



CONOCIMIENTO y ACCIÓN

REVISTA DE HUMANIDADES

▪ **Carta editorial**

ARTÍCULOS

- **Odiseo y la herida infligida a sí mismo.**
Relato mítico y temporalidad
Claudio Calabrese y Ethel Junco
- **Valor del espíritu académico para la educación en Josef Pieper**
Alivio para el agobio del alma funcionaria de nuestro tiempo
Ignacio Sergio Leonetti
- **La bondad divina, principio y fin de la vida humana**
Enrique Martínez

ENSAYOS

- **The ways and means of liberal education**
Walter Niegorski
- **Género, feminismo, “woke” y transhumanismo en la culminación de la lógica democrática**
Rafael Alvira Domínguez
- **El precio de la verdad**
Germán Scalzo
- **Muerte por acidia**
Una reflexión sobre la erosión de la ciudadanía
Fernando Galindo Cruz

RESEÑAS

- **Libro: José Pérez Adán, “Sociología moral”**
(Madrid: Ideas y Libros ediciones, 2021), 138 pp.
Javier Ros Codoñer
- **Libro: Macin Kazmierczak y María Teresa Signes (Eds.), “Lengua, literaturay práctica educativa. Reflexiones actuales sobre la palabra en la educación”** (Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2016), 330 pp.
Claudio Calabrese
- **Libro: Cintia Carrera ZafraCintia, Marcin Kazmierczak y María Teresa Signes (Eds), “Inteligencia y tecnología. Retos y propuestas educativas”** (Pamplona: EUNSA, 2019), 272 pp.
Gustavo Esparza





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.

Periodicidad: semestral.

ISSN: 2683-2798

Directorio

Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes.

**Director del Área de Humanidades,
Aguascalientes:**

Dr. Nicolás Esparza Lara.

Director general (editor responsable):

Dr. Claudio Calabrese.

Director ejecutivo (editor):

Mtro. Pablo Galindo Cruz.

Diseño editorial:

C.G. Leslie Varas de Valdes Loera

Consejo Directivo

Claudio Calabrese

Pablo Galindo Cruz

Ethel Beatriz Junco

Nicolás Esparza Lara

Gustavo Esparza Urzúa

Federico Nassim Bravo Jordán

Teresa Enríquez Gómez

Germán Scalzo (Universidad Panamericana,
Ciudad de México)

Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de
San Luis Potosí).

Consejo Asesor

Jaime Nubiola

Universidad de Navarra. España

Eudaldo Forment

Universidad de Barcelona. España

Rafael Alvira Domínguez

Universidad de Navarra. España

Fernanda Llergo Bay

Universidad Panamericana. México

Paola Delbosco

Universidad Austral / IAE Business School.

Argentina

Jesús Nieto Ibáñez

Universidad de León. España

José María Barrio Maestre

Universidad Complutense de Madrid

Isabel Cantón Mayo

Universidad de León. España

José Enrique Martínez Fernández

Universidad de León. España

Eduardo Sánchez de Alba

Universidad Panamericana. México

Walter Nicgorski

Universidad de Notre Dame. Estados Unidos

Nelu Zugravi

Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”.

Iasi, Rumania.

DERECHOS DE AUTOR Y DERECHOS

CONEXOS, año 1, No. 2, enero- junio 2022.

Conocimiento y acción es una publicación semestral

editada por Bona Terra, A.C., Av. Josemaría Escrivá

de Balaguer #101. Fracc. Villas Bonaterra. C.P. 20296

Aguascalientes, Ags. México. Teléfono (449) 910 6200

Ext. 7285, <http://revistas.up.edu.mx/cya>, cya@up.edu.mx.

Editor responsable: Claudio Calabrese Ruiz. Reserva

de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2021-0905171011100-

102. ISSN: 2683-2798. Fecha de última modificación: 7

de diciembre de 2021.



Carta editorial

Como afirma K. Löwith, es privilegio de la filosofía y de la teología plantear preguntas, cuya naturaleza excede la realidad empírica¹; en efecto, las respuestas a las preguntas acerca de las primeras y de las últimas cosas se suceden unas a otras, porque ninguna de ellas resulta suficiente. Usualmente preguntamos por el sentido o por la ausencia de sentido de lo que acontece en nosotros y a nuestro alrededor, pero preguntarnos por el sentido de modo absoluto nos pone en un desfiladero tan angosto que solo la fe y la esperanza permiten transitarlo. Los griegos trazaron lo que llamamos comprensión a través de la conmoción que produce el orden de la naturaleza y, en estrecha relación con ella, la ley cósmica del devenir; la temporalidad en que tal comprensión puede realizarse se presenta en términos de un eterno retorno a lo mismo: todo lo que surge está volviendo a su punto de inicio. Tal visión del mundo surge en un clima espiritual, en el que ningún acontecimiento puede tener una significación distinta a la tuvo en su origen (este parece el sentido de la historia personal y cósmica que presenta el mito tanto en sede cosmológica como de surgimiento y agotamiento de las estirpes que alimentan el acaecer de los relatos). Por ello, el cristianismo trae el salto del sentido del cosmos a la veneración del Señor de la historia, es decir, una comprensión del tiempo en términos de salvación. Esta es la novedad absoluta o “escándalo”, el sentido de las cosas no está en lo que son por naturaleza, sino en el modo en que han sido deseadas (hechas) por Dios; lo misteriosamente significativo es que

“ser imagen y semejanza” conlleva un reflejo de lo antes mencionado en el ser humano, el “para qué” de toda obra de cultura arrastra a la cosa más allá de su materialidad inherente.

