rafael Alvira (Alvira y Hurtado-Domínguez, 2023). Sin ella, es imposible “producir” los ciudadanos necesarios –psicológicamente aptos y responsables– para que la siguiente generación llegue a “buen puerto”. La familia no solo genera individuos, sino también comunidades integradas por personas capaces de reconocer y vivir los valores que fortalecen la convivencia.

Cada hijo, en cuanto miembro de su familia, es visto como absoluto, como sujeto y objeto de un amor incondicional (Wojtyla, 2008), constituyente de la vida familiar y doméstica, que tiene como fin posibilitarnos para la vida social, en la cual aspiramos a ser “absolutos” en la medida en que fuimos “absolutos” en casa. Por ello, hablar de “casa”, de “hogar”, implica comprender que el espíritu humano puede florecer en un ambiente de paz y felicidad, en el que los constantes empeños humanos se traducen en cultura, en algo más grande que todos los emprendimientos posibles (Hurtado-Domínguez, 2014). “Solo la vida transmite vida”, como solía decir Alvira, y solo el que se siente amado puede aspirar a amar con esa misma intensidad, o al menos debería hacerlo; y si no, habrá que aprenderlo. Esta última idea debería resonar de modo contundente en la empresa, el Estado y las instituciones civiles, todas ellas conformadas por padres, madres e hijos de “alguien”:

Para construir una empresa sólida, se tiene que haber vivido en un ambiente donde uno se impregne de los conocimientos interiores –e integradores– necesarios. Como el principal instrumento educativo es el ambiente, los padres que no consiguen crear un buen ambiente en su familia no lograrán el objetivo de formarlos humanamente. Es en el ambiente familiar donde se adquiere la confianza que es el cimiento de toda sociedad; y donde se aprende, por ósmosis, cómo se deben hacer bien las cosas (Alvira, 2011b, p. 29).

En efecto, la familia y la empresa son dos entidades difíciles de separar –como veremos más adelante–, pues la empresa se nutre del trabajo de aquellos padres, madres e hijos que dan a la empresa su tiempo, su formación y sus ilusiones (Donati, 2012). En ese sentido, cuando se da un “descentramiento” de la persona con respecto de su propia familia para “instalarse” de modo excesivo en la empresa

y sus derivados, se da paso a una serie de desencantos familiares –y finalmente laborales– que afectan a la persona directamente, a su rendimiento y finalmente a la sociedad en general.

Por su parte, la empresa también ha sufrido –consciente o inconscientemente– su propio “descentramiento” con respecto a su realidad en cuanto pieza clave de las sociedades civiles y democráticas. Por naturaleza, la empresa debe poner en el centro de su quehacer el desarrollo integral de las personas, sean directivos, colaboradores o clientes por igual. Contrario a este espíritu, la empresa contemporánea ha visto a la familia como un “obstáculo” que tiende a impedir su propio crecimiento económico y financiero. Esto ha marcado una tendencia “despersonalizante”, cuyas consecuencias aún están por ser estudiadas por sus predecibles efectos negativos:

El sistema económico –y el político– imperante en Occidente desde finales del siglo XVIII no ha querido enfrentarse a la familia, pero le ha quitado progresivamente –de forma teórica, primero, y práctica después– el papel central que siempre había detentado y, aún más, la ha subordinado al sistema económico de la producción y al mercado. Las instancias políticas han apoyado esta tendencia desde el principio, al quitar todo papel sociopolítico a la familia, en beneficio de la primacía del individuo. El resultado final es una progresiva marginalización de la familia en todos los ámbitos: económico, político, cultural y de prestigio social (Alvira, 2004, p.14).

El crecimiento dinerario infinito se ha puesto por encima de toda la realidad humana, tanto espiritual como material, generando lo que se podría llamar un “vampirismo social” (Alvira, 2010), que busca nutrirse del trabajo que aporta la fuerza laboral en favor del crecimiento ilimitado de la empresa. Esto indica que la empresa contemporánea se ha empapado del espíritu capitalista en su más extrema expresión, lo cual suma a la tesis (utópica) de que el crecimiento económico dinerario, a través del trabajo remunerado y la especulación financiera, generará un bienestar general para todos, pues el incremento de la riqueza que tiende al infinito hará con el tiempo “irrelevantes” las diferencias económicas entre las diversas clases sociales.

En definitiva, para revertir esta tendencia despersonalizante, es fundamental que tanto la familia como la empresa reconozcan su interdependencia y trabajen juntas para fortalecer los lazos sociales y humanos. Solo así se podrá construir una sociedad donde el desarrollo económico sea compatible con el florecimiento humano integral.

La noción de un crecimiento futuro e ilimitado se encuentra perfectamente alineada con el novedoso “culto” contemporáneo al nuevo espíritu financiero. En esencia, las finanzas se han de identificar con la virtud de la esperanza, misma que permite al hombre hacer frente a la incertidumbre del futuro (Alvira, 2015). Sin embargo, las “finanzas reales” se distancian considerablemente de dicho espíritu y, por ende, de la esencia misma de la “economía real”, que es inseparable de la familia. Por lo tanto, lo que se ha logrado con este nuevo estilo financiero es que los miembros de la familia empleen su tiempo, libertad y racionalidad en adaptarse a este modelo financiero futurista, olvidando la realidad presente que les reclama, a título de derecho, el saber hacerse cargo del “florecimiento” de la vida de ellos mismos, de sus familias y, por ende, de toda la sociedad, de toda la humanidad, aunque no lo parezca.

Es importante destacar que este modelo financiero también ha transformado profundamente la manera en que las personas perciben el valor del tiempo y los recursos, promoviendo una cultura donde el éxito se mide por la acumulación y no por la contribución al bienestar social y comunitario. Este enfoque ha generado un desbalance en las prioridades humanas, donde las necesidades inmediatas y esenciales de la familia son desplazadas por objetivos financieros abstractos y a menudo inalcanzables.

Pero, ¿de qué estamos hablando cuando se hace alusión al concepto de “florecimiento” humano? No ha de sorprender que la gran tradición cristiana ha manifestado en repetidas ocasiones la centralidad de la familia en el florecimiento de la vida íntima de las personas y su relevancia en la construcción de la sociedad y la perpetuación de la cultura. Desde el principio –nos recordó San Juan Pablo II en su

Teología del Cuerpo– *Yahweh* miró a Adán y dijo: “No está bien que el hombre esté solo” (*Gn 2, 18*), por lo que Eva fue creada como el pináculo de la creación (von Hildebrand, 2022, p. 41) y presentada a Adán para que juntos formasen una sola *caro* (*Gn 2, 24*), expresión inefable que apunta a lo que podemos llamar la primera comunidad de personas que se aman. Pero Dios fue a más y también dijo a nuestros primeros padres: “Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y dominadla” (*Gn 1, 28*). Es decir, formen hogares habitados por familias que con el tiempo se conviertan en comunidades, sociedades complejas, naciones y continentes, a fin de que se haga realidad el gran proyecto co-creativo del mundo de los seres humanos. Este “conyugo” será posible a través del amor matrimonial entre el varón y la mujer que genera vida humana, a saber, la paternidad y la maternidad y la vida doméstica, en primer lugar (Hurtado-Domínguez, 2014).

Por tal motivo, la Iglesia Católica siempre ha puesto a la familia en el centro de sus discusiones relativas a la nueva vida social que trajo consigo la visión moderna del trabajo, el desarrollo y la prosperidad. En efecto, “la Iglesia considera la familia como la primera sociedad natural, titular de derechos propios y originarios, y la sitúa en el centro de la vida social” (CDSI, N. 211). Será desde esta perenne comunidad de amor y humanización que toda persona humana, varón y mujer, según el plan divino de amor, serán puestos uno frente al otro (Alvira, 1980), cara a Dios y a toda la humanidad. Con el tiempo, algún día les llegará el momento de su madurez, se mirarán mutuamente y podrán decidir libremente dejar a su padre y a su madre para juntos formar esa *una caro* (*Gn 2, 24*), que con el tiempo se ha de convertir en el fundamento de la vida de las personas y el arquetipo de toda vida social, política o corporativa: la familia.

Ahora bien, hablar de la relevancia de la familia en términos “macrosistémicos” es tarea fácil comparada con lo que implica mirar de modo más profundo a lo que pasa en la vida cotidiana de una familia que habita un hogar. Es relativamente sencillo referirse a la “sociedad” o a la “humanidad” en su conjunto, de modo genérico, y hacer afirmaciones revolucionarias que reten el *status quo* en las sociedades democráticas. Sin embargo, resulta sumamente retador en nuestros días hacer frente a lo más cotidiano y específico de nuestro entorno inmediato, es decir, lo personal, lo íntimo, lo entrañable, y estar dispuesto a ayudar al prójimo en lo más básico y elemental, es decir, sacar adelante su existencia de modo personal. Esto nos lleva a recordar que el primer “sujeto” de la familia es la persona, quien nunca deja de ser “hijo”: un “quién”, no un “qué” abstracto, sino el hijo de alguien, con nombre y apellido, que a su vez es procreado por los hijos de “otros hijos”.

En efecto, la familia es la cuna de la vida en la que todo ser humano, hijo de mujer, ha de nacer, crecer y finalmente partir para eventualmente volver a ella (Alvira, 2000). En el momento del nacimiento de un hijo, toda la cultura humana vuelve a ser retada, lo cual se puede describir como un gran “regalo” que hace ese matrimonio a la sociedad entera, a la humanidad en su conjunto. Este hijo, esta novedad en la creación, ocupará con el tiempo su lugar en el entramado social con vistas a trascender a éste, lo cual se antoja imposible sin el protagonismo genuino del padre y la madre de familia, principales “testimonios” de la educación y humanización del hijo, a fin de que éste aspire a “desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepitable” (CDSI, N. 212).

Es bien común pensar desde la óptica moderno-progresista que la familia, en su esencia, se contraponen diametralmente a los fines auténticos de la sociedad del futuro. Esto se debe, quizás, a que siendo la familia el alma de la sociedad, su principio vital (Alvira y Hurtado-Domínguez, 2023, p. 75), se puede ver con recelo que es “en” la familia el lugar en el que se forma la *communio personarum* (la comunidad de personas). Ésta hace referencia latente a “la relación personal entre el yo y el tú... [pero que] supera este esquema apuntando hacia una sociedad, un nosotros” (CDSI, N. 213). Un “nosotros” que se nutre del tú y el yo pero que adquiere con el tiempo un nuevo status ontológico, originario, una nueva realidad que se ve reflejada en la novedad del hijo.

El “nosotros” –la *una caro* bíblica– subsistente en la vida familiar, de suyo, está pensado por Dios para hacerse extensible al entorno inmediato y con el tiempo a toda la comunidad extensa, a la sociedad y a la cultura humanas. Esta reflexión no ha de ser tomada a la ligera por las novedades que trajo consigo la emergente sociedad democrática, la cual ha puesto al Estado en el centro de su diálogo, pero no a la familia; al individuo sujeto de derechos, pero no a la persona que se relaciona y asume responsabilidades. La Doctrina Social de la Iglesia es muy clara al momento de afirmar que la principal función del Estado es facilitar que la familia ejerza sus funciones procreativas y educativas con todos sus añadidos, en lugar de sustraerlas o ponerlas en entredicho. Es propio de toda sociedad que aspira a ser civilizada –es decir, perpetuarse en la existencia– dejar a las familias asumir con gentileza su esencia co-creadora y, en aquellos casos en los que sea necesario, que el Estado esté posibilitado para intervenir simplemente como un artífice “subsidiario” de ayuda o apoyo formal, y no como sustituto.

En este contexto, resulta urgente replantear las políticas públicas y empresariales que afectan directamente a la familia, promoviendo modelos que valoren y refuercen su papel central en la formación de personas íntegras y comunidades sanas. Una sociedad que desatiende a la familia corre el riesgo de perder su cohesión y sentido de trascendencia, dejando a las futuras generaciones sin un marco claro para desarrollar sus potencialidades humanas.

#### 4. Paternidad y maternidad: responsabilidad por la vida humana

¿De qué responsabilidades estamos hablando? ¿Hasta dónde puede el Estado ser subsidiario de la familia? Ante estas preguntas, la paternidad y la maternidad comienzan a cobrar su relevancia, sublimemente plasmada desde el siglo pasado en aquella encíclica que “cambió todo” en los años sesenta: la *Humanae Vitae* de San Pablo VI (Pablo VI, 1968). En este documento pontificio se aclaró, entre otras cosas, que la naturaleza del amor entre el varón y la mujer ha de ser unitiva y procreativa de modo inseparable: “estos dos significados del acto conyugal, el unitivo y el procreador, están inseparablemente conectados por designio de Dios” (Pablo VI, 1968, N. 12), unidad amorosa que siempre se ha de mostrar abierta a la vida (según la naturaleza de los ritmos de fertilidad de la mujer) y ávida de acoger la vida del nuevo ser que nacerá a partir de dicho amor humano, total, fiel y fecundo (Pablo VI, 1968, N. 12). Sin embargo, no hemos de olvidar que, aun siendo el amor de los padres el “cause” de la posible vida del nuevo ser, es de Dios de quien proviene toda fecundidad:

La paternidad y la maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una “semejanza” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*) (CDSI, N. 230).

De este modo, Dios ha querido en su infinita caridad y sabiduría dotar a los padres de familia con el máximo poder creativo al que todo ser humano ha de aspirar: dar vida humana, poder que parte de su dimensión biológico-material pero que se extiende hasta los confines de la vida espiritual y trascendente. Es decir, la paternidad y la maternidad no se limitan al mero acto procreativo y el hecho del nacimiento del hijo, sino que están llamados a ejercer un protagonismo, entre ellos mismos en cuanto cónyuges y frente a sus hijos, que supera las barreras del tiempo y el espacio y que se instala en la grandeza insospechada de la vida interior de la comunidad de personas, la cual radica espacialmente en el hogar familiar.

De aquí se deriva el derecho inalienable de los padres a la educación de sus hijos en sentido radical, que ha de ser considerado “como esencial, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como original y primario, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como insustituible e inalienable, y... por consiguiente, no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros” (CDSI, N. 239). Educación que no se limita a la

transmisión de conocimientos o experiencias técnicas y humanas, sino que ha de llegar principalmente a transmitir la propia Fe vivida, o mejor dicho, la vida del espíritu y de la esperanza en la vida eterna que la familia misma experimenta día con día.

Además, los padres están llamados a ser los primeros ejemplos de amor sacrificado y servicio. En un mundo que frecuentemente glorifica el individualismo y el éxito personal, el rol de los padres como modelos de abnegación se convierte en un testimonio vital. Ellos no solo proporcionan sustento material, sino también una formación espiritual y emocional que prepara a sus hijos para enfrentar los desafíos de la vida con integridad y fe. En este sentido, el hogar se erige como el primer espacio de evangelización y desarrollo humano integral.

Ahora bien, hablar de paternidad, maternidad, vida doméstica y la transmisión de la Fe a los hijos se ha convertido en un tema tabú en nuestros días, por la sencilla razón de que la sociedad liberal democrática se ha encargado –quizás de modo inconsciente– de destituir a la familia de su centralidad en la vida social, dificultando en primera instancia su autonomía como unidad de producción económica (Carlson y Hurtado-Domínguez, 2019). En efecto, la relación entre familia y economía resulta imposible de romper. Quizás se pueda debilitar un poco, pero jamás destruir del todo, pues el concepto clásico de *oikonomia* –como vimos anteriormente– tiene su origen en la vida doméstica, en el hogar, espacio vital y habitual de la familia que incluso en la actualidad sigue siendo la principal unidad de producción básica de bienestar y de vida íntima de muchos.

El hogar familiar es –como diría G.K. Chesterton– una sociedad en “pequeño”, pues es aquí en donde se comienzan a ejercer todo tipo de “trabajos” que implican bienes y servicios, transacciones contables y financieras de menor escala, inventos creativos y sus correspondientes fracasos, todos ellos en mayor o menor escala pero no por ello menos complejos e impactantes en la sensibilidad de los miembros de la familia que las vive. Es desde la vida doméstica que padres, madres e hijos se aventuran a la vida social que ofrece la “gran tribu”, siendo allí el lugar por antonomasia en el que se juegan el todo por el todo para obtener los beneficios, el “capital social y humano” (si se puede llamar así), el bienestar necesario, así como sus correspondientes beneficios y remuneraciones, para que cada miembro de la familia obtenga lo suficiente para su florecimiento:

Esta relación hunde sus raíces en la conexión que existe entre la persona y su derecho a poseer el fruto de su trabajo y atañe no solo a la persona como individuo, sino también como miembro de una familia, entendida como sociedad doméstica (CDSI, N. 249).

El papel del trabajo en este contexto no puede ser subestimado. El trabajo dignifica, no solo porque proporciona los medios para sustentar a la familia, sino porque también permite a los padres transmitir valores como la perseverancia, la responsabilidad y la cooperación. En una era marcada por la automatización y la deshumanización de muchas actividades laborales, es crucial recordar que el trabajo no es un fin en sí mismo, sino un medio para el desarrollo pleno de la persona y la comunidad.

Como veremos en el siguiente apartado, la comentada “sociedad doméstica” no puede ser edificada sin el trabajo que realizan sus integrantes. Pero estamos haciendo referencia principalmente al trabajo en su sentido humano (dimensión subjetiva), servicio de construcción de personas que aspiran a ejercer –según hemos dicho– un protagonismo excelente en la vida social y civil en el mundo de los seres humanos. En segundo lugar, es imprescindible hablar del trabajo en su sentido social, profesional y remunerado (dimensión objetiva), que da sustento a la vida material y existencial de la familia. De aquí la relevancia y necesidad imperante de las nuevas sociedades democráticas (aún se sigue trabajando en ello) por ejercer un liderazgo genuino en favor de apoyar a las familias que sufren las consecuencias devastadoras del desempleo, la desocupación, la separación, la alienación que traen consigo las emergentes y cada vez más repetidas crisis económicas que ha generado la nueva racionalidad tecnocrática, que con el tiempo no cede a sus aspiraciones utópicas que pretenden sustituir al ser humano por la “máquina”.



Por ello, es necesario subrayar que la construcción de una sociedad más humana y justa comienza en el hogar. Los padres tienen la responsabilidad de inculcar en sus hijos no solo la importancia del esfuerzo y la responsabilidad personal, sino también una visión trascendente que reconozca el valor intrínseco de cada ser humano como imagen de Dios. Esta formación integral es el mayor legado que pueden ofrecer, pues sienta las bases para una sociedad que valore la dignidad, la solidaridad y el bien común.

Esta nueva complejidad ha permitido que los especialistas desarrollen nuevos espacios de diálogo en lo que hoy se denomina la conciliación de la vida familiar y la vida profesional. Más recientemente, el mundo corporativo ha promovido el concepto de responsabilidad familiar corporativa (como lo está haciendo el *Centro de Conciliación Familia y Empresa*: <https://www.iae.edu.ar/minisitio/confye/>), con la diferencia de que este último concepto pone el énfasis en el protagonismo de la empresa al recordar que sus colaboradores tienen una vida más allá del mundo corporativo: tienen familia. Este reconocimiento representa un paso significativo hacia la construcción de un entorno laboral más humano y equitativo. En ambos casos, y resumiendo un poco la complejidad del tema, parece ser que el “meollo” del asunto gira en torno a lo que la Doctrina Social de la Iglesia señaló como la necesidad de llegar a un acuerdo generalizado en el cual se ponga sobre la mesa la importancia de ofrecer a los colaboradores un proyecto de vida más robusto, más complejo, que considere el largo plazo de modo más integral y esperanzador. Estamos hablando de lo que la sabiduría del Papa León XIII denominó en su magna encíclica –la *Rerum Novarum*– el salario familiar suficiente, pero que lamentablemente aún no ha calado del todo en las instituciones contemporáneas:

Salario suficiente que permita mantener y vivir dignamente a la familia. Este salario debe permitir un cierto ahorro que favorezca la adquisición de alguna forma de propiedad, como garantía de libertad. El derecho a la propiedad se encuentra estrechamente ligado a la existencia de la familia, que se protege de las necesidades gracias también al ahorro y a la creación de una propiedad familiar. Diversas pueden ser las formas de llevar a efecto el salario familiar. Contribuyen a determinarlo algunas medidas sociales importantes, como los subsidios familiares y otras prestaciones por las personas a cargo, así como la remuneración del trabajo en el hogar de uno de los padres (CDSI, N. 250).

Sin propiedad, alimento y cobijo –sin hogar– la familia doméstica queda expuesta a las intemperancias de la sociedad genérica y sus afanes “líquidos”, no estables, pero paradójicamente permanentes. Tanto padres como madres e hijos de familia han sido víctimas de este nuevo estilo que –en palabras de Rafael Alvira– está a punto de acabar con la sociedad occidental:

Habitar es poseer y lo que se posee se cultiva. El cultivo es un trabajo. Dentro de la igualdad esencial del hombre y la mujer, el hombre tiene una mayor inclinación a los trabajos ministeriales: pone ladrillos, acarrea los materiales, pone en marcha los procesos, está en el principio. La mujer tiene más inclinación que el hombre al cuidado, que es lo terminal. Es la que principalmente mantiene y transmite la cultura. Por eso la mimetización que la mujer ha hecho del hombre en nuestros días, su masculinización, está a punto de arruinar la cultura occidental. Me parece que nuestro principal problema no está en las bombas atómicas, en el paro o en la droga. A mi juicio, lo más grave que nos sucede es la progresiva desaparición de lo específicamente femenino, en una situación que se caracteriza –como toda modernidad– por el predominio del poder, es decir, del elemento masculino, que es principal (Alvira, 2001, p. 20).

Sin embargo, este problema no es solo una cuestión de roles de género, sino también de un equilibrio perdido en la percepción y valoración de lo humano. El feminismo, en sus diversas corrientes pero de modo inequívoco (Gress, 2023), ha pretendido favorecer de manera parcial a cierto grupo sociológico femenino que busca igualdad de derechos y oportunidades para todas las mujeres, pero a menudo ignora o relega la imagen de la madre ama de casa. Este enraizamiento en la vida familiar doméstica, donde hasta hace relativamente poco tiempo se ejercían principalmente las labores de cuidado y educación al servicio de la vida y la comunidad, merece ser revalorizado como un pilar esencial de la sociedad.

No es novedad afirmar que las labores domésticas tienen un lugar menor y mal remunerado en el mercado laboral de bienes y servicios, sobre todo si éstas son ejercidas por la misma “ama de casa”, madre de sus propios hijos, esposa de su esposo. Por ello, San Juan Pablo II hizo en su momento un llamado a toda la sociedad a repensar este modo de entender la vida doméstica, sobre todo en su Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (Juan Pablo II, 1981; Hurtado, 2019), sabiduría de gran actualidad que se resume en el número 251 del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia: “Al mismo tiempo, es necesario que se eliminen todos los obstáculos que impiden a los esposos ejercer libremente su responsabilidad procreativa y, en especial, los que impiden a la mujer desarrollar plenamente sus funciones maternas.”

Esta valiente enunciación ha de ocupar un lugar relevante en los estudios relativos a la ética del cuidado, la feminidad, la maternidad, pero sobre todo en la emergente sensibilidad que exalta la importancia que tiene el hogar familiar en la vida de las personas. La razón es simple: un hogar verdadero puede ser considerado la construcción humana por excelencia, el máximo parámetro de promoción social y cultural por su esencia, a saber, cuidar y proteger a sus miembros de la contingencia, de las intemperancias del mundo de los seres humanos. En este contexto, la labor de las madres y padres en la creación de un ambiente amoroso y seguro se convierte en la base para formar individuos que contribuyan positivamente a la sociedad. Esta idea fue llevada a otro nivel por la filósofa belga-americana Alice Von-Hildebrand (1923-2022+) en su obra *El Privilegio de ser Mujer*:

La maravilla del nacimiento de un hijo radica en que, si bien no ha recibido más que una semilla viva de talla tan microscópica que es invisible para el ojo humano, después de nueve meses entrega al esposo un ser humano, con un alma inmortal hecha a imagen y semejanza de Dios. El momento de la concepción tiene lugar horas después del abrazo conyugal, pero cuando el espermatozoide fecunda el óvulo podemos asumir (aunque tal cosa nunca ha sido enseñanza formal de la Iglesia) que en ese preciso instante Dios creó el alma del bebé, un alma totalmente nueva que, por ser inmaterial, los seres humanos son incapaces de producir. Por tanto, Dios «toca» el cuerpo de la mujer cuando coloca esta alma nueva en el templo de su vientre. Este es otro increíble privilegio que el Creador regaló a las mujeres. Durante el embarazo, tiene el extraordinario privilegio de tener dos almas en su cuerpo (Von-Hildebrand, 2022, p. 84).

Reconocer y exaltar este privilegio inherente a la mujer no significa negar los avances sociales y laborales que muchas han logrado, sino integrar estas dimensiones en un proyecto social más amplio que valore la complementariedad entre lo masculino y lo femenino, entre lo doméstico y lo profesional, entre el hogar y el mundo. Esta visión puede contribuir no solo a una mejor comprensión de la familia, sino también a una renovación cultural que equilibre las demandas del presente con la esperanza del futuro.

Se puede afirmar que una insospechada sabiduría se puede derivar de esta enunciación: “el hogar es una extensión del vientre materno” (Von-Hildebrand, 2022, p. 133). No tanto porque se pueda justificar con argumentos abstractos, estadísticas o estudios clínicos, sino porque ya es motivo de discusión científica en varios círculos académicos (como los planteados por *The Home Renaissance Foundation* en Londres: <https://homerenaissancefoundation.org/>), en los que algunos han revisado el tema con tal claridad que coinciden en que toda mujer sabe “hacer hogar”, a donde quiera que vaya y en donde quiera “instalarse”. Ante esta posibilidad, recordemos que el hogar es el hogar, y la sociedad, la sociedad; es decir, se distinguen, pero no son lo mismo por el tipo de relaciones que entrañan.

Para muchos, la sociedad necesita humanizarse a través del “genio de la mujer”, entre ellos el mismo San Juan Pablo II. Este “genio”, entendido como la capacidad innata de la mujer para cultivar relaciones humanas profundas, resulta indispensable para transformar los espacios laborales y sociales en entornos más inclusivos y acogedores. ¿Quién se opondría a que el mundo civil y corporativo sea mucho más amable, menos hostil, más familiar? ¿Cómo podría estar alguien en desacuerdo con tan necesario ideal? En principio nadie; sin embargo, las cosas no se hacen solas ni a partir de cálculos

frívolos. ¿Cuál puede ser el principal reto a vencer frente a este ambicioso escenario? Para muchos, lo primero que tiene que pasar es que el varón emprenda su camino de vuelta al hogar.

En el discurso habitual, se dice que el padre de familia ha de procurar asumir “corresponsablemente” su justa parte en las funciones domésticas, hasta el momento asumidas totalmente por la mujer, mientras que esta debe reclamar su lugar legítimo en la sociedad en general. Esta transformación implica mucho más que un simple intercambio de roles; requiere un cambio cultural profundo que valore equitativamente el trabajo doméstico y profesional. Con el tiempo, bajo este esquema que promueve la conciliación entre la vida laboral y familiar, los hijos aprenderán a hacer lo mismo, tanto en su hogar actual como en la sociedad, el colegio, la universidad y, posiblemente, en sus futuros hogares. Este aprendizaje intergeneracional tiene el potencial de generar una nueva cultura “familiarmente responsable” nunca antes vista, donde los valores de responsabilidad, cuidado y respeto mutuo sean el eje central.

En efecto, se ha llegado a afirmar que la promoción de una nueva sociedad más “femenina” y un nuevo hogar más “masculino” es hacia donde irremediablemente nos está llevando la cultura postmoderna (Castilla-de-Cortázar, 1996). Sin embargo, este cambio cultural también enfrenta retos significativos. Todo padre de familia que decida estar de “vuelta” en el hogar tendrá que darse a la tarea de reflexionar con profundidad sobre el modo en que su presencia ha calado de verdad en la vida de sus seres amados, o mejor dicho: entender cómo se ha instalado en el hogar. Este proceso de reflexión no es algo que se pueda realizar en solitario; necesita de un diálogo continuo y entrañable con su pareja. Este diálogo, cargado de amor y apertura, permite al varón comprender cómo contribuir de manera efectiva al bienestar del hogar y fortalecer las relaciones familiares.