Quisiéramos proponer el párrafo anterior como horizonte de comprensión del segundo número de *Conocimiento y Acción*, dado su carácter misceláneo, como el primero; consideramos, en efecto, que las formas y las transformaciones que acontecen en nosotros y en el mundo nos muestran el carácter innovador del ser humano: la producción de formas requiere de la técnica, lo que pone de manifiesto la libertad humana; podemos ser indiferentes a ello (el desinterés es una disposición que está en la persona) y considerar que el ser humano se explica con las mismas categorías que aplicamos a los demás seres, aunque, debemos reconocer de inmediato, que la acción escapa a esta universalización, pues nos conduce de lleno a lo particular, a la subjetividad que ve más o ve menos en un mismo hecho.

Aunque la antropología de santo Tomás parece una simple adopción de la aristotélica, de hecho, la supera, no sólo reafirmando la novedad cristiana sino también como una estructura unitaria más completa y coherente que la del Estagirita. El cristianismo aporta, respecto de la historia y de la acción humana, la noción de finitud del tiempo: la intemporalidad es un atributo divino y el tiempo, del mundo que habita el hombre. Por ello, la reivindicación del pensar solo podrá hacerse del mismo modo que lo hizo siempre la filosofía: mediante críticas de la razón.

1. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.* Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, 13-15.



Con este espíritu, en el segundo número de **Conocimiento y Acción**, presentamos tres artículos de investigación, cuatro ensayos académicos y tres reseñas.

En **Odiseo y la herida infligida a sí mismo**, Ethel Junco y Claudio Calabrese llevan a cabo un análisis semántico, formal y temático de algunos pasajes fundamentales del poema homérico, con la intención de mostrar cómo, en su característico hexámetro, se configura un espacio poético que hace posible articular el pasado con el futuro en el episodio del retorno del héroe a su patria. Los autores consideran que La Odisea “abre y cierra mundos de significados que permanecen en la vigencia del lenguaje”.

Ignacio Sergio Leonetti, en **Valor del espíritu académico para la Educación en Josef Pieper**, alerta sobre la necesidad de dotar de sentido metafísico al empoderamiento técnico de nuestros días, siguiendo a Pieper, propone recuperar la vida espiritual y el espíritu de contemplación, “para que el hombre se encuentre a sí mismo y a los demás”.

En **La bondad divina principio y fin de la vida humana**, Enrique Martínez realiza un examen de algunos postulados tomistas para abordar la tradición teleológica de la búsqueda de la felicidad. Su trabajo, además, se complementa con comentarios de la *Divina Comedia*, lo que pone en relieve el íntimo vínculo entre la filosofía y la literatura.

En nuestra sección de ensayos, Walter Nicgorski presenta la segunda parte del tríptico *Liberal Education and Human Freedom* (cuya primera parte se publicó en el primer número de nuestra revista), titulado **The ways and means of liberal education**, que es fruto de una serie de conferencias impartidas en 2017

en la Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, dedicada a reflexionar sobre el espíritu de la educación universitaria.

Rafael Alvira, en **Género, feminismo, “woke” y transhumanismo en la culminación de la lógica democrática**, aborda la complejidad de los fenómenos identitarios actuales para sostener que los movimientos en torno al género, feminismo, “woke” y transhumanismo no constituyen un ataque a la democracia liberal, sino que se trata de su culminación.

Presentamos también el segundo ensayo ganador (primer lugar *ex aequo*) del Foro Universitas 2019 en la categoría de profesores, titulado **El precio de la verdad**. En él, Germán Scalzo busca participar en el debate en torno a cómo revitalizar la Universidad dentro en el contexto contemporáneo de secularización y positivismo.

Fernando Galindo Cruz, en **Muerte por acidia**, diserta en torno a la erosión de la ciudadanía y la irracionalidad del comportamiento político dentro de nuestras democracias, con la finalidad de atisbar propuestas de solución y de salida a la crisis.

Finalmente, presentamos tres reseñas bibliográficas: José Ros Cordoñer reseña **Sociología moral**, de José Pérez Adán, Claudio Calabrese, **Lengua, literatura y práctica educativa. Reflexiones actuales sobre la palabra en la educación**, editado por Marcin Kazmierczak y María Teresa Signes, y Gustavo Esparza comenta **Inteligencia y tecnología. Retos y propuestas educativas**, coordinado por Cintia Carreira, Marcin Kazmierczak y María Teresa Signes.

Agradecemos la participación de todos los autores y, desde luego, de nuestros lectores y de todos quienes se sumen este esfuerzo editorial.



Índice

Carta editorial

ARTÍCULOS

Odiseo y la herida infligida a sí mismo.

Relato mítico y temporalidad

Claudio Calabrese y Ethel Junco..... 01

Valor del espíritu académico para la educación en Josef Pieper

Alivio para el agobio del alma funcionaria de nuestro tiempo

Ignacio Sergio Leonetti 19

La bondad divina, principio y fin de la vida humana

Enrique Martínez 34

ENSAYOS

The ways and means of liberal education

Walter Nicgorski 55

Género, feminismo, “woke” y transhumanismo en la culminación de la lógica democrática

Rafael Alvira Domínguez 66

El precio de la verdad

Germán Scalzo 82

Muerte por acidia

Una reflexión sobre la erosión de la ciudadanía

Fernando Galindo Cruz 95

RESEÑAS

Libro: José Pérez Adán, “Sociología moral”

(Madrid: Ideas y Libros ediciones, 2021), 138 pp.

Javier Ros Codoñer 133

Libro: Macin Kazmierczak y María Teresa Signes (Eds.), “Lengua, literatura y práctica educativa. Reflexiones actuales sobre la palabra en la educación” (Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2016), 330 pp.

Claudio Calabrese 136

Libro: Cintia Carreria Zafra, Cintia, Marcin Kazmierczak y María Teresa Signes (Eds.), “Inteligencia y tecnología. Retos y propuestas educativas”

(Pamplona: EUNSA, 2019), 272 pp.