Ya lo afirma la sabiduría bíblica aludida: “el varón dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y juntos se convertirán en una sola carne: *una caro*” (Gn 2:24). Esta unión, sin embargo, no solo se limita al aspecto físico o emocional, sino que también abarca la construcción de un hogar donde ambos cónyuges compartan una visión común de su proyecto de vida. Juntos, formarán un espacio en el que la vida de sus hijos y de ellos mismos en cuanto cónyuges se convierta en la promesa sublime de un nuevo universo. Este hogar no es solo un refugio físico, sino también un entorno donde se cultivan las virtudes, se transmite la fe y se genera una comunidad de amor que trasciende generaciones.

Lograr esta transformación requiere que las familias y la sociedad reconozcan mutuamente su importancia y trabajen juntas para promover valores que fortalezcan tanto el hogar como los espacios sociales. Solo así podremos aspirar a una verdadera renovación cultural que abrace la riqueza de la complementariedad entre géneros y valore la contribución única de cada persona al bien común.

## 5. El trabajo humano: El protagonismo de la empresa

Ahora bien, volviendo al tema del trabajo humano –fundamental en la discusión anterior relativa a la mujer–, la Doctrina Social de la Iglesia lo aborda desde dos dimensiones, ya sugeridas: la objetiva y la subjetiva (N. 270). El sentido “objetivo” hace alusión a todos los procesos técnicos y operativos que permiten al hombre “dominar” la tierra (como nos dice el Génesis), y el sentido “subjetivo” apunta hacia la vida íntima del hombre, a sus “resortes” interiores, a su sentido vocacional y existencial. También se puede afirmar que la dimensión objetiva hace referencia al resultado final que deviene del trabajo en cuestión, ya sea “tangible” o “intangible”, mediante la transformación de bienes concretos, servicios o recursos. Por su parte, la dimensión subjetiva apunta hacia la “transformación” que experimenta quien trabaja mientras trabaja. Se está haciendo referencia a los efectos “intrínsecos” del trabajo en sí, como, por ejemplo, el aprendizaje adquirido al momento de la operación; el forjamiento del carácter e identidad del trabajador, la cual deviene en un cierto prestigio frente a la sociedad; la ampliación de miras trascendentes como resultado de la experiencia que abre nuevos y futuros horizontes, entre otros.

Es evidente que esta distinción revela la supremacía de la dimensión *subjetiva* sobre la *objetiva*, o al menos revela la importancia de la subordinación de la segunda hacia la primera. Si pudiéramos hacer una agrupación de todas las actividades del hombre que pretenden “dominar” la tierra, a saber, el sentido objetivo del trabajo, indudablemente la empresa de negocios ocuparía los primeros lugares, mientras que el hogar familiar encabezaría la lista de actividades que enfatizan el sentido subjetivo del quehacer humano. Como ya se ha dicho antes, el binomio trabajo-familia supone una relación metafísica. Es decir, la familia da sentido trascendente al trabajo y el trabajo asegura la supervivencia de la familia. El mundo corporativo, que ha ido creciendo en sus ambiciones progresistas, se beneficiaría enormemente de esta sabiduría. Sin hogar, sin el sentido del “cuidado”, el trabajo se desdibuja, pues para que cada “colaborador” –todos padres o madres de familia, en acto o en potencia– llegue puntual a su destino, sano y motivado, listo para trabajar, se requiere que todo ese mundo de partida y de soporte material, corporal y psicológico, esté perfectamente armonizado:

Familia y trabajo, tan estrechamente interdependientes en la experiencia de la gran mayoría de las personas, requieren una consideración más conforme a la realidad, una atención que las abarque conjuntamente, sin las limitaciones de una concepción privatista de la familia y economicista del trabajo. Es necesario para ello que las empresas, las organizaciones profesionales, los sindicatos y el Estado se hagan promotores de políticas laborales que no perjudiquen, sino favorezcan el núcleo familiar desde el punto de vista ocupacional. La vida familiar y el trabajo, en efecto, se condicionan recíprocamente de diversas maneras. Los largos desplazamientos diarios al y del puesto de trabajo, el doble trabajo, la fatiga física y psicológica limitan el tiempo dedicado a la vida familiar (CDSI, N. 294).

Pero el hogar y la familia no son solo la fuente de ese soporte indispensable, sino que son, a la vez, el sentido o finalidad profunda de quien trabaja, como ya se ha mencionado. A final de cuentas, se trabaja para facilitar y expresar el amor hacia las personas a quienes se ama, en el sentido más profundamente humano del término, quienes no están en la oficina ni en la fábrica, sino en nuestro hogar familiar. Sin la noción de cuidado en la vida personal del colaborador, del trabajador, éste se muestra incapaz de cumplir con los mínimos indispensables en lo relativo a la formalidad, la puntualidad o la sana motivación para realizar un trabajo “bien hecho”. También, la falta de cuidado y atención del colaborador lo hace vulnerable frente a los emergentes avatares de la sociedad contemporánea en lo material, lo psicológico y lo afectivo.

En efecto, el hogar familiar, la vida de los cónyuges y el bienestar de la prole son *de facto* la base de dicha noción de cuidado y atención que todo ser humano aspira a vivir y perpetuar en la existencia, pues éstas también dan sentido y finalidad a la vida de quien trabaja. Ciertamente, se trabaja para que el resultado objetivo y subjetivo del quehacer humano exprese de modo claro el amor y el deseo de entrega de quienes trabajan y para quienes se trabaja, en un sentido existencial y radical, gozoso de una profundidad humana muy superior a la que experimentamos en el mundo corporativo:

La tragedia de cierta modernidad –igual liberal que socialista– está en haber declarado que la economía es lo primario (...) como digo, tampoco el esfuerzo, el trabajo de construcción del edificio, ni de nada, tienen sentido ni pueden dar felicidad, si no es para el único fin válido: habitar. Por eso, bajo la apariencia de una civilización del trabajo y la actividad, vivimos, en realidad, en una sociedad bastante dominada por el activismo y la pereza. O, simplemente, por la pereza, pues el activismo es una forma de ella. No hay que hacer muchas cosas, sino solo una y bien hecha: trabajar para habitar, para la casa. Para la familia, en primer lugar, y para las otras instituciones sociales también, que solo lo son en verdad, y solo estimulan el trabajo bien hecho, si podemos considerarlas –en sentido más amplio– como nuestra casa (Alvira, 2001, p. 19).

¿En qué sentido se puede afirmar que los conceptos de trabajo y familia se encuentran en conflicto? Aquí encontraremos respuestas muy diversas, pero todas ellas enmarcadas precisamente en el sentido objetivo y subjetivo del mismo: hay quienes piensan que la familia es un impedimento para el

desarrollo profesional y hay otros que afirman que el desarrollo profesional impide tener una vida familiar holgada (Hurtado-Domínguez, 2019). Este conflicto revela la necesidad urgente de reestructurar los esquemas laborales para que sean más humanos y flexibles, permitiendo un equilibrio entre los compromisos profesionales y familiares. Una vez más, vemos aquí la relevancia del ya mencionado salario familiar suficiente que promueve la Doctrina Social de la Iglesia, que “permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común” (CDSI, N. 302).

En efecto, ha de ser patrimonio de la empresa repensar su vocación como institución clave de la sociedad civil, pues su contribución en materia de bienes y servicios en favor del bien común es indiscutible. La creación de la riqueza y su correcta distribución, que hacen posible la vida de las familias a través del desarrollo de más y mejores prestaciones y atención especializada a sus colaboradores, convierten a la empresa en el factor clave para alcanzar el bienestar deseable de toda sociedad democrática. Es necesario también que las empresas adopten un enfoque personalista, reconociendo que cada colaborador es un ser humano integral con responsabilidades y necesidades que trascienden el espacio laboral:

El objetivo de la empresa se debe llevar a cabo en términos y con criterios económicos, pero sin descuidar los valores auténticos que permiten el desarrollo concreto de la persona y de la sociedad. En esta visión personalista y comunitaria, “la empresa no puede considerarse únicamente como una ‘sociedad de capitales’; es, al mismo tiempo, una ‘sociedad de personas’, en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo” (CDSI, N. 344).

Este equilibrio entre los valores económicos y humanos constituye la base para construir una sociedad más justa y solidaria, donde el trabajo se convierta en un medio para el florecimiento integral de las personas y no solo en un fin productivo. Las empresas, al asumir su rol como agentes de cambio social, pueden transformar las condiciones laborales y fomentar una cultura que priorice el bienestar familiar como un pilar fundamental del desarrollo humano y económico.

## 6. Conclusión

En el presente escrito se han desarrollado algunos apuntes introductorios sobre la dimensión familiar y doméstica de la persona humana, a la luz del pensamiento del filósofo español Rafael Alvira (1942-2024), en diálogo con las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia. Este enfoque ha permitido resaltar la centralidad del hogar como “el lugar al que se vuelve”, el espacio esencial para el arraigo de la identidad personal y la formación de las virtudes necesarias para el florecimiento integral del ser humano.

Sin lugar a dudas, dicho diálogo puede ser sumamente fructífero si lo que se pretende es desarrollar nuevos lineamientos en favor de la familia que impacten la racionalidad empresarial de nuestros tiempos. En efecto, resulta innovador argumentar que la empresa nunca ha sido un fin en sí misma, sino que está llamada a ser un medio para el desarrollo del bien común. Este planteamiento invita a replantear las prioridades de la organización empresarial desde una perspectiva humanista que valore a la persona en su totalidad, incluyendo sus dimensiones familiar y doméstica.

Comenzar un diálogo que procure un mejor entendimiento del concepto de “persona humana” en relación con la vocación de la empresa como “medio” para alcanzar un fin superior –a saber, el bien común– puede ser atrevido pero a la vez necesario y visionario. Este enfoque es particularmente relevante en un contexto donde el trabajo humano, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva, debe integrarse a la vida cotidiana del colaborador para que éste se reconozca no solo como trabajador, sino como habitante pleno de su hogar y protagonista en el cuidado de su familia y comunidad.



El objetivo es claro: lograr que los colaboradores de toda empresa se redescubran a sí mismos como auténticos “habitantes” de sus propios hogares, protagonistas del cuidado de sus seres queridos, y promotores de la felicidad de su entorno inmediato comunitario. Esto se logrará, como sostiene la Doctrina Social de la Iglesia, el día que las empresas vuelvan su atención hacia la persona, tomando medidas eficaces que minimicen los efectos negativos de una comprensión equivocada del trabajo humano y establezcan criterios de acción que exalten y promuevan sus efectos positivos en la vida de los colaboradores, quienes son padres o madres de familia, en acto o en potencia, pero siempre hijos de una familia.

A final de cuentas, lo que ha de interesar tanto a la empresa como al colaborador (padre y madres en acto o en potencia) es el desarrollo integral de la persona humana, la riqueza de la vida familiar doméstica y el sentido del trabajo bien hecho que genere prosperidad a todos, de cara a Dios y de cara al mundo de los seres humanos. La empresa, por ende, debe redescubrirse como un espacio dedicado a “hacer negocios”, pero también para que sus colaboradores se sientan “como en casa” (Alvira, 2001). Esta afirmación subraya la importancia de impregnar las prácticas empresariales con un espíritu familiar que promueva tanto el bienestar individual como el bien común. Este equilibrio debe reflejarse en la promoción de un ambiente laboral que favorezca no solo la productividad, sino también el bienestar integral de cada colaborador. En palabras de Rafael Alvira:

Como ya se ha apuntado, toda “sociedad” –ya sea empresa, universidad, club o cualquier tipo de organización– es tanto mejor cuanto más puedan sus miembros sentirse “como en casa” cuando se encuentran en ella. Es por el contrario un error “de bulto”, ampliamente difundido desde la segunda mitad del siglo XX, querer entender la casa –el hogar–, y la escuela –los diversos centros de educación y enseñanza–, con categorías empresariales o político-democráticas. Se puede, en todo caso, aplicar los mejores métodos empresariales impregnándolos de un espíritu familiar de fondo (Alvira y Hurtado-Domínguez, 2023, pp. 81-82).

## 7. Referencias

- Alvira, R. (1980). ¿Persona o individuo? Consideraciones sobre la radicalidad familiar del hombre. En A. Sarmiento, E., Tejero, T., López, & J. M., Zumaquero (eds.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (pp. 459-464). EUNSA. <https://hdl.handle.net/10171/3575>
- Alvira, R. (1992). ¿Qué es el humanismo empresarial. En A. Llano, R., Alvira, T. Calleja, M. Bastons, C. Martínez-Esteruelas (Eds.). *El humanismo en la empresa* (pp. 32-47). Rialp.
- Alvira, R. (2000). *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*. EUNSA.
- Alvira, R. (2001). *Filosofía de la vida cotidiana*. Rialp.
- Alvira, R. (2004). La empresa en la sociedad. En R. Alvira (Coord.), *Empresa y sociedad civil*, Fundación Iberdrola.
- Alvira, R. (2006a). *El proyecto “Empresa y Humanismo”*. Pronunciado en los 50 años de la Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona.
- Alvira, R. (2006b). Educación política. En C. Naval, & M. Herrero (Eds.), *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática* (pp. 81-89), Encuentro.
- Alvira, R. (2010). La vocación empresarial. En *Futuro de la empresa: trabajo, ética, innovación. XV Jornada de Estudio para Empresarios de la Comunidad Valenciana* (pp. 51-54).
- Alvira, R. (2011a). Responsabilidad social y humanismo empresarial: Libertad, bien común, familia y confianza. En *Gobierno empresarial. La responsabilidad política del alto directivo en la sociedad* (pp. 15-34). ESE Business School, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.

- Alvira, R. (2011b). Bien común y sentido común en un mundo multicultural. En M. I. Zorroza, & A. L. González (Eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en Homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*. EUNSA. <https://civilitas-europa.blogspot.com/2011/04/bien-comun-y-sentido-comun-en-un-mundo.html>
- Alvira, R. (2015). El empresario ante el presunto final de la crisis. *Nuevas Tendencias*, 94, 14-18. <https://hdl.handle.net/10171/39110>
- Alvira, R., & Grimaldi, N. (1988). Ética y empresa. *Intus-Legere*, 1, 85-107.
- Alvira, R., & Hurtado-Domínguez, R. (2023). *Oikía y Polis. La familia, raíz y alma de toda sociedad*. EUNSA.
- Castilla-de-Cortázar, B. (1996). *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*. Rialp-ICF.
- Carlson, A. C., & Hurtado-Domínguez, R. (2019). Familia, hogar y libertad. Reflexiones sobre la familia natural y la economía doméstica. *The Chesterton Review*, 8(1), 79-95. <https://doi.org/10.5840/chesterton-espanol2018/20198111>
- Donati, P. (2012). *Famiglia: risorsa della società*. Il Mulino.
- Gress, C. (2023). *The end of woman: How smashing the patriarchy has destroyed us*. Regnery.
- Hurtado-Domínguez, R. (2014). *Reflexiones sobre el trabajo en el hogar y la vida familiar*. EUNSA.
- Hurtado-Domínguez, R. (2019). El trabajo doméstico: de la Rerum Novarum a la Amoris Laetitia. *Metafísica y Persona*, 22, 61-81. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2019.v0i22.5366>
- Juan Pablo II (1981). *Familiaris Consortio*.
- Lorda, J. L. (2009). *Humanismo: los bienes invisibles*. Rialp.
- Pablo VI (1968). *Humanae Vitae*.
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz” (2015). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana.
- Von-Hildebrand, A. (2022). *El privilegio de ser mujer*. EUNSA.
- Wojtyla, K. (2008). *Amor y responsabilidad*. Palabra.

# Entrevista a la Dra. Virginia Aspe Armella

Cecilia Sabido



## Cecilia Sabido

Universidad Autónoma San Luis Potosí  
México  
<https://orcid.org/0000-0002-6028-4813>  
[cecilia.sabido@uaslp.mx](mailto:cecilia.sabido@uaslp.mx)

Recibido: 26 - 05 - 2025

Publicado en línea: 20 - 06 - 2025

## Cómo citar este texto

Sabido-Sánchez, C. (2025). Entrevista a la Dra. Virginia Aspe Armella. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3486. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3486>

Llegué a la biblioteca unos minutos antes. El cubículo que buscaba tiene un acceso un tanto laberíntico, propio de la historia de la construcción que la alberga. Cuando llegué al lugar, la Dra. Aspe<sup>1</sup> estaba trabajando. Escribía rápido, con esa letra clara y amplia que conozco bien. Decidí esperar a que se cumpliera la hora exacta para no interrumpirla. Uno reconoce cuando la mente avanza y es un crimen interrumpir ese proceso. Cuando llegó la hora me asomé nuevamente y vi que estaba hablando por teléfono, pero quise hacerle saber que ya estaba ahí y ya me atreví a tocar la puerta. Pronto terminó su conversación y me hizo pasar.

Tiene una mesa ligera y mientras me saludaba, despejó el espacio para que pudiéramos trabajar las dos. Ese gesto generoso que invita a colaborar, a construir juntas. Le mostré la grabadora que traje para el encuentro y que nos permitiría dialogar con libertad (pese a lo que diga Walter Benjamin). Hay algo intransferible en el encuentro, compuesto por el respeto y la cercanía.



Virginia Aspe Armella

1 Universidad Panamericana y UNAM



Después de los saludos y la obligada puesta al día, comenzamos la entrevista.

Ceci Sabido (CS) — Como sabes, esta es una invitación del doctor Claudio Calabrese para la revista Conocimiento y Acción de la UP de Aguascalientes. Y lo que él me transmitió es el deseo de empezar una serie en la que se pudiera conocer y transmitir la trayectoria intelectual de los grandes formadores de nuestro contexto filosófico y humanista. Me parece que hay, y coincido con él, algunos profesores investigadores que no solo son investigadores, sino que también han sido formadores y, en ese sentido, formadores de escuela. Somos probablemente deudores de otras inspiraciones, sin duda, pero el transmitir esta inspiración es también una tarea que queremos reconocer.

Virginia Aspe (VA) — Sin duda.

CS Primero te pediría que me contaras sobre tu formación personal y profesional, dónde estudiaste y cuáles fueron las condiciones, sobre todo de tu estudio, y en particular –por lo que recuerdo que me has contado– las condiciones de tu estudio, no solo de licenciatura, sino también tu doctorado, que igual no fue tan fácil como ahora lo contamos, ¿no es así?

VA Primero quiero agradecer al doctor Calabrese esta iniciativa, que además se me hace magnífica, porque no tenemos memoria de toda esta trayectoria en la Panamericana. Esto es algo mucho más importante de lo que parece. Tenemos memoria, apenas se está haciendo, apenas ahora hay conciencia de tener memoria (y no tiene nada de malo, somos una universidad joven), pero esta iniciativa es una muestra importantísima de cómo abordarlo.

Mira, yo vengo de una familia –como tú conoces–, muy humanista, abocada a la cultura, nunca fue nadie filósofo antes. Era una familia de abogados por el lado Aspe y por el lado Armella, una familia donde la historia de México era algo crucial, (como en la tuya). Tuve una educación conservadora del colegio de las monjas de la Asunción –en las Águilas, en San Ángel. Te sorprendería la cantidad de filósofas que han salido de ahí: Paulette Dieterlen estudió allá, Corina Iturbe, la de filosofía política de la UNAM, y muchas otras que no menciono.

Además, mis papás nos mandaban dos años a estudiar a Inglaterra. Suena glamoroso, pero para nada. Te decían «adiós» en el aeropuerto y te volvían a ver en dos años. Esa era la formación, que consistía en aprender a estudiar ahí. Posteriormente, regresé a México y ya no me adapté en la escuela de monjitas; por eso acabé yendo a un colegio de «corridas», el Loyola del Pedregal, donde había puro «de chile y de manteca», y fue en donde yo me sentí ya muy aceptada. Fue el primer Colegio de Ciencias y Humanidades privado de México. Yo soy de esa generación. Y me tocaron profesores de la UNAM, como la doctora Patricia Cao Romero, una filósofa –fue algo inaudito lo que me tocó a mí, el experimento de los Colegios de Ciencias y Humanidades– ¡imagínate! mi primera materia no fue ni lógica ni ética, fue filosofía de la historia, ¡y leía a Collingwood!

Yo había pensado que quería estudiar química, porque lo que me interesaba ver era ver cómo están hechas las cosas, Ceci. Y entonces me di cuenta de que lo que yo quería era la filosofía, porque trata de eso: de cómo están hechas las cosas, pero no en un sentido material. Y entonces, ahí consolidé mi vocación filosófica. Mi primer impulso fue: me voy a inscribir a la UNAM, cosa que hice; empecé a ir a la UNAM. Iba a algunas conferencias del Aula Magna con unos amigos «alternativos» que estaban en esa prepa Loyola. Y en eso una amiga me buscó. Tenía un hermano que había salido de la UNAM y estaba abriendo algo como un instituto. No entendí nada. Por cariño a mi amiga tapatía, le dije que sí lo vería, pero pensando «no me voy a ningún instituto, la UNAM es para mí», y resultó que su hermano era el padre Francisco Ugarte, hoy sacerdote –en ese momento era un chavo guapísimo que estudió en la UNAM, impartía existencialismo. Y yo le dije –no, no, no, no, yo no me voy a ningún instituto, porque para mí la clave es la diversidad. Me dijo, –bueno, si quieres diversidad vete a la UNAM, ahí estudié yo. Si quieres estudiar en serio, vente acá.

Y me picó la cresta. En mi casa, el estudio era el valor más importante –y la cultura– por encima del dinero, por encima de todo. Era lo que apantallaba a mis papás, que eran gentes cultas y ese era su criterio de elección con sus amistades. Y dije «esto suena muy bueno». Me dijo (el P. Ugarte)—vente, no te cobro, vente a oír dos diplomados. Y oí a Carlos Llano y a Paulino Quevedo y dije «de aquí soy». ¿Y qué crees? Aquí sigo sentadita. Estaba sacando la cuenta. Llevo en esta universidad dando clases 42 años, más la carrera, 46. La UP, Ceci, es mi casa y mi familia. Entonces, esa es la trayectoria que me pediste.

Ahora, intelectualmente, creo que soy la segunda generación de la Facultad de Filosofía, no sé si tercera. El director era en ese momento Francisco Ugarte, –ahora es monseñor, fíjate cómo cambia la vida—. Me tocaron profesores extraordinarios y destaca el que más, para no empezar a dar una cantidad de nombres, Jorge Morán –el doctor Jorge Morán y Castellanos– que era una gente atípica, porque tuve gente fuera de serie como Carlos Llano y no sé, Lucero García Alonso, tantos extraordinarios, el doctor Carlos Kramski, Raúl Núñez, etc., pero nada como Jorge Morán, que es la persona que a mí me formó. Y me formó diciendo: –Virginia, nos vamos a juntar todos los lunes y vamos a leer la *Metafísica* de Aristóteles.

Yo (estaba) recién salida de la carrera y teniendo a mis hijos, porque me casé a la mitad de la carrera y tengo cuatro hijos, (ya tengo 15 nietos, Ceci...). Estaba teniendo hijos, con cero lana, cero apoyo, mi mamá trabajaba y entonces estaba rebasada. Cuando acabé la carrera, el doctor Morán me dijo: –usted viene los lunes en la tarde y en hora y media leemos la *Metafísica*. Es muy sencillo, no hay que hacer temario: un capítulo, un libro; la primer sesión y así nos seguimos.

Eso es lo que a mí me estructuró, haber leído la *Metafísica* de esa manera. Es lo que yo recomiendo para que formáramos a alguien en la filosofía, porque es como el piano: empiezas por la técnica, el solfeo y qué mejor –como decía Alejandro Llano–, que te metas en un clásico. Y decía que había seis: Platón, Aristóteles, san Agustín y Tomás de Aquino, ahí van cuatro. Y luego decía Kant, Hegel, (me parece que Hegel se lo brincó) y Heidegger. Pero irte a los grandes y, ya puestos, transitar hacia todos los niveles, según tus intereses.

Como sabes, yo empecé con Aristóteles. ¿Por qué Aristóteles? Porque yo venía de un lugar de monjitas, clerical, y yo quería argumentos racionales; Platón me parecía más similar a aquello. Hoy admiro profundamente a Platón por otras razones, pero Aristóteles es un pragmático, el hijo de una partera, hijo de un médico, un hombre de la periferia, era meteco, justo era lo que a mí me atraía.

Entonces me metí ahí y marcó mi vida para siempre. Realmente Aristóteles es quien me ha cambiado la vida para siempre y se lo debo al doctor Jorge Morán. Y ya con el tiempo, para que la UP tuviera autonomía académica, decidieron tener un claustro de doctores. Nos becaron para el doctorado en Navarra, me parece que fuimos seis u ocho profesores, entre ellos estaban Héctor Lerma, Carlos Kramsky, yo y algunos otros que nos fuimos a un semestre a Navarra y la universidad, a cambio, financió que vinieran los profesores acá para poder tener el cuerpo académico doctoral.

¡Fíjate qué fortuna haber estado yo entre esos, porque si no, no lo hubiera hecho con mis hijos! Y finalmente tomé la oportunidad. Tenía que ir un semestre, lo cual, teniendo hijos, estaba «en chino», ya habían nacido los cuatro, pero estaba imposible. Y en eso le cuento al doctor Morán que mi marido renunciaba a Banamex. Fuimos a comer porque me dijo que quería comer con nosotros. Y le dijo a mi marido: –¿Oye, Eduardo, por qué no te vas seis meses con Virginia? Pon un impasse. ¡Pero yo tenía hijos! Y Morán siguió: –unos mesecitos, que te puedas ir para que ella crezca en esto. Y así llegué a Navarra.

Mi mamá, cuando se enteró, me retiró el habla y me dijo: –Esta escuela, que dices que lo primero es la familia, es una falsedad, te está separando de ella; qué incongruencia de cosa cristiana. Me



paré llorando y mi suegra que estaba ahí, me dijo: —Yo me voy a tu casa, Chula. Mi suegra era viuda. Así, dejé a los niños con ella un semestre y me largué de luna de miel con mi marido. Ahora pienso: ¿y si les hubiera dado apendicitis, anginas? No, fui una incauta... ¡bueno!

Fui seis meses, me tardé cuatro años entre los cursos doctorales y mi tesis, y realicé el trabajo que para mí, como para ti, (somos atípicas, tú y yo), era el core de Aristóteles, que era el razonamiento técnico, práctico y productor. O sea, tú y yo dominamos la ética, la técnica, la poética y todo lo que tenga que ver con razonamiento práctico. Fue nuestra formación clásica en la lógica, en el ámbito metafísico, en el que sea. Así fue.

Entonces me doctoré, para mi sorpresa, con *cum laude*. Y regresé a México devastada intelectualmente. Y nunca me di cuenta, estaba yo en la euforia. El peso intelectual me vino después, cuando era director ya Luis Guerrero, muy joven, que se doctoró al día siguiente que yo en Navarra (hicimos juntos la pachanga). Tardé muchos años en que se me «volviera a colocar» la mente filosófica, pero valió la pena.

Empecé a dar clases de Estética, pero luego me pedían de Lógica, o de Filosofía de la Ciencia, y daba el Teeteto de Platón y cosas así, porque la formación clásica te da para mucho, ¿no? Y después de muchos años, ya como 10 años de que me doctoré, o más, me acuerdo haberle comentado a Rocío Mier y Terán que ya la Poética había dado de sí para mí, y me dijo: —te fascina México, explora por ahí.

Entonces me fui a ver a Ricardo Salles (esto sí me encantaría que quedara como testimonio). Salles era ya importantísimo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en Antigua. Me fui a verlo porque a veces me invitaba a dar alguna cosa; pero yo era consciente de que no tenía dominio del griego. (Domino unos 40 términos, su declinación, su sentido más profundo filosófico, *techne*, *mimesis*, *poiesis*, *telos*, todo lo que es *synolon*, *ergon* etcétera, y hasta ahí llegué). Y le digo: —te vengo a ver por esto, te quiero hacer una pregunta: No sé si transitar hacia filosofía en México, que siempre he visto muchos argumentos aristotélicos en cualquier cosa que lea, o pues meterme ya de lleno al griego.

Me dijo —Ah, caray, caray. Como que no sé, (pero entonces no éramos tan, tan brothers). Déjame pensar. Pasaron tres meses y yo pensé que ya no me iba a decir nada. Pero finalmente me dijo: —«Jálate» para México. Eso se lo debo a Ricardo Salles, y aquí sigo. Entré por el tema de Aristóteles en la Nueva España, adquirí la cátedra de Filosofía en México. Aquí no se cacareó mucho, pero para mí es el logro en mi facultad, porque ya es una de las líneas de investigación de esta universidad: México. No creo que haya muchas líneas de investigación tan claras en toda la universidad. Entonces para mí, mi gran logro es algo que alinea mi «misión UP», mi formación cristiana y mi meta personal.