Gustavo Esparza 141



*Odiseo y la herida
infligida a sí mismo*

Relato mítico y temporalidad

Claudio Calabrese

Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes
ccalabrese@up.edu.mx

Ethel Beatriz Junco

Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes
ejunco@up.edu.mx

Resumen

En nuestro trabajo, mostramos que la remembranza de Helena de la herida autoinfligida de Odiseo nos sitúa en un presente eterno, emergiendo “desde” y desapareciendo “en” la naturaleza del hexámetro homérico, *et retour*, para crear y recrear espacios semánticos que hacen posible el retorno del héroe y la acción heroica, lo que dota a la correlación temporal de un significado inesperado a través de la correspondencia pasado-futuro / futuro-pasado.

Palabras clave:

Odiseo, herida autoinfligida, Poseidón, Helena, Temporalidad mítica.

Abstract

In our work, we show that Helena’s recollection of Odysseus’ self-inflicted wound places us in an eternal present, emerging “from” and disappearing “in” the nature of the Homeric hexameter, *et retour*, to create and recreate semantic spaces that make possible the return of the hero and the heroic action, giving the temporal correlation an unexpected meaning through the past-future /future-past correspondence.

Keywords:

Odysseus, Self-inflicted wound, Poseidon, Helen, Mythical temporality.

Introducción

En nuestro trabajo estudiamos uno de los relatos en que Odiseo modifica, sin ayuda divina, su apariencia para no ser reconocido, cuando ingresa a Troya en pleno conflicto; nos referimos al discurso de Helena¹, en el momento en que llegan Telémaco y Pisístrato al palacio de Menelao, justo cuando se están celebrando bodas reales. Durante el banquete, luego de las escenas de reconocimiento de ambos jóvenes, se evocan los sucesos bélicos de Troya, los compañeros muertos y el caso especial de Odiseo, que permanece desaparecido. En este contexto, Helena rememora el ingreso subrepticio del hijo de Laertes a Troya, con la finalidad de reconocer sus defensas, pues ya los griegos habían decidido ejecutar el ardid del Caballo, para poner fin al largo sitio de la ciudad de Príamo.

Con la finalidad de hacer una presentación indicativa de la semántica de la herida, empezamos por señalar que en *La Odisea* encontramos dos tipos de heridas: unas que desgarran la piel y la carne y otras que laceran el ánimo (normalmente una ausencia, del esposo, del hijo o de los compañeros que han caído combatiendo en Troya); sabemos de estas últimas por las lágrimas que vierten los personajes en distintos momentos del poema. La terminología para las heridas de arma de mano o arrojadiza resulta variada: el sustantivo ἡ ὀτειλή tiene el doble significado de “herida abierta”² y

1. 4. 235-264.

2. 10. 165; aquí referida de un ciervo y producida por un arma arrojadiza.

también de “herida cerrada”³; el término ἡ οὐλή designa propiamente “cicatriz”, como aquella que desencadena la anagnórisis de Euriclea⁴. Auerbach se ocupa de este pasaje en su ensayo seminal sobre la herida y, en lo fundamental, continúa ofreciendo orientación en el enfoque del análisis, como veremos más adelante⁵. Los verbos cuya semántica delimitan las acciones de “cortar”, “matar” y “arrojar” se encuentran obviamente relacionados con el tema de la herida: δριόω, “matar mediante un corte”⁶; βάλλω expresa la herida producida por una lanza, como cuando se refiere que Neoptólemo terminó indemne la guerra, “no alcanzado por el agudo bronce” (el participio perfecto medio pasivo βεβλημένος nos hace pensar en una lanza)⁷; el mismo verbo pone de manifiesto la insolencia de Antinoo, quien ha herido a Odiseo-mendigo, arrojándole un escabel que lo alcanzó en la espalda⁸. Anotamos, en este pasaje, la forma más brutal de la laceración: Odiseo-mendigo maldice a Antinoo (sabemos que, en realidad, anticipa su muerte) y este lo amenaza con arrastrarlo, tomándolo de un pie por todo el palacio y luego arrancarle la piel por completo⁹.

En este contexto, sustentamos la siguiente tesis: la herida, ἡ πληγή, que Odiseo se auto inflige para no ser reconocido, está etimológica y compositivamente ligada al verbo πλάζω (“ir de acá para allá”, “estar perdido”, “estar herido”), uno de los pilares semánticos de *La Odisea*, en tanto que expresa la ira de Poseidón, quien desea castigar el acto de *hybris* de Odiseo, tras cegar al cíclope Polifemo. Establecer la correlación πληγή – πλάζω, a partir del relato de Helena, implica presentar la idea de tiempo que allí se concreta, pues asignamos una cierta causalidad (no lógica, sino mítica) a un acontecimiento linealmente previo (pertenece a la última época de la Guerra de Troya) que contiene *in nuce* las condiciones en que Odiseo regresa a Ítaca. Esto significa que debemos presentar las

3. 19. 456

4. Se trata del célebre pasaje (19. 349-502) del reconocimiento que el ama Euriclea hace del héroe, quien había sido herido por un jabalí en su adolescencia, en el monte Parnaso, cuando visitaba a su abuelo materno Autólico; él había impuesto el nombre al recién nacido y le había prometido muchos presentes, cuando, ya crecido, fuera a visitarlo. Este pasaje (19. 405 – 412) da lugar a la etimología popular del nombre Odiseo: “el hijo del odio” o “el odiado” (19. 407 ss; también I. 62 y 5. 340). Como señala P. Chantraine (1999, 775-776) no contamos con elementos para establecer fehacientemente su etimología, aunque las variaciones de la forma de la palabra llevan a pensar en un préstamo de sustrato anatolio o egeo. Con W. B. Stanford, (1952, 209-13), tenemos presente que el hecho de que la etimología popular de Odiseo provenga de un verbo en voz media coloca a nuestro héroe, al menos en la percepción lingüística de su remoto auditorio, en la doble perspectiva del sufrimiento, como causa y como padecimiento. Sobre el origen “nórdico” del personaje, Duichin, 2013, 267-297 (*im großen und ganze*, como escribe el autor en p. 268)

5. Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Tübingen: Francke, 1949), 5-29 („Die Narbe des Odysseus“). Únicamente en el momento en que se le hace visible la cicatriz del muslo (19. 455-527), tan íntima y secreta que ni siquiera la transformación de Atenea, cumplida precisamente para evitar el reconocimiento, pudo disimular, se hace ostensible la historia de todas sus heridas, desde su adolescencia, algunas verdaderas y otras actuadas, las que dan unidad a la vida de Odiseo y que solo pueden mostrarse en la anagnórisis o en el último acto, previo a la consumación de la venganza. Para el procedimiento de E. Auerbach y sus consecuencias en la interpretación de la cultura clásica en su conjunto, Lentini, 2015, 375-385.

6. 226.

7. 11. 535.

8. 17. 473-474.

9. 17. 479-480 con uso del subjuntivo aoristo de ἀποδρῦπω.

relaciones temporales que establece el mito, en cuanto modo de comprensión de la experiencia humana, pues el pasado habita el presente, no en el sentido psicológico (el ahora de una conciencia), sino mítico, en cuanto acción que emerge perfectivamente de la *physis* y regresa a ella, haciendo de la vida un presente eterno en intensidad, respecto de una experiencia concreta.

La orientación del repertorio bibliográfico consultado sobre “tiempo” en Homero¹⁰ expresa, en su conjunto, una perspectiva que hemos llamado cosmológica, pues, en ella, el tiempo está confrontado con un espacio: un sujeto está en movimiento y atraviesa un espacio, es decir, hace un recorrido¹¹, poniendo de manifiesto así que hay algo que ha sucedido o pasado, lo que está pasando ahora o presente y el fin del camino (en este esquema, “siempre” representa el único vínculo posible con el no-tiempo o eternidad). Nuestra propuesta de interpretar el relato de Helena afronta una noción de tiempo que se estructura de una manera claramente diferente, pues el futuro se encuentra adelante y atrás (ida y retorno, ambas en el marco de la “duración”) de la primera persona que relata.

A fin de sostener un planteo de esta naturaleza, establecemos los siguientes pasos: a) las iras de los dioses; b) Poseidón y las tormentas; c) comprensión del relato de la herida auto infligida por Odiseo; d) ambigüedad mítica e interpretación; e) conclusiones.

Las iras de los dioses y las tormentas

El Proemio se extiende entre los vv. 1. 1-21 y, en ellos, podemos distinguir dos partes claramente diferenciadas: la primera presenta el contexto de los acontecimientos, es decir, la época inmediatamente posterior a la guerra de Troya, las características del héroe, los acontecimientos que debió enfrentar y, por último, la causa por las que debió padecer tantas adversidades¹²; la segunda, paralela a la primera y con igual número de hexámetros¹³, advierte que Odiseo es el único de los héroes griegos que aún no ha llegado a su patria, Ítaca, ni se ha reencontrado con su familia, pues se halla detenido por la ninfa Calipso. Inmediatamente pone de manifiesto que los dioses han decidido el regreso de Odiseo a su isla, a excepción de Poseidón, aunque tal decisión no implique el fin de los trabajos. El verbo *πλάζω* resulta fundamental, a lo largo de *La Odisea*, para comprender uno de los aspectos esenciales de la

10. Andreas T. Zanker, *Metaphor in Homer: Time, Speech, and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 61-102. Este texto nos ha dado un horizonte teórico muy amplio y, al mismo tiempo, nos ha ofrecido materiales muy variados para reflexionar; hemos tomado, sin embargo, cierta distancia de las conclusiones, pues nos hemos centrado en una concepción mítica, diversa de la cosmológica, en la que se concentra el autor; su tratamiento del tiempo en Homero echa raíces en el aporte de Fränkel 1953, 1-22.

11. MacGlone, Matthew y Jennifer. L. Harding, <<Back (or Forward?) to the future: The Role of Perspective in Temporal Language Comprehension>>, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, no. 24 (1998), 1211-1223.

12. 1. 1-10.

13. 1. 11-21.

hostilidad divina, pues el vocablo ilustra la dirección, la forma y el sentido en que los dioses buscan venganza como restitución de un orden quebrantado¹⁴; sin embargo, en esta expresión épica, ambas realidades (venganza y restitución del orden) no deben interpretarse como formas discordantes o superpuestas en los distintos niveles de elaboración histórica del *epos*, sino como el envés y el revés de una misma trama. En otras palabras, para esta mentalidad, la venganza es el modo de reestablecer un orden mancillado, lo cual transforma aquella acción en un acto de justicia. En un sentido inmediato, el verbo *πλάζω* expresa el castigo de una divinidad a los griegos que la ofendieron; los elementos de la naturaleza son los instrumentos privilegiados de este castigo, especialmente el mar y las tormentas. Poseidón representa, en el caso de Odiseo, los elementos mencionados en cuanto manifestación de ira y castigo. También Palas Atenea desata, sobre los griegos que regresan después de la destrucción de Troya, la tormenta, como venganza y reparación. Después que la diosa se presenta a Telémaco para conducir su transformación y desaparece luego como un ave, el relato se interrumpe con una referencia al aedo que, entre los pretendientes, cantaba:

τοῖσι δ' αἰδοῦς ἄειδε περικλυτός, οἱ δὲ σιωπῇ
ἦατ' ἀκούοντες: ὁ δ' Ἀχαιῶν νόστον ἄειδε
λυγρόν, ὃν ἐκ Τροίης ἐπετείλατο Παλλὰς Ἀθήνη.¹⁵