El otro día me mandaron un mail para que les hablara sobre mi trayectoria por los años que llevo en la universidad: ¿Diga usted qué es lo que más le ha dado su tiempo en la universidad por todos estos años? y les puse: «me pagan por hacer lo que me gusta y hago lo que me divierte, que es ver a la juventud. Punto». Esa fue mi respuesta y no hice mayor cosa.

Entonces, como puedes ver, sí soy muy feliz. Y eso me llevó a poder encontrar mi nivel, pero mi nivel humano, personal, científico, filosófico, de vocación, teológica y personal. O sea, es inaudita la suerte que tengo de que se «alinearon los astros». Ahora que, voy a cumplir 72 años en noviembre, para que la gente sepa que los astros se alinean si trabajas durante 45 años. Antes no. Es decir, realmente la película completa la ves hasta entonces.

El doctor Leonardo Polo, de Navarra, decía que la madurez intelectual empezaba a los 60 años. Yo lo vi como loco en aquel entonces —yo era una chava de veintitantos. ¡Cómo me he acordado de la razón que tiene esa frase! La madurez filosófica es muy tardía.

Los criterios intelectuales contemporáneos de «cuántos journals y cuántos no se qué» y tienes unos «gallitos chavos» que hacen eso, qué maravilla, pero esa persona no está en el nivel de la sabiduría todavía. Aquí puedes ver que la sabiduría es como los vinos: los tienes que dejar reposar. Tienes años de oscuridad porque es cuando estudias y piensas y no produces nada y tienes dos años de producción porque no puedes no cerrar las cosas. Eso, por ejemplo, es lo que le pasaba al buen doctor Morán: no cerraba y no concretaba. Sí tienes que llegar, porque la filosofía tiene que tener un resultado, no hay la menor duda. Y además, porque es luz y hay que transmitirla. Eso es la cátedra. Es decir, hay una responsabilidad, incluso de tipo moral, en la academia. Pero más allá de eso, tienes que pasar 10 años –como hiciste tú después del doctorado– de oscuridad. Yo tengo alumnas ahora que ya están acabando el doctorado y nadie sabe que existen. Yo les digo: «verás la luz después, no comas ansias, sigue pensando y dialógalo con gente y ve calladita a los congresos y tal vez parece que no eres nadie, porque eso es lo que te va a dar la grandeza después».

Entonces me especialicé en el siglo XVI, paulatinamente (mi querencia siempre fue sor Juana, como tú, por nuestro interés poético) y pasé al XVII, que es el criollismo. Al XVIII, porque encontré la maravilla de los jesuitas y después la vida de la cátedra –porque esto sí se debió a la cátedra– me llevó a estudiar a Mora, al Nigromante, y a todos estos autores a los que jamás hubiera entrado, en el siglo XIX. Y después, por tener que darlos, a los autores de los siglos XX y XXI.

He llegado hasta aquí y he encontrado una veta que es la otra que hoy me caracteriza, Ceci –además de la Ilustración Novohispana, porque sí hubo una filosofía propia, diferenciada– el otro ámbito que he encontrado y que ya habían advertido personajes como Enrique Dussel (que tanto fue su tema con la filosofía de la liberación que se ha eclipsado lo más robusto de su pensamiento), que es quien se dedicó a estudiar en cursos de posgrado los *Concilios Mexicanos* y, las obras más importantes, fundacionales como las de Las Casas; realmente, en Dussel y algunos otros como después en el marxista Bolívar Echeverría, me he encontrado unas verdaderas joyas... es decir, algunos otros ya lo habían visto pero no lo habían explicitado: eso prueba que sí hay un hilo conductor de filosofía que es particular en México y que llega hasta el siglo XXI y estoy fascinada viendo la trayectoria de la filosofía mexicana, que es donde yo estoy. Creo que me explayé mucho –se disculpa la Dra. Aspe.

CS Al contrario, diste respuesta a muchas de las preguntas que ya tenía preparadas. (¡Además me emociona ver que estamos cerca en algunos temas, como el de los Concilios Mexicanos!) Si me permites, te voy a hacer igual algunas preguntas para enfocarla. Empiezo por aquí: ¿Quiénes consideras que han sido tus grandes maestros y también tus grandes colegas?

VA Sí, tengo que ampliar esa respuesta, Ceci, porque mi gran maestro fue Jorge Morán y Castellanos. Yo soy hechura de él. Lo “anarquista” que tengo viene de él, porque ni pasaba lista ni le importaba nada, y lo único que quería era que pensáramos. Otros profesores que son hechura de sus maestros por ejemplo: Héctor Zagal, de Alejandro Llano; Rocio Mier y Terán, de Carlos Llano. Veo a Jorge Morán y lo veo como mi profesor: él es el protagonista principal.

Sin embargo, en mi segunda etapa está Carmen, Carmen Rovira Gaspar. Digo, yo ya era adulta y nunca me dio clase, pero en todos los seminarios «Cai» (como la llamaban cariñosamente) fue invitada a ellos. Siempre colaboró generosamente conmigo. Nunca pidió un peso a cambio. Era toda una *magister* y ese ejemplo tengo yo de ella: estaba para los alumnos, estaba al servicio de los alumnos y del saber.

A Carmen Rovira la conocí por Carmen Trueba. Cuando ella presentó su tesis doctoral en la UAM, Horacio Cerruti le dijo: busca a Virginia Aspe, porque ella también ha escrito sobre la *Poética* de Aristóteles. Me escribió un mail, nos juntamos e hicimos una amistad intelectual entrañable para hablar de filosofía. Aprendí mucho de Carmen Trueba, viajamos a congresos... en fin. Murió sien-

do mucho más joven que yo, por un problema de salud. (A mí se me han ido todas mis gentes más cercanas. Ahora, Laura Corso...) —Se lamenta.

Entonces, cuando Carmen Trueba me oyó hablar de México, me dijo: tienes que buscar a Carmen Rovira. Y gracias a ella, le pedí que me leyera mi libro —el primero que tengo sobre pensamiento filosófico mexicano—, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*.

CS Es un gran texto.

VA Sí, es el libro que más me gusta, quizás. Me parece, además, de una intuición relevante. Porque ahora sé el triple y me digo ¿a qué horas me atreví a decir tantas barbaridades? Realmente es un libro que respeto, como hay otros que ni quisiera ver.

Con Carmen Rovira empecé a meter proyectos Conacyt de Ciencia Básica. Sesionábamos cada 15 días y eso lo sigo haciendo. Todo eso se lo debo a Carmen Rovira. Y el uso de las fuentes directas. Que parece una obviedad, pero en estos temas nadie lo hace. Como que está muy perdida esa disciplina. En fin, yo creo que Carmen Rovira es una profesora, una influencia definitiva. Es difícil de rastrear en mí, porque pensamos diferente, escribimos diferente y no fui su discípula directa y sin embargo, es la otra influencia determinante. Yo creo que te mencionaría a ellos dos.

Ahora bien, Navarra fue la universidad que me permitió dar el paso en grande y tengo deuda con todos esos profesores. Si me apuras a decir a quién le debo más, te diré que el doctor Leonardo Polo, aunque tampoco tenía nada que ver en filosofía con él. Me acuerdo que me decía furioso: «oiga, pero usted habla de Aristóteles como si estuviera paseándose por su casa». Pero de él aprendí mucho.

Y de gente ajena, que ni siquiera sabe que me marcó, en Navarra está el doctor don Modesto Berciano —creo que se ocupaba de Heidegger, era de la Universidad de Oviedo— fue mi sinodal. Él me citó aparte y me hizo aprender a redactar y aprender a desarrollar los temas y me dedicó un tiempo. Le mandaba mis escritos y a ese personaje le debo enormemente por su generosidad. Pero en realidad, los que me marcaron ya te los dije.

CS ¿Y me puedes mencionar a algunos de tus colegas?

VA De mis colegas, Rocío Mier y Terán —que somos «el agua y el aceite de diferentes»— aprendí cosas que yo no tenía, porque ella fue formada por el fundador, que es Carlos Llano y yo, ya te digo que por un anarquista del sureste, entonces aprendí de ella la institucionalidad, es decir, lo serio que es formar parte del gobierno de esta universidad; las políticas públicas de la UP como gobierno me las tomo en serio y eso se lo debo a Rocío Mier y Terán. Y por lo mismo, si mi director de facultad me pide algo, me lo tomo en serio. Y esa cosa de gobierno, que no es para nada donde yo he estado ni me interesa, esa sí no la comprometo. Tengo esa estructura que yo no traía; la aprendí de ella. Y también le aprendí una frase que siempre repito: ella me decía que «la filosofía se puede hacer de muchas maneras» y ahí sentí que sí tenía un espacio y lo agradezco, porque cuando entré en la Poética, la clase de estética era vista como la clase de dibujo, nadie la tomaba en serio y todo el mundo la despreciaba, querían estar en metafísica y lógica y otros derroteros. Eso me dio mucho espacio a mí.

Pero los colegas que realmente me impulsaron y fueron mi palanca filosófica fueron José Alberto Ross y María Elena García-Pelaez. A ellos dos no puedo dejar de mencionarlos. La palanca es de José Alberto Ross. Él me revisó mi SNII, me dijo cómo llegar a ser nivel III, él revisa mis cosas con una prudencia infinita; es el único colega que me habla de “usted”, y es el que me checa y me dice «no, no, no, así no». Él es la persona que me ha impulsado en forma y fondo. Eso sí lo quiero mencionar, porque esto ya es del ámbito filosófico.

Si bien, la influencia de José Alberto Ross es mucho más fuerte, quiero destacar a María Elena también porque es absolutamente distinta a mí, y sin embargo, es la que entendió que ésta era una línea de la universidad y que éste era un espacio importante. Pero no sé cómo lo entendió, yo creo que se echó un clavado al vacío. Entonces le tengo una gratitud infinita, porque yo con Beto Ross he hablado de filosofía toda mi vida, desde que lo conozco. Creo que la especialidad de María Elena, a quien le tengo una deuda impresionante, fue su administración: vi un cambio de nivel muy fuerte y fue gracias a esa capacidad para abrir algo que –como te digo– implicó un salto al vacío. Sin embargo, es algo que María Elena ya tiene muy bien comprado: ya le interesa México y me acompañó al Congreso Mundial de Filosofía y expuso temas relacionados con eso. Pero hasta hoy, ve la edad que tengo y ella ya no es la directora hoy. (Dirige el Dr. Leonardo Ruiz Gómez)

No he mencionado a mis «brothers», no sé si quisiera... porque yo tengo colegas muy cercanos. El que me ha acompañado toda mi vida es Beto Ross, mi discípulo, después jefe, mentor y acompañante de siempre; y Héctor Zagal, de quien conozco a su familia, conoce a la mía, y hay una relación entrañable de colega, de filósofo y de estar todo el tiempo juntos. En mi madurez filosófica me he acercado mucho a Luis Xavier López Farjeat, Piú, él es mi compañero de batallas, hemos ido juntos en nuestros amparos CONACYT que, gracias a nuestro abogado Jaime García Priani, hemos ganado todo y más por su pericia, profesionalismo, generosidad y consejos; acabo mencionando a Eduardo Charpenel, a él me une una profunda admiración por su solidez filosófica y miras universitarias, he aprendido mucho de él. (Y termino nombrando, porque quizás no se deba poner más nombres, pues dejamos a otros fuera y no es justo: discípulos entrañables son Sandra Anchondo, Valeria López Vela, Pavel Jiménez, Luis Bazet, y Ana Paola Tiro por mencionar destacados).

CS Recuerdo que cuando nos impartías Filosofía de la Ciencia (por ahí del '95), un día nos contaste que estabas leyendo *La invención de América*, de Edmundo O'Gorman, y te brillaron los ojos de una forma especial. En ese sentido, creo que fuimos en parte testigos de ese momento en que estabas transitando de la filosofía aristotélica, le estabas dando el último rendimiento a tu tesis de doctorado y estabas buscando el nuevo camino hacia México.

Originalmente quería preguntarte (aunque en cierto modo ya me lo has respondido) cómo fuiste hilando tus temas de investigación, que van desde estética, filosofía de la mujer y de la cultura, aristotelismo, la filosofía novohispana y de ahí te has ido hacia una filosofía más contemporánea, a filosofía de la educación, a filosofía política y a los análisis filosóficos que están comprometidos con el presente. Eso es algo que yo te he admirado siempre, porque si bien has hecho una carrera rigurosa, es decir, has transitado con mucho tiempo y mucho cuidado por cada uno de estos temas en profundidad, no has dejado de acercarte a los problemas acuciantes del presente desde donde te encuentras filosóficamente, pero siempre estás respondiendo y analizando lo que está pasando en el presente como mujer filósofa. Es algo que yo te he admirado muchísimo.

VA Sólo te voy a decir algo más sobre eso: mi inflexión fue cuando Ricardo Salles me dijo jálate por ahí. Esa fue mi inflexión. –Él ni lo ha de saber–. Aquí también fue Rocío (Mier y Terán) quien me dijo: «es que sigues estudiando paralelamente». Esa es la inflexión.

El punto de partida para esa madurez me lo dio que justo en ese momento entró el tema de Conacyt. Aquí sí quiero hacer “una oda” al tan criticado Conacyt (hoy Secihti). Yo siempre digo que nos ha hecho un bien maravilloso y que no se debe de quitar, porque me estructuró; o sea, tú no puedes estar “wishiwashi”, pasando de que mi parte dura es esta, pero mi querencia es esta otra, pero entonces: «ay, sí hay que entrarle a temas de la mujer, ay, y ¿cómo ves que nos vamos a la cultura? Porque esa dispersión te la castiga Conacyt y te obliga a estructurarte.

Ahí tuve que tomar una decisión frontal por primera vez en mi vida. Y la decisión frontal fue: «¿transito hacia el otro tema y lo justifico con ellos o no?». Porque varios colegas me dijeron: «te van a hacer pomada en el SNI, apenas entraste al nivel I y estás cambiando de línea». Pero yo no sentía que era un cambio de línea por lo que acabas de expresar y el modo de argumentarlo «en un parrafito» era muy delicado, pero ahí sí fue la primera vez que me tuve que «poner las pilas» y decir a ver, esto es cosa seria, y me estoy metiendo ya para siempre en un análisis científico.

Yo había ido madurando mucho porque la tesis la hice con niños chiquitos, pero ya después se había vuelto Yo decía «¿pero a qué horas?». Nunca le dije a mi marido: «¿Trabajo?» o «¿qué opinas si trabajo?» o «quiero trabajar». La vida me llevó a una actividad como la de él, y un día volteas la cara cuando eres viuda y te mantienes de eso. Entonces sí, y eso es lo que quería decir: creo que Conacyt es una puerta para la madurez investigativa muy importante.

- CS También permite una cierta independencia ¿no? Porque no tienes tampoco que depender intelectualmente de otras muchas cosas. Conacyt te respalda porque te permite esa libertad económica también, para poder trabajar y fundamentar seriamente tu investigación.
- VA Yo digo que como en la colonia (en la colonia no había), pero en España sí había títulos nobiliarios, digo que el título nobiliario actual es ser investigador del SNII.
- CS La pregunta, o como quería terminar la pregunta, (te lo quería comentar para que quede, casi como anécdota porque de nuevo te adelantaste con la respuesta) era la siguiente: una visión positivista haría esfuerzos por entender cómo se vinculan todos estos temas, sin embargo, sé que hay una serie de hilos conductores en todos estos temas en los que has tejido una rica urdimbre. Y ya nos has explicado cómo ha sido.
- VA El clásico que yo tengo como base es Aristóteles, y desde ahí he llegado a todos estos temas. Por ejemplo: me puedes pedir temas de multiculturalismo y no dejo de acudir a la Política de Aristóteles. ¿Me entiendes? O algún tema de «tal» y voy a la Retórica. Es decir, en cierto modo ya lo pasé, pero sigue siendo mi especialidad y lo sigo viendo hasta los siglos XIX y XX. Sí, es mi especialidad y la continúo. Sin embargo, ya con la edad vas haciendo «Filosofía» y no solo «Historia de la filosofía».
- CS También como mujer has sido punta de lanza. ¿Qué ha sido para ti ser parte de la construcción de una tradición filosófica mexicana? Porque eso implica también decir que entramos (yo detrás de ti) en una coyuntura que abrió en cierto modo Carmen Rovira.
- VA Ella fue quien la abrió—aclara.
- CS (continúo) Este trabajo de hacer filosofía de nuestra propia realidad, tanto en su dimensión histórica como la dimensión concreta de nuestro país.
- VA Cien por ciento. Mira, ahí sí, esto del Seminario de Estudios Hispanoamericanos de José Gaos porque la brecha se abrió con Carmen Rovira, con Vera Yamuni y algunas otras mujeres que estaban en seminario de Gaos. Pero el tema de Cai era el de México. Porque las otras hacían otros temas. Ella fue la que abrió la brecha como, a su vez, Graciela Hierro abrió la de género. No cabe la menor duda.

Sí hay detonantes muy claves y en el caso de Cai sí. Lo que pasa es que a mí ya me tocó —y esta es una diferencia muy importante— el impulso de Conacyt. Y esta es una diferencia muy importante. Cai sí acabó entrando a Conacyt, pero no maduró en su estructura como tú y yo, porque es algo que te somete y te obliga a estructurarte. A ella la estructuró Gaos y siempre siguió con «Historia de las ideas». Dejó su tesis doctoral para educar y crecer a sus hijos, igual que a mí me pasaba, pero yo lo hice mucho más joven. Y luego ya entró a todo lo que le conocemos, que es grandioso, pero sí, ella es la detonante. Es abrir brecha. Y ese abrir brecha, yo ahí sí coincidí



contigo en que siento un peso y una responsabilidad distinta a la que ella tuvo porque ahora tienes en cuenta el poder hacer los planteamientos desde una perspectiva mucho más científica, no solo cultural o ideológica, que es maravilloso, pero ahora ya estamos echando mano, por ejemplo, de la herramienta analítica, que es algo que Carmen nunca hubiera hecho. Son exploraciones diferentes. La de ella es excepcional. La nuestra es más de «cuchillito de palo» y de taller más metódico, con más técnica. Es algo muy, muy distinto. Pero es muy difícil llevar y tú lo sabes mejor que nadie, y Luis Patiño, no se diga, el tema de México, desde esta dimensión analítica, lingüística. Aquí si quisiera añadir otra influencia en esta etapa, que es la definitiva, la “madurez” de Virginia: se trata de Carlos Pereda. Leí su libro *Razón e incertidumbre* y dije «a ver», porque yo ya estaba harta de oír: España, mala; indio, bueno. Ya Cai lo había cambiado, y Xochitl (López Molina) y toda esa generación ya lo hacía así, pero seguíamos mucho en el tema de México desde un punto de vista muy cultural. Entonces leí el texto de Carlos Pereda que aborda el problema de lo que es un argumento, pasarlo al orden, desde un punto de vista lingüístico y todo esto. Y sí creo que contribuyó a una consolidación impactante. A Carlos Pereda, yo te diría, filosóficamente es al que más le debo en términos de madurez argumental. Y todavía hoy estoy argumentando y me digo: «si me lee Pereda, me mata» y me regreso. Él es una influencia definitiva en mi modo de argumentar y todavía me falta mucho, pero me dio el camino. Por Carlos Pereda llegué a tres filósofos de la UNAM insustituibles de mi madurez filosófica: Paulette Dieterlen, Guillermo Hurtado y Fanny del Río; quizás ni lo sepan, pero ellos configuraron mi pensamiento también: Paulette por su solidez filosófica y gobierno en la AFILOMEX, amiga entrañable; Memo Hurtado, la pasión por México y el quehacer intelectual robusto, amigo leal y compañero de navegaciones; Fanny del Río, por empujarme a revisar el papel de filósofas mexicanas en la historia del país, he tenido que replantear mis temarios gracias a sus enseñanzas. Por ellos llegué a José Manuel Cuéllar, hoy amigo entrañable en academia y pensamiento mexicano. Con ellos y con Luis Bazet, quien me filtra y revisa mis textos, puedo decirte que está la Virginia presente a sus setenta años.

CS Te agradezco mucho esta explicación, porque es un punto muy importante.

VA Sí, porque el método en Carlos Pereda es el que consolida mi madurez y los filósofos que me presentó son mi presente.

CS El tema que me interesa más, por cuestiones personales, y he dejado el final como cereza del pastel, es el siguiente: tu trayectoria no ha sido ni solitaria, ni individual, y si de algo puedo dar testimonio es de tu gran capacidad como formadora de investigadores. ¿Qué te ha llevado a guiar e inspirar a tantas y tantos investigadores, y si tienes o has ido formando un método en este trabajo con nosotros –entendiendo que parte de esto son los seminarios–, pero desde tomar un tesista y guiarlo, hay algo que siempre te ha caracterizado y que me parece muy rico y que también le interesaba mucho a Claudio Calabrese cuando hablé con él y planeamos la entrevista.

Hoy yo también tengo el compromiso de formar investigadores, crear grupos y redes de investigación. Así que no solamente te pregunto de una forma objetiva cuál ha sido tu método, sino que personalmente quiero preguntarte ¿qué consejo puedes darme, como discípula y amiga, para poder seguir esta línea a la que debo tanto, porque yo también tengo ahora esa responsabilidad y quiero cumplirla.

VA ¡Claro, qué alegría! Mira, te platico, cuando me dijeron de SNI, que yo no entendí ni qué era, ni cómo se escribía, ni de qué se trataba en Conacyt –son de esas cosas que tienes que consultar en su glosario primero–. Estaba yo en la absoluta inopia, porque yo siempre me dediqué a investigar y a investigar y la verdad es lo que me fascina, pero –y es lo que hago con mis alumnos, que es investigar–, cuando empezó lo del SNI, fui a ver a Ramón Xirau, que es otro personaje que hay que mencionar, porque él es colateral. Yo lo conocí desde chica porque era íntimo de mis papás, y por otro lado, su esposa, Ana María Icaza era prima hermana de mi suegra; entonces, todo nos unió siempre con Ramón.

Él se carcajeaba de mí porque me veía desde chiquita y para él yo era la latosa en la casa. Pero sí lo fui a ver ya como filósofa y le llevé mi texto y a él le pareció muy bueno y me empezó a citar. Él recomendaba obras para el Fondo (de Cultura Económica) y me recomendó y por eso se pudo publicar mi libro *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. Tardó mucho, porque pasó muchos dictámenes y correcciones semánticas y de redacción, pero el caso es que salió muchos años después.

A Ramón, cuando entré al SNII le pregunté ¿qué consejo me puedes dar? (Yo siempre le hablé de tú, desde chiquita) Me dijo: ahí vas a entrar a consolidarte, Virginia. Esto ya no es la pasión por la filosofía. Esto te va a estructurar científicamente y vas a tener que depender. Y yo le dije «¿Y qué consejo me das?». Me dijo: «Un buen filósofo tiene diálogo y el diálogo son seminarios». Esa frase fue lapidaria en mi vida y es el primer consejo que yo doy. Nadie puede decir que sí tiene el diálogo si hace un «club de Toby» con sus colegas de Alemania y de Francia y no tiene diálogo con esta realidad. La filosofía es dialógica, es el presente y su circunstancia, es hoy México; si te sientes inferior, allá tú, pero tú la haces desde aquí y esa es tu realidad. Se lo digo todo el tiempo a los alumnos.

Entonces, el primer consejo es el de los seminarios que me dijo Xirau. El ejemplo nos los dio José Gaos y Ramón Xirau. Siempre fue con seminarios, y Carmen Rovira también, y Xochitl López así lo hace, y toda la gente que está haciendo filosofía. No puede ser una endogamia de grupitos de especialistas, porque un filósofo que no tiene a los alumnos... hombre, las obras de Aristóteles son de sus discípulos, las obras de Francisco de Vitoria son sus apuntes, las obras de fray Alonso de la Veracruz es lo que daba en clase, y no puede haber nadie que invente de otro lado. Además tienes momentos de dar la clase y momentos de investigación dura en solitario, de eso no hay la menor duda.

Ramón me dijo eso y desde entonces siempre, nada de lo que hago y tú eres testiga, es en solitario. Este pequeño paper que voy a hacer de página y media, que ahora te comenté (el que escribía cuando me asomé a verla), me lo van a leer cuatro colegas y ya se los pedí y es una hoja y media; es decir, pensar, dar clases, hacer filosofía es un momento dialógico y yo lo llamo constructivo, construir el saber conjuntamente.

Tendremos que darle siempre crédito a todos. Los que ahora a mí me leen son Beto Ross, María Elena y Leonardo, son las personas que a mí me leen, son mucho más cercanas; a lo mejor también a Luis Xavier y a Zagal; estas son las personas con las que yo veo la filosofía, las que me dicen opiniones para considerar.

Otro punto, Ceci, nunca lo entrego sin que al menos dos alumnos me lo hayan leído, eso no lo podemos dejar de hacer; he entregado cosas para rectoría y quien me ayudó fue un discípulo, y de este texto que estoy terminando, ya hablé con un alumno que me lo va a revisar.

Ramón Xirau no sólo me dio consejos técnicos: también me aconsejó algo que él hacía al igual que Alfonso Reyes, y por cierto Edmundo O'Gorman también: recibían a sus alumnos en sus casas.

CS ¡Eso ahora es casi imposible!

VA (continúa) Alfonso Reyes siempre los recibió y estaban en sus casas. Carmen Rovira siempre estuvo en ese diálogo. Yo he ido a los seminarios de Xochitl y Julieta Lizaola y se dan esas situaciones. Carlos Pereda es así. Es la tónica que yo he ido tomando. Entonces es una reunión y no es para que digas «¡ay, qué peligro, se va a confundir la amistad y la intimidad! Para nada, no pasa nada. Son mis íntimos colegas en la parte intelectual.

Ahora te digo mi método: lo aprendí de estos antecedentes que mencioné, pero tiene una factura propia. Yo lo llamo un Método circular, eso es lo primero, y se los recomendaría así fervientemente

para Aguascalientes. Es un método circular. Lo oí una vez en una pedagoga de aquí, dije: «no, cómo, eso es lo que yo hago». El profesor no es alguien que está arriba y que pasa mensajes o da la clase o imparte la investigación, para nada. Estás en el centro y estos que están alrededor valen tanto como tú y van a opinar sobre tu texto y que tengan el valor civil de decirte lo que piensan.

Así me pasó con un chica de la UNAM que tú conociste, está importante, Rocío Cisneros: usé la palabra «concordia», lo tomé de algunas cosas para Vasco de Quiroga, y me dijo en el seminario Virginia, eso no es la concordia del tiempo de tal. Y empezamos a trabajarlo y salió algo muy bueno. Entonces eso incluso en alumnos de séptimo y octavo semestre, no los dejes afuera de un proyecto. Siempre meto tesis de licenciatura o algún interesado que esté en temas de Kant, pero que quiera oír, porque la frescura de los estudiantes tiene una cosa muy buena y es que quita la ideología y el avasallamiento de lo que ya dijeron las fuentes impresionantes que existen, como Gaos. Como no lo saben, son capaces de ir en contra.

A mí me tocó un alumno que me dijo: «yo estoy viendo a Locke en este texto de (Francisco Xavier) Alegre». Y yo pensé: «no, no, no hay manera». Empezamos a ver fechas y sí, y le publicaron el texto.

Aquí el punto es la construcción circular del saber. ¿Y cómo lo logras? Espacio físico, que es lo único que necesitas, tener un lugar, de preferencia siempre el mismo, para no ir como mayate, cambiando, porque con eso sí se nos dispersan, dado que son grupos heterogéneos, no son homogéneos. Espacio siempre el mismo y el otro punto es que sea quincenal; no es como esa moda que hay ahora: nos repartimos el trabajo y nos vemos cada dos meses. Eso no es el seminario de investigación, eso es otra cosa. Eso es que cada quien se encierre y haga sus cosas. Yo no creo en eso.