Es decir, el regreso desastroso que Atenea dispuso para los griegos, cuando partían de Troya; esta tormenta punitiva y restauradora anticipa, al mismo tiempo, el fin de los Pretendientes. Por el relato que Proteo realiza a Menelao y que este, a su vez refiere a Telémaco¹⁶, sabemos que una tormenta abrió el regreso que Atenea quiso para los danaos; Poseidón no resulta extraño a esta acción divina, sino que participa activamente de ella; no hallamos el vocablo *πλάζω*, debido a que este verbo manifiesta un castigo, desviarse de la ruta emprendida por efecto de una tormenta inesperada, y no una sentencia de muerte. En efecto, cuando Ajax cayó de su nave, Poseidón lo aproximó a las grandes rocas de Giras y lo sacó incólume del mar; y se hubiera librado de la muerte, si no hubiera caído en *hybris* al afirmar que se hubiese podido salvar sin ayuda de los dioses. Poseidón lo oyó y, con el tridente, golpeó la roca de Giras y la partió en dos: una quedó firme en el lugar, pero la otra se hundió en el mar, arrastrando al héroe hasta el fondo¹⁷. Las expresiones soberbias que profirió Ajax, así como la totalidad de este pasaje, puede ser interpretado a la luz de las palabras de Zeus, acerca de que los hombres se agregan males no decretados por los hados¹⁸. Si bien este modelo no tendrá la preponderancia formativa que desplegará el mito de Egisto, podemos observar que el fragmento está dispuesto con un doble propósito: por un lado, presagiar -como mencionamos más arriba- el

14. Bruce Loudon, *The Odyssey. Structure, Narration and Meaning* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), 71.

15. 1. 325-327

16. 4. 370-490

17. 4. 499-511

18. 1. 30-35

castigo y la muerte de los pretendientes, cuya característica esencial es la soberbia; por otro lado, contraponer el talante de ambos héroes, pues Odiseo casi siempre tendrá presente que, sin el auxilio de las deidades, nada resulta posible. Cuando así no sucede, el hijo de Laertes padece también la ira de los dioses; en este sentido, nos ocupamos del verbo $\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$, que, en sus formas activas, expresa un modo en que los dioses reparan la afrenta de un ser humano y, consecuentemente, pone de manifiesto la relación dinámica entre Poseidón-Odiseo¹⁹. A lo largo del poema, el dios del mar representa el agua en su condición terrorífica y punitiva²⁰, en tanto que las deidades que viven en ríos, y que, por lo tanto, los personifican, tienen un vínculo predominante de amparo. Al momento de señalar en qué consiste el rasgo común de la ira divina, presentamos la siguiente síntesis: una deidad encolerizada desata una tormenta en el océano, en medio de cuya furia destructiva solo el justo sobrevive²¹.

A fin de sostener estas consideraciones se hace necesario volver sobre el término $\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$, pues resulta el engarce de cada una de las expresiones de la ira de Poseidón. Como ya señalamos, su significado básico descansa sobre la idea de golpear/ ser golpeado con dureza o bien el ser arrastrado por la fuerza de los elementos, especialmente una tormenta en el mar; Poseidón representará este poder elemental en el poema. Cuando el verbo se presenta en voz activa, el sujeto es una deidad²²; por el contrario, la voz pasiva hace presente la perspectiva de un mortal²³. El verbo $\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$ expresa, en cada caso, la conexión entre la tormenta en el mar y el accionar divino; en efecto, las tres tormentas, que desata Poseidón y padece el hijo de Laertes, articulan, en su conjunto, sus dificultades para atravesar el mar²⁴. La composición del poema descansa en el hecho de que, en cada uno de los pasajes en que aparece la voz $\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$, es posible verificar una reminiscencia del proemio; esta resulta la función del verbo que hallamos en la respuesta de Eumeo a Telémaco acerca del huésped desconocido (una de las oportunidades en que Odiseo oculta su verdadera identidad²⁵). Como en el caso del Proemio, encontramos el verbo en la misma posición de encabalgamiento a inicio de verso; la figura retórica pone un fuerte énfasis en la semántica del verbo: la capacidad de desencadenar problemas a Odiseo.

Aunque no reconoce a su amo, Eumeo no resulta indiferente a la narración del viajero; de hecho, en el largo apólogo cretense que relata un disfrazado Odiseo, el verbo $\pi\lambda\acute{\alpha}\zeta\omega$ aparece, aunque allí se retrata

a un marino golpeado en el mar, tras una violenta tempestad enviada por Zeus. Otros elementos

19. John Miles Foley, *Immanent art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 10.

Thomas. R. Walsh, <<Odyssey 1. 6-9: A Little More Than Kine>>, *Mnemosyne* no. 48, (1995), 385-410.

Michael Nagler, <<The Proem and the Problem>>, *CLAnt* no. 9 (1990): 335-356.

20. Louden, *The Odyssey...*, 71.

21. Louden, *The Odyssey...*, 70.

22. 1. 75; 2. 396; 9. 81; 19. 187; 20. 346; 24. 307.

23. 1. 2; 3. 95; 3. 106; 3. 252; 5. 389; 6. 278; 13. 204; 13. 278; 14. 43.

24. 9. 79-81.