Por eso es tan eficaz el último “Proyecto semilla” que tú y yo presentamos. Recientemente me escribió Luis Bazet y te voy a decir el resultado de lo que hicimos –merece decirse ahorita, con este método– no lo vas a creer lo que te voy a decir: salieron tres tesis de licenciatura en el primer proyecto y una tesis doctoral, en un año que veníamos arrastrando cosas. En la segunda transformación, dos tesis doctorales ya recibidas. Y en la tercera y cuarta, una tesis doctoral de la Universidad de Columbia en Nueva York. Es decir, ya aterrizamos en la internacionalización. Eso es un proyectito semilla de la UP. ¿Imagínate si volvemos a meter a Conacyt, Ceci? Los resultados son inimaginables para los chavos; porque gracias a Conacyt, puede ser que te toque trabajar con un alumno en San Luis que esté haciendo una tesis de licenciatura y que en un proyecto ulterior tuyo acabe ya inscrito en el doctorado o ya yéndose a Columbia, ¿me entiendes? Esas redes ya las tenemos hoy, yo no tenía ni una de esas cosas cuando empecé como joven investigadora. Yo ya mandé a dos alumnos al Teachers College, donde hay un departamento llamado Philosophy and Education.

Entonces, abriste brecha, pero de casualidad, ¿me entiendes? Se van conectando las cosas. Es un método circular, a fuerzas con un diálogo quincenal. Eso me lo dijo Carmen Rovira: tienes que reunirte cada semana o a la quincena, no lo dejes más porque no sale. Además tiene que ser corto y no hacerlo de 2 horas, eso no jala. La gente está ocupada y lo que tienes que hacer es, como la homilía del cura: que por favor ponga tres ideas claras y te lo lles para toda la semana y no desarrollar todo un tratado ¿me entiendes? Tiene que ser corto, lo puedes hacer en un una hora y quince minutos, una hora y media máximo.

Otra parte de método: puras fuentes. Y se van alternando los participantes en comentar las fuentes. Al principio te tardas, porque empiezas, como tú lo has visto muchas veces conmigo, a decidir qué temas, qué autores, vas filtrando y finalmente se hace. Lo que uno tiene que buscar es cohesión filosófica. Y me van a decir –no, eso está en el ámbito de las emociones, no, es cohesión intelectual. Y si lo haces cada quincena, sí es un auténtico seminario, así me lo dijo Ramón Xirau. Si no, es otra cosa, es para publicar libros o para otra cosa, y pueden salir cosas

muy serias, gente que se reúna sólo una vez cada dos meses, pero es otra cosa, eso no es un seminario que está conjuntando.

Se hace con pocos chavos. Tampoco es que seas muy democrático porque hay que orientar la investigación, pero sí pones tres tesis y dos interesados, por ejemplo de octavo semestre y luego invitas a alguien más y así te vas.

CS ¿Qué tanto influyen los intereses que ellos traen, es decir, yo por ejemplo, tengo alumnos que tienen intereses muy diversos al solicitarme tesis y no siempre van necesariamente con lo que yo misma estoy investigando, pero sí puedo de pronto encontrar maneras de unirlos a ellos y ponerlos a dialogar.

VA Yo sí los articulo. Y el ejemplo más peligroso que te puedo dar es Luis Bazet. Luis Bazet es un analítico puro y está en el lenguaje, en Kant. Y recientemente se graduó en maestría con la nota más alta en la Universidad de Uppsala, a 20 min de Estocolmo, Suecia. Pero a él sí lo metí porque era mi becario y porque yo sentía que era tan, tan inteligente e intelectualmente robusto pero estaba muy metido en un solo tema y veía que eso no le iba a dar madurez a la larga.

Esta metodología les hace mucho bien a los chavos si no los dispersas, si los sabes llevar bien. Él ya ha publicado dos textos sobre México. Por un lado, consiguió un pequeño texto y lo tradujo –nada más fue eso, porque él es un analítico–, de Víctor Considerant, un discípulo de Fourier. Yo estaba estudiando lo de Dussell y la 4T y el socialismo utópico francés; de ahí le interesó el tema. Y el otro es sobre la ilustración Novohispana, que hizo con Pau Coronado en el libro de la Primera transformación que editaste. Entonces sí, sí se puede, no pueden ser muchos los que lo hagan y tiene que ser un tema selecto, pero para encontrar el qué, cómo los uno. Esa es tu tarea como coordinadora. Ahí sí, la que sabe eres tú. Yo, por ejemplo, tuve a alguien del INAH que ya se doctoró, (mañana la vamos a ver) es Estela. María Estela es experta en libros antiguos... y me vas a decir: «Bueno, y eso qué, Virginia, para el tema de transformaciones». Pero ella nos dio todo sobre propaganda en impresiones. ¿Me explico? Otro caso fue Rosario Avilés, cuya tesis es de sor Juana, pero su pasión paralela siempre ha sido el PRI y entonces pudo aportar en el último volumen. Ana Ceci Galindo Diego, que estudió en Columbia y tuvo también la nota más alta, ella sí está en nuestros proyectos, siempre estaba muy metida en algunas cosas –verás que te puede pasar al revés– a ella la conocí porque estaba metida en el tema de los frailes de San José de Belén de los Naturales y acabó en el Subcomandante Marcos y en todos esos temas. Son evoluciones.

Yo creo que ahí, con respecto a tu pregunta, hay que respetar mucho el sentir del alumno. Yo cambié de tema de tesis de licenciatura tres veces, porque mis profesores muy brillantes me decían haga tal y como me apantallaban yo ahí seguía y nunca salió nada. Y el día que me dijo el doctor Morán: «Bueno, pero ¿a usted qué le gusta? porque no concreta en nada. Y entonces le dije el tema de la Poética, no ni siquiera: le dije, —el tema de la belleza y pensarlo. Y entonces me dijo: —Ah, pues Aristóteles tiene un texto de eso. Me dijo, vamos a leer juntos porque no lo he leído. Y así salió.

Yo lo estaba haciendo sobre Étienne Gilson y la belleza, pero me veía que no concretaba y así acabé con él. Yo creo que una clave en este método circular, como es circular, es que el impulso puede valer tanto del estudiante como el tuyo. Desde luego, tú sí lo vas a dirigir más; el doctorado también necesita mucha dirección, pero metódica. Requiere muchas reuniones frecuentes. (Yo este semestre pasado, que tuve muchas cosas, no me reuní con las dos tesis doctorales que traigo y estoy viendo las consecuencias. O sea, sí me reuní pero solo las dos veces que marca el requisito).

CS Yo suelo insistir en que nos reunamos con frecuencia, pero que el interesado es el estudiante, de modo que deben ser ellos quienes busquen la exigencia de encontrarnos con la frecuencia necesaria. Pero me tienes que entregar avances.

VA Muy bien. Pero luego en mi experiencia, Ceci, estos chavos creen que voy a hablar con ellos cada 15 días y no. Yo los someto diciendo: «no, me mandas los avances y entonces ya nos vemos. Tengo que leerte primero». Tienes que disciplinarlos porque si no se vuelve un diálogo sí, muy fecundo, pero poco concreto. Esto lo tiene que mandar obligatorio y no el día anterior a media noche, como acostumbran, para la cita del día siguiente. Yo les digo «a mí me lo entregas cinco días antes para que yo elija qué día te voy a leer». Aunque sea muy poco. Puedes ponerle entregas mensuales y citas quincenales, para hablar del tema.

Las citas, para mantener una buena disciplina y aquí hay algo pedagógico, tienen que establecerse con un tiempo regulado. Comprender eso, me ha tomado años. Las citas deben ser de media hora o de cuarenta minutos, máximo. Y así puedes desahogar varios en un solo día, y decir: una vez al mes yo tengo las tesis, o los proyectos. Con eso a mí me sale lo de la producción, pero eso me ha costado años de experiencia.

Ahí es donde se aprende cuáles son las mejores ediciones y se habla mucho de cosas que no te atreves en la cátedra porque es algo más público. Y si hay fraternidad y cohesión aprendes muchas cosas, y dices: «oye, pero cómo se cita Kant y cuál es la mejor edición porque yo tengo la de tal», y todo eso empieza a potenciar desde el trabajo de un chavo de pregrado, de séptimo semestre quise decir o ya en un nivel alto, de doctorado o una investigación posdoctoral.

CS De hecho, te quería recomendar también con un estudiante (Andrés Villalobos Blanc). Él está haciendo la Maestría en Derechos Humanos, en la Facultad de Derecho de la UASLP y se acercó a mí, quiere que lo asesore porque le interesó mucho el tema de la Ilustración Novohispana. Él es abogado, está realizando un tema de constitucionalidad en el siglo XIX –que hoy es sumamente relevante– y le llamó mucho la atención el tema.

VA Es un temazo. En sí, este tema puede dar para que haya mil investigadores que se metan, para que haya muchos especialistas, porque es la punta de un iceberg. Todo eso es incluyente, iba para otra cosa, lo acercas a este tema y consigues potenciarlo.

Otra cosa en los proyectos es la generosidad del coordinador y director. Te desnudas ante ellos respecto de tu capital filosófico. Par así darles cuenta de todos los tropiezos por los que tú pasaste, y de la manera en cómo los solucionaste. Cuando yo digo que mis seminarios son constructivos y dinámicos, lo digo en serio. No es dinámico de que estemos yendo a lugares, no, es dinámico por que enfatizamos la energía y no la entelequia. No se trata de decirles los resultados han sido estos. No, no, no. ¿Cómo llegar al resultado? Lo que importa es que sea un taller. Y eso es un seminario. Me lo dijo Xirau. Fue siempre dialógico, Ramón Xirau. Dialógico en el grado máximo. Y eso sí se lo debo a él.

CS La última pregunta que te haría y que en cierto modo ya me has respondido es justo ¿hacia dónde vas o cuáles son los pasos que quieres dar ahora? ¿Qué temas tienes en el tintero y qué caminos estás explorando?

VA Yo estoy yendo, sin duda, estoy investigando lo de la Ilustración novohispana, pero no va a ser solo algo novohispano, quizás luego sea otra cosa, no lo sé. Lo que he encontrado y que te decía en otra de mis respuestas, es que hay autores del siglo XX excepcionales, como Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, que crearon una gran escuela y la gente los conoce, pero no sobre esta particularidad. Estos autores integran hasta el tema religioso y son unos expertos en temas de barroco. Es una cosa muy particular. Una es la línea de la ilustración, pero esa dio lugar a un derivado que puede llegar a ser más importante, que creo que gentes como tú son las que la podían abrir, que es el tema del barroco.

Yo estoy en un proyecto de barroco ahora sobre eso, porque al final la Ilustración novohispana es barroca, pero pero el propio barroco, como lo plantea Echeverría (y lo hace de una forma nunca



vista). Entonces, sí, sigo en esta veta, pero lo que quiero destacar es mi interés en algunos autores del siglo XX.

CS —Me decías también que estás trabajando sobre los Concilios Mexicanos...

VA —No, los trabajó Dussel, y ahí lo que me llamó la atención es que él fue capaz de integrar, sin ningún afán secularista ni laicista —y también el marxista, Bolívar— el tema religioso; o sea, ahí se podría buscar cuál es la trayectoria mexicana más allá del laicismo decimonónico, del marxismo, no sé... Y ahí hay una veta muy importante, porque lo que estoy haciendo en todo esto, que para cerrar con una frase, pues es *Filosofía de las Tradiciones*, así como está de moda la historia en las mentalidades, historia intelectual. Sí, pero estamos aquí, tú y yo, haciendo filosofía desde las tradiciones filosóficas de México. Es lo que tú y yo hacemos, lo he pensado mucho, no tengo ningún afán de originalidad, pero hay algo que tú y yo estamos accediendo muy fuerte, argumental, temático, que tiene que ver con estas tradiciones filosóficas.

La conversación terminó, después de mi profundo agradecimiento, con una agradable comida en los Arcos, en la plaza Jáuregui en Mixcoac, poco antes de que Virginia fuera a un examen profesional, otro fruto de su generosidad y del talento que descubre e impulsa en sus estudiantes. Durante la comida seguimos compartiendo ideas y poniendo en práctica el método circular que la Dra. Aspe ha incorporado a su vida, porque me ha enseñado que el quehacer filosófico es vocacional y se lleva —a diferencia de otros oficios que dejan su actividad con la bata en el laboratorio o se apagan con la computadora— con rigor y entusiasmo a todas las instancias de la vida.

**Druille, Paula & Pérez, Laura (Eds). *Filón de Alejandría en clave contemporánea*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2023, 292 pp. ISBN: 978-84-18929-87-8**

José Talib Zamudio Neme

**José Talib Zamudio Neme**

Universidad Panamericana, México

[jtzamudio@up.edu.mx](mailto:jtzamudio@up.edu.mx)

<https://orcid.org/0009-0009-6466-2111>

Recibido: 03 - 11 - 2024

Aceptado: 04 - 11 - 2024

Publicado en línea: 23 - 05 - 2025

**Cómo citar este texto**

Zamudio Neme, J. T. (2025). Druille, Paula & Pérez, Laura (Eds.). *Filón de Alejandría en clave contemporánea*. Buenos aires: Miño y Dávila Editores, 2023, 292 pp. ISBN: 978-84-18929-87-8. *Conocimiento y Acción*, 2025, pp. 1-5. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3304>



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

En la historia de la filosofía hay autores universalmente conocidos y admirados, como Platón, Aristóteles o Kant, —con justa razón, cabe decir—; nombres que suenan a veces hasta en conversaciones de sobremesa. Hay otros que pocas veces se mencionan, pero que tienen gran peso en la historia de la filosofía, como Plotino. Nombres como este suenan más en universidades y facultades de filosofía; autores que inspiran respeto por su complejidad e importancia, pero que fuera del ambiente académico se desconocen.

Y luego están los filósofos mencionados de pasada, que no aparecen en los tomos de historia de la filosofía, o sólo en la historia de una rama o disciplina, y si llegan a aparecer, es sólo de manera incidental. Este es el caso de Filón de Alejandría, a quien Hegel dedica sólo 6 páginas en sus cursos de Historia de la Filosofía (en comparación, por ejemplo, con Plotino, a quien dedica unas 23 páginas), o al que Russell ni siquiera menciona en *La sabiduría de Occidente*.

*Filón de Alejandría en clave contemporánea* es un libro escrito por múltiples autores, publicado por Miño y Dávila Editores en mayo del 2023. Editado por Paola Druille y Laura Pérez, se compone de 8 artículos especializados que suman 290 páginas y hacen, desde distintas perspectivas y metodologías, una importante aportación a los estudios filónicos.