25. 16. 62-64.

señalan la continuidad entre las palabras de Eumeo y el Proemio; en ambos hallamos formas pasivas de πλάζω, ambas encabalgadas, las cuales, como ya señalamos, expresan la perspectiva humana: πλάγχθη²⁶ y πλαζόμενος²⁷. El uso de ἐπέκλωσεν²⁸, al tiempo que conlleva la expectativa de la acción divina en estado de latencia, nos advierte también sobre la estrecha asociación de este pasaje con la segunda parte del Proemio²⁹. Podemos seguir este modelo, aunque con menos precisión de detalles, sobre el final del canto octavo; allí Alcinoos, en el último diálogo anterior al largo apólogo, insiste con energía para conocer el nombre y el periplo recorrido, a un Odiseo que se resiste con tenacidad a revelar su nombre³⁰. Esta interpelación de Alcinoos posibilita el relato de los cantos noveno a duodécimo, una narración épica enmarcada en la totalidad del poema. Por todo lo que hasta aquí hemos trabajado, no resulta sorprendente la presencia de la forma pasiva del compuesto de πλάζω, y su inmediata referencia a las ciudades por las que Odiseo fue conducido; nuevamente, el compuesto contiene la idea de cruzar el mar en circunstancias difíciles. En el canto XIII, según la misma economía que venimos siguiendo, Odiseo narra el episodio de Polifemo y la responsabilidad de una deidad en su tránsito accidentado por el mar, a raíz de las tres tormentas desatadas por Poseidón, que le hacen perder el rumbo³¹. Luego que Odiseo concluye su extensa narración, Alcinoos utiliza el verbo πλάζω también en estrecha asociación con el Proemio³².

Poseidón y las tormentas

Aunque Poseidón tiene un papel clave en el desarrollo del poema, sus apariciones son esporádicas, pero desplegadas para alcanzar el máximo efecto en la acción. Es el primero de los dioses olímpicos en ser mencionado³³ y domina, mediante su ausencia, la apertura del poema: la primera mención de Zeus o Atenea tiene lugar para explicar la ausencia de Poseidón³⁴. Como señalamos al momento de presentar el concilio de los dioses, el dios del mar es uno de los temas centrales, ya que Zeus debe explicar su encono con Odiseo³⁵. Al aparecer por primera vez Poseidón, Odiseo se encuentra cruzando el océano; se trata del único momento en el poema que ambos están, de algún modo, próximos. Desde el primer momento queda definida cuál será la relación de ambos: el primer monólogo de Poseidón deja constancia que conoce la íntima resolución de Odiseo y su capacidad de soportar padecimientos.

Está cerca de la tierra de los feacios y allí es su destino escapar a la red de dolores que lo envuelve,

26. 1. 2

27. 16. 64.

28. 16. 64.

29. 1. 17. Louden, *The Odyssey...*, 75.

30. 8. 572-574.

31. 9. 67-82; 10. 47-55; 12. 405-425.

32. 13. 4-6.

33. 1. 20.

34. 1. 20-26.

35. 1. 68-69.

pero no ha de llegar indemne: Poseidón produce una terrible tormenta para hacerlo objeto de su hostigamiento³⁶.

En paralelo con otras tormentas, el mástil se quiebra y Odiseo es arrojado de la balsa³⁷. La diosa Leucotea lo socorre arrojándole el velo que le permitirá sobrevivir, mientras que Poseidón, con una enorme ola, ha quebrado la balsa del héroe. En este estado, el narrador se detiene un momento en la figura vulnerable del naufrago: “Dos días y dos noches sobre las apretadas olas anduvo errante, y el corazón muchas veces le presagió la muerte”³⁸. Este pasaje constituye un modelo a escala reducida de las relaciones entre Poseidón y Odiseo; por este motivo, *πλάζω* adquiere el valor específico de rememorar para el auditorio lo que realmente está sucediendo, de manera subyacente a la maraña de hechos³⁹. La ira de Poseidón arroja cierta luz sobre su causa y su sentido más profundo; a diferencia de la tripulación de Odiseo o la feacia o los pretendientes en Ítaca, el hijo de Laertes no ha quebrantado una interdicción divina; los que ofenden de este modo a los dioses, mueren de inmediato, como el caso de Ajax Oileo. Después de cegar al cíclope, Odiseo se dirige con su tripulación a la isla, en la que lo aguardaba su flota; allí se reparten las reses robadas a Polifemo y Odiseo inmola un cordero a Zeus, quien rechaza el sacrificio, es decir, Odiseo y sus compañeros ya no son capaces de alcanzar su favor⁴⁰.

La ira de Poseidón no se desencadena porque Odiseo y sus compañeros hayan cegado al cíclope Polifemo, pues, en la perspectiva épica, la venganza es una opción legítima de restituir el orden. Debemos tener en cuenta además que, si bien los olímpicos conforman un Panteón, cada uno de ellos tiene sus propias reacciones; Poseidón, por ejemplo, posee un sentido completamente diferente de la benevolencia que Zeus; esto se debe a que el dios del mar es una fuerza elemental, dispuesta siempre a la pronta venganza. Este es el marco para la siguiente pregunta: ¿qué ha hecho Odiseo para que lo persiga el dios del mar y para que cuente con la aquiescencia de Zeus? Los dioses están irritados porque Odiseo ha incurrido en *hybris*⁴¹; desde el principio del episodio de Polifemo, realiza excesivos reclamos para obtener la dádiva o presente que le corresponde a los huéspedes de parte del cíclope⁴². En concomitancia con la *hybris* y de mayor gravedad que esta, en lo que hace a la ofensa a los dioses,

Odiseo cae en *asebeia*, en una falta contra la piedad. Esta impiedad no se da en el hecho mismo

36. 5. 288-294.

37. 5. 315-318.

38. 5. 388-389. Claudio Calabrese, *El símbolo del viaje en La Odisea y en La Eneida* (Barcelona: Prohoms, 2007), 37-39.

39. Louden, *The Odyssey...*, 83.

40. 9. 551-554. Rainer Friedrich, <<The Hybris of Odysseus>>, *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111 (1991), 16-28.

41. Jean- Marie Mathieu, <<Hybris-Démesure? Philologie et traduction>>, *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, no. 20 (2004), 15-45.

Walter Nestle, <<Odyssee-Interpretationen I>>, *Hermes*, no. 77 (1942), 52-53.