Aunque Filón ha sido un autor desconocido que, con suerte, es visto como una pieza de museo en la historia de la hermenéutica, en las últimas décadas los estudios filónicos han ido en aumento. Ya sea que se le dé más peso en un estudio de la historia del platonismo, que se explique con mayor extensión su método hermenéutico, o que se hagan libros y artículos especializados en un tema puntual de todo el *Corpus Philonicum*, la realidad es que Filón reclama su puesto en la historia de la filosofía, y cada vez se le hace más justicia.

*Filón de Alejandría en clave contemporánea* tiene tres grandes méritos: sitúa al autor en su contexto, dándole una importancia merecida, sin exagerar; un equilibrio entre un panorama general y un estudio específico de la obra de Filón, y un diálogo con distintas tradiciones y con la actualidad.

## Justicia histórica para Filón

El primer mérito del libro es cumplir la promesa que hace en la introducción: demostrar cómo nociones, ideas, conceptos, e incluso términos que han sido fundamentales en la historia intelectual de Occidente tienen su semilla (si no su raíz) en la obra de Filón.

El primer artículo, dedicado a la hermenéutica, sirve para situar a Filón en una tradición de exégesis bíblica de la que el alejandrino abreva. En algunas historias de la hermenéutica (como la de Ferraris), se dice que Filón es el primer gran exponente de unir la tradición griega con la judía y que a partir de esto hizo interpretación bíblica. Si bien esto es cierto, Marta Alesso —la autora de este artículo— deja claro que, aunque es el primer gran exponente, es un filósofo que hereda una larga tradición hermenéutica que ya tomaba en cuenta ambas formas de pensamiento, la griega y la judía.

Así, desde el primer artículo no sólo se pone a Filón en su lugar propio (no como fundador, pero sí como primer gran exponente de la hermenéutica), sino que a través de la figura de Filón se reaviva toda una tradición que normalmente es ignorada. Filón no es sólo un hermeneuta bíblico del siglo I, es el máximo representante de una tradición interpretativa cuya importancia creció, dejando en la sombra el nombre del autor.

Otro ejemplo de esta justicia histórica es el artículo de Laura Pérez, en el que la autora muestra que la palabra “cosmopolita” tiene su primera mención en la obra de Filón de Alejandría. Pero no sólo eso, sino que después de un análisis crítico de distintas nociones de cosmopolitismo, como la cínica o la estoica, la autora explica cómo en este concepto filónico confluyen más tradiciones que las que usualmente se le reconocen.

Filón utiliza no sólo el platonismo para interpretar la Ley judía, sino también ciertas nociones estoicas. La confluencia de al menos 3 tradiciones genera una propuesta filosófica que es, como mínimo, digna de ser revisitada y reapropiada, pues “la postulación de un código escrito que pudiera ser respetado por la humanidad entera es una idea que se configura en forma completa por primera vez en los textos de Filón” (p. 136).

Ahora bien, la Dra. Pérez propone atender a la noción de “cosmopolita” de Filón, pero también evidencia las tensiones y problemas que puede tener. Un problema fundamental es la tensión entre cierto universalismo (en tanto que Filón no sólo comenta la Torá para los judíos, sino que busca mostrarla como universalmente válida mediante el razonamiento filosófico) y una defensa particularista de costumbres y tradiciones judías. En todo caso, el artículo resalta la importancia de Filón para el desarrollo de este concepto, pero también revela las tensiones propias del mismo.

Otros artículos como el de Martha Alesso o el de Paola Druille destaca la importancia de Filón en el desarrollo de ideas fundamentales, tanto en el psicoanálisis como en la teoría de interpretación de leyes, respectivamente. El artículo de Martha Alesso se enfoca más en cómo una idea que ha obtenido más y más relevancia como es la idea de “arquetipo”, utilizada por Jung y señalada por Freud, tiene su origen en la obra del alejandrino.

Por último, el artículo final del libro rastrea cómo cierta tradición del pensamiento cristiano tiene un fundamento en la obra de Filón. Eusebio de Cesarea, padre de la Iglesia y de la historia eclesiástica, retoma muchas ideas de Filón, de forma tal que la doctrina cristiana tiene, al menos en la obra de uno de sus padres, la influencia del filósofo alejandrino.

## Generalidades y puntualidades de Filón de Alejandría

La mayoría de la literatura especializada, como son los artículos contenidos en este libro, suele ser poco explicativa con las generalidades del tema a tratar. Por lo general, una breve discusión acerca del llamado “estado de la cuestión” es más que suficiente en este tipo de textos—ya que los investigadores y autores suelen operar bajo la premisa de que las personas que leen su escrito conocen algo de la discusión.

Al menos dos artículos dan una visión general de la obra de Filón, al mismo tiempo que tratan un problema particular de su filosofía. El primero, que habla, sobre todo, del método alegórico; y el sexto —de Juan Carlos Alby—, que enseña la interpretación numerológica de Filón.

El primer artículo, como ya se mencionó, enseña el método exegético de Filón y la tradición en la que se inserta. Al explicar el método hermenéutico, también desarrolla cierta antropología filónica, su interpretación del cosmos y de la sociedad alejandrina de su tiempo. La autora se mueve al menos en 4 distintos planos de la filosofía del alejandrino, y utiliza el método alegórico para presentar de manera general todo el “sistema” de pensamiento filónico, ya que el mismo alejandrino entendía que en su exégesis había estos 3 niveles, cosmológico, social y antropológico

El sexto artículo —escrito por J. C. Alby— trata la interpretación numerológica que hace Filón de 10 fiestas judías, atendiendo tanto a las ideas judías como a las ideas pitagóricas que subyacen en los textos de Filón. Explica de manera general el desarrollo y la importancia de 10 fiestas o celebraciones de la tradición hebrea, y después el análisis que Filón hace de cada una. De esta manera, uno no sólo adquiere conocimientos sobre el pitagorismo de Filón y sobre su interpretación de una celebración, sino que también se conocen ciertos matices y significados de la tradición judía más allá de lo que dice el alejandrino.

Estos dos artículos (y otros, como el quinto de Paola Druille, y el séptimo de Rodrigo Laham) enseñan el contexto de escritura de Filón, un carácter general de toda su obra, la complejidad de sus métodos y, al mismo tiempo, un tema muy puntual (como los niveles de exégesis, o la importancia del

Shabbat y su significado) en la obra de Filón, haciendo una hermenéutica del texto filónico en la que el todo y la parte se van completando la una a la otra. Así, el lector puede no ser un académico especializado en la obra de Filón, y aun así aprender perfectamente el panorama general de su obra, del estado de la cuestión y de asuntos específicos. Curiosamente, este mismo método lo usa Filón durante su método alegórico; la parte se estructura con el todo y el todo con la parte.

Por otro lado, dentro del mismo libro encontramos un artículo que trata un tema muy puntual de la obra de Filón: las palabras mencionadas por primera vez por él y su recepción histórica. Sin atender al carácter general de la obra, a los niveles de exégesis, a la hermenéutica, apologética o sección legislativa de la obra de Filón, este artículo es, quizá, el que se centra de manera más puntual y directa en un tema: la relevancia histórica que tuvo Filón en ciertos desarrollos lingüísticos. Con una metodología distinta —más filológica que filosófica— este artículo pone de manifiesto de manera concisa la importancia y relevancia histórica de Filón en la historia de las ideas en general, y en el desarrollo del lenguaje en particular.

## Diálogo con tradiciones y la actualidad

Por último, este mérito se divide en dos. La primera parte es la importancia que tuvo Filón en el desarrollo de ciertas tradiciones, la segunda es la relevancia que puede tener Filón al dialogar con disciplinas de la actualidad.

El primer artículo habla de cómo Filón se inserta en una tradición hermenéutica; así, no sólo presenta la teoría hermenéutica del alejandrino, sino que también permite a los lectores introducirse en una época cultural y en la tradición que seguía este filósofo.

Este primer capítulo expone cómo Filón se inserta y retoma la hermenéutica homilética, se apropia de nociones estoicas al tiempo que debate con ellas, y cómo autores cristianos retomaron sus textos e ideas. Pero, para terminar el artículo, la autora muestra la relevancia de la hermenéutica en la actualidad y de las teorías sobre la alegoría, mencionando a Todorov, a Maureen Quilligan, a Northrop, etc. y finaliza lanzando al lector preguntas sobre la naturaleza de la alegoría y de los textos para que el lector mismo, después de haber leído, reflexione sobre el tema.

El tercer artículo, de Marta Alesso, explica la idea de “arquetipo” como la presenta Filón —y añade una noción general de su pensamiento a partir de esta idea— y después enseña cómo la patristica (con autores como Ireneo de Lyon o Clemente de Alejandría) heredó y trabajó con la idea de arquetipo.

Para finalizar, la autora hace una comparación entre la noción de arquetipo de Filón y la psicología analítica de Carl G. Jung, apuntando las semejanzas, pero también los presupuestos y limitaciones de cada uno. Por ejemplo que Jung, al no enmarcar su teoría en un contexto religioso como lo hace Filón, no le da a la idea de arquetipo un peso ontológico, ni pretende que tenga alcances universales, sino que le ve una utilidad psicosocial para ayudar al desarrollo del individuo. Más allá de una comparación, este artículo nos recuerda la importancia y valor de conocer las semillas teóricas de lo que ahora consideramos novedoso.

Laura Pérez, como ya se dijo, muestra que la idea de cosmopolitismo como la entendemos ahora tiene su origen —al menos escrito— en Filón; además pone en diálogo al autor con teorías modernas del cosmopolitismo y propone que las tensiones propias de algunas teorías cosmopolitas contemporáneas (como, por ejemplo, la tensión entre buscar un derecho universal y que esa búsqueda pueda tener tintes imperialistas) se encuentran contenidas también en Filón.

Los últimos 3 artículos forman, me parece, una unidad más clara hacia el final del libro. Los tres están dedicados, desde distintos puntos de vista, a la relación entre Filón y las tradiciones judía y cristiana.



Por un lado, se hace un estudio de Filón respecto de las tradiciones propias del pueblo judío; fiestas como el Shabbat o el Yom Kippur, y cómo este autor las interpretaba. Por otro lado, se pone a Filón en diálogo con los rabinos, y se asoma la posibilidad de un politeísmo filónico a partir de *Génesis* 1:26.

Por último, se habla de las prácticas ascéticas en la tradición hebrea y de cómo un autor fundamental para la historia del cristianismo —Eusebio— leyó, interpretó y utilizó las herramientas conceptuales que encontró en Filón. Así, en la última sección del libro Filón se alza entre sus dos tradiciones, judía y alejandrina, a la vez que se plantea como columna teórica (escondida durante mucho tiempo) del cristianismo. Filón es un autor que usualmente es presentado como una mezcla o encuentro entre dos tradiciones: la hebrea y la platónica. Sin embargo, la complejidad de este autor va mucho más allá, siendo una intersección entre platónicos, estoicos, judíos alejandrinos, etc. y así, uno de los canales de los que el cristianismo extrajo muchas de sus fuentes, las tradiciones hebrea y griega.

Más allá de estas tres virtudes metodológicas, las razones por las que recomendaría este libro son, primero, porque al tiempo que explica el contenido de la obra de Filón, también enseña a leerlo (o, a veces, al enseñar a leerlo enseña el contenido); pero en esta pedagogía —voluntaria o involuntaria— también acerca al lector la cultura necesaria (por lo menos la mínima necesaria) para entender correctamente al autor.

La segunda razón, de más peso, es que, si bien es un libro dedicado al estudio especializado de un autor alejandrino de sumo interés, la realidad es que va mucho más allá. No sólo enseña el contenido y el método, sino que el texto filónico sirve, en algunos casos, como un pretexto para interpelar al lector filosóficamente. No es un libro que sólo sea de historia de la filosofía, sino que mediante esa historia nos invita a hacer filosofía.

Si tuviera algo que reprochar al libro es la discrepancia en el tono de ciertos artículos. Hay algunos que pueden ser de sumo interés para gente interesada en el cristianismo temprano, como el último, escrito por Estefanía Sottocorno; otros que dan un contexto muy amplio de la obra o del contexto de Filón, algunos muy centrados en el desarrollo de un solo tema; y los que lo ponen en diálogo con el pensamiento contemporáneo y que lo insertan en sus tradiciones culturales. Sin embargo, esto es más bien una virtud, ya que la amplitud de temas, de enfoques, de fuentes y tradiciones es algo propio de Filón mismo, de forma tal que el libro sólo refleja la complejidad y riqueza del autor.

Invito al lector —especialista o no estudiante de humanidades, un lector cualquiera interesado en la historia intelectual, etc.— a leer este libro para conocer y darle su justo lugar en la historia del pensamiento occidental a una de las columnas estructurales del desarrollo filosófico: Filón de Alejandría.

## Referencia

Pérez, L., & Druille, P. (Eds.). (2023). *Filón de Alejandría en clave contemporánea*. Miño y Dávila editores.

La revista **Conocimiento y Acción** ha sido concebida como un espacio de reflexión en perspectiva humanística; significa que integramos todas las áreas del saber en la persona humana, en la preocupación por la elucidación permanente de su ser, por comprender los alcances de su carácter trascendente y por la defensa de su dignidad intrínseca. Queda claro, entonces, que nada resulta ajeno a nuestra lectura e investigación, pues nos preocupa lo humano tanto en su dimensión inmanente o *theoria* cuanto en su dimensión trascendente o *theologia*. De este modo, filosofía, literatura, historia y teología quedan en el horizonte de las preocupaciones de Conocimiento y Acción, tanto en sí mismas cuanto en el tratamiento “de frontera” entre algunas de estas disciplinas; por ello, se valorará especialmente el rigor metodológico de los trabajos recibidos.

Desde la perspectiva de **Conocimiento y Acción**, implica que nos ocupamos de colocar la cultura en el centro de nuestras preocupaciones.

**Conocimiento y Acción** es una revista científica, internacional en acceso abierto, arbitrada por doble ciego, cuyo tiempo promedio de aprobación de un artículo es de tan solo cuatro semanas; recibe trabajos en inglés y español, y no cobra por publicar. La publicación es continua, lo que significa que la revista publicará los artículos a medida que se acepten.

La revista **Conocimiento y Acción** tiene como preocupación de su equipo editorial cuidar los aspectos éticos y de integridad científica de la revista, no solo como objeto de estudio, sino también como caso de buenas prácticas.

La revista **Conocimiento y Acción** intenta ampliar las fronteras del conocimiento humanístico a través de sus números monográficos. Los temas elegidos intentan dar nuevos enfoques a los problemas y proponer nuevos perfiles en los temas de investigación.