42. 9. 266-269; Rainer Friedrich, <<The Hybris of Odysseus>>, 16-28.

de la ceguera ni en las bravatas de victoria en que irrumpe posteriormente, sino en estas palabras: “... mas no curará tu ojo el que agita la tierra...”⁴³. Si bien Odiseo tiene motivos razonables para la venganza sobre quien ha devorado a sus amigos y lo ha humillado permanentemente, nuestro héroe sucumbe a la pasión de su propio corazón; esta actitud no sólo le acarrea la ira de Poseidón, sino que desencadena la enemistad temporaria de Zeus. Estamos ante una de las escasas ocasiones en que Odiseo pierde su característico autodomínio, que lo distingue tanto de sus compañeros (Ísmaro y los carneros del sol) cuanto de los pretendientes⁴⁴. En una actitud opuesta a la que aquí observamos, el mismo Odiseo contiene a Euriclea, cuya celebración de la victoria sobre los pretendientes amenaza entrar en desmesura; le recomienda la necesaria piedad y le recuerda que aquellas muertes son un signo de los dioses⁴⁵.

Significados de la herida auto infligida por Odiseo

En el Canto cuarto, Telémaco, acompañado por Pisístrato Nestórida, visita a Menelao, en Esparta, en busca de noticias de su padre; ambos jóvenes llegan cuando, en el palacio, se celebraban un festín por las bodas de Neoptólemo, hijo de Aquiles, y Hermione, hija del matrimonio real de Esparta, y un hijo bastardo de Menelao, Megapentes, con una espartana, hija de Aléctor (no se menciona su nombre). Esta apertura festiva culmina con la mención de un aedo y su cítara y gimnastas que saltan al son de la música. Los jóvenes son introducidos al palacio por indicación de Menelao, pues deduce, por el natural de ambos, que pertenecen a una familia real⁴⁶. Dado que, en el contexto homérico, la comida y en especial el banquete, tiene sentido ritual, Néstor agasaja a los jóvenes sirviéndoles él mismo carne asada, cumpliendo así con la sagrada norma de la hospitalidad⁴⁷. El primer tono sombrío de la celebración se debe al recuerdo de su hermano Agamenón, asesinado a su regreso a Micenas; en el marco del tiempo mítico se trata de un hecho muy reciente, que resulta conmovedor para los más próximos y aleccionador sobre el destino de los griegos después de Troya⁴⁸. Este recuerdo inevitablemente trae otros de los muchos héroes griegos que combatieron bajo las murallas de Troya; se detiene especialmente en su dilecto amigo Odiseo, del que nada sabe⁴⁹. Debido a todos estos

43. 9. 525. Karl Reinhardt, <<Die Abenteuer der Odyssee>>, en *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, (Godesberg: H. Küper, 1948), 52-162. Allí el autor señala: a) Zeus rechaza la ofrenda de Odiseo, porque el héroe se arrogó indebidamente un mandato divino (cegar a Polifemo en su nombre), haciendo propia entonces la ira de Poseidón; b) la *hybris* propiamente dicha, es decir, la afirmar que el dios marino no podría curar su ceguera; c) Odiseo alcanza el grado más alto de desmesura, en el momento que expresa superioridad moral sobre Polifemo. Tenemos especialmente en cuenta los puntos a y b; consideramos que la última es extraña al mundo arcaico y muy propio del concepto de “orgullo”, tal como se entiende en la moral cristiana (La expresión “Die Hybris als moralische Bewusstheit” -p. 85- da cuenta acabadamente de su posición). Hemos tenido en cuenta la réplica de Fenik 1974, 216. Friedrich 1991, 17-18 expresa su desacuerdo con Fenik, en favor de Reinhardt.

44. Louden, *The Odyssey...*, 84.

45. 22. 413. Calabrese, *El símbolo del viaje...*, 35-37.

46. 4. 60-64.

47. Deborah Beck, *Speech Presentation in Homeric Epic* (Austin: University of Texas Press, 2012), 107-118.

48. 4. 90-94.

muerdos “lloro y me entristezco”, *ὄδυρόμενος καὶ ἀχέων*⁵⁰. Ante el relato de Menelao, Telémaco no puede contener más el llanto ὄρσε γόοιο⁵¹; quien lo recibe como huésped advierte las emociones que embargan al joven, que se ha cubierto el rostro con su manto; mientras Menelao se muestra dubitativo ante la situación, toda la atención recae sobre Helena, que ingresa al salón desde sus aposentos y pregunta a su esposo por la identidad de los jóvenes; antes de escuchar la respuesta (Menelao sospecha quiénes son, pero no lo sabe todavía), señala la extraordinaria similitud de uno de ellos con Telémaco (se sobreentiende que lo ha visto durante la niñez). En su respuesta Menelao advierte su profundo parecido con Odiseo y el hecho de que vertiera “amargas lágrimas”, *πικρὸν δάκρυον*⁵², cuando se refirió a él.

Pisístrato Nestórida presenta a ambos y Menelao recuerda a Odiseo⁵³. Todos lloran después de estas palabras; el verbo *κλαίω* se reitera para nombrar a cada uno de los interlocutores: Helena, Menelao y Telémaco⁵⁴. Menelao pide a los presentes refrenar el llanto (*κλαυθμός*⁵⁵) y pensar en la cena; para ello es necesario dejar de recordar a los compañeros perdidos en la guerra. Sin embargo, *ἔνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα*⁵⁶: Helena desoye la indicación de Menelao y decide seguir hablando de los griegos muertos en Troya, pero antes, con discreción, vierte una pócima (*τὸ φάρμακον*⁵⁷), que disipa el llanto y el desconsuelo, en la cratera de donde se escanciaba el vino e inicia el relato del ingreso subrepticio de Odiseo a Troya⁵⁸. La pócima tiene dos capacidades esenciales: por un lado, como ya dijimos, disipar el dolor y la aflicción y, por otro, calmar la bilis, es decir, la cólera; estas posibilidades están expresadas por dos adjetivos *νηπενθές τ' ἄχολόν τε*. *Νηπενθής*, *ἔς* es uno de los epítetos de Apolo⁵⁹, como dios ligado a la cura; en cuanto tenía la capacidad de causar dolor y daño, Apolo también podía curar las enfermedades que originaba; en este sentido, el laurel que porta Apolo representa, de manera inextricable, las artes adivinatoria y curativa (el laurel se usaba como tónico estomacal desde tiempos remotos). Así también la música tiene un fuerte sentido terapéutico, en tanto restituye la armonía interna. Si el significado básico es “que disipa el dolor o la aflicción” (*τὸ πένθος*, “duelo”, literalmente “sin duelo”), la pócima que ha vertido Helena actúa sobre los comensales desligando el relato de sus consecuencias físicas. Bajo el efecto del vino y del narcótico, los comensales pueden seguir el discurso sobre los que han muerto o cuyo paradero se desconoce, como es el caso de Odiseo. Helena se asegura el tiempo que la pócima requiere para hacer efecto tomando la palabra: pide a los comensales que se sienten y que se deleiten en la conversación, pues

49. 4. 107-110. Aquí habla como si no conociera el relato de Proteo, que dará a conocer poco más adelante.

50. 4. 100.

51. 4. 113.

52. 4. 154.

53. 4. 169-183.

54. 4. 184.

55. 4. 212.

56. 4. 219.

57. 4. 220.

58. 4. 253-264.

59. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon sv.

ella dirá, a su vez, “cosas oportunas”⁶⁰. En su momento notó Plutarco, al interpretar simbólicamente este pasaje, (*Quaest. Conv.*, 614 b-c), que su comprensión no puede separarse del efecto del narcótico vertido en la cratera, de donde se escancia el vino para los comensales, pues sus palabras inician los efectos. La consorte de Menelao asume transitoriamente la tarea del vate épico, aunque sin la omnisciencia que le es propia, porque se trata de un pasado; se presenta así un primer vínculo entre el presente puro y el pasado⁶¹.

La rememoración de Helena nos ubica en el momento en que los griegos han decidido la estratagema para abreviar una guerra que llevaba ya diez años; a ellos debemos agregar los años empeñados en el regreso, por lo cual conviene volver sobre la estructura del relato. Los veinticuatro cantos de La Odisea se desarrollan en cuarenta días; según este modelo, entre los días 1 a 6, Telémaco viaja de Ítaca a Esparta y Odiseo, por su parte, permanece inactivo. Entre los días 7 a 36 Odiseo emprende el retorno de Ogigia a Ítaca. Entre los días 36 a 40, se reúnen padre e hijo y llevan a cabo su venganza sobre los pretendientes⁶². Esta descripción nos permite comprender cómo Homero ha elaborado la acción de poema. Los cuarenta días transcurren mediante tres escenas bien delimitadas, que se desarrollan en distintos escenarios: el primero se encuentra en Ítaca con Penélope, los pretendientes y Telémaco, más el viaje de este último a Pilos y Esparta. El segundo lo encontramos en el mar y en Esqueria, a donde ha llegado desde Ogigia; por último, el retorno de Telémaco de Esparta hacia Ítaca, donde se concentra el desarrollo de las últimas acciones. Es posible, por lo tanto, discernir un plan muy preciso, al que llamaremos designio compositivo.

Este “designio compositivo” de la estructura narrativa expresa la decisión artística de no dejar nada en un segundo plano; en efecto, todo lo que se relata se encuentra en el núcleo del relato como “sucedendo ahora”, como un presente que no se agota. ¿Qué significa entonces este pasaje en el conjunto del relato? Donde nuestra mentalidad únicamente ve un efecto de retardo de la acción para incrementar el interés, la tradición homérica considere tal vez un móvil más profundo: la voluntad de no dejar ningún aspecto de la acción en penumbras; el relato de Helena, en efecto, pone la tensión en la importancia del detalle, como una vocación por la modulación sensible de los fenómenos⁶³. A fin de comprender el impulso estético y la comprensión de la realidad propia de la poesía homérica, tenemos

que ser conscientes de su decisión de que todo deber estar siempre a la luz, lo cual significa que, en la narración, cada escena se encuentra completamente definida en sus relaciones espaciales y temporales.

60. 4. 240.

61. 4. 235-264.

62. Edouard Delebecque, *Construction de l’Odyssée* (Paris : L’Antiquité Classique, 1980). 1980, 4-9.

60. 4. 240.

61. 4. 235-264.

62. Edouard Delebecque, *Construction de l’Odyssée* (Paris : L’Antiquité Classique, 1980). 1980, 4-9.

63. Auerbach, *Mimesis...*, 6.

En su relato, Helena domina la acción⁶⁴: mantuvo a Odiseo a su merced, pero no lo traicionó, porque había llegado a ver la locura de su deserción y anhelaba una victoria griega. Menelao reemplaza esta visión favorable de Helena por otra opuesta, pues cuenta cómo ella más tarde tuvo a todos los líderes griegos en su poder, cuando el Caballo fue llevado a Troya, y su locura casi los destruyó. La historia parece asumir que su audiencia tiene cierta familiaridad con las circunstancias del ingreso subrepticio de Odiseo en Troya. En el resumen de Proclo de la *Pequeña Ilíada* de Lesques, el hecho ocurre entre la construcción del Caballo y el robo del Paladio⁶⁵.

Podemos dividir en cuatro partes la rememoración que realiza Helena; A) la exhortación a escuchar sus palabras a Menelao y al conjunto de los comensales (suponemos que el narcótico ha comenzado a causar efecto, porque poco antes el rey de Esparta, por solicitud de Pisístrato, decidió que se dejara de recordar, durante el festín, a los muertos en Troya⁶⁶). B) la invocación a Zeus, dispensador de bienes y de males⁶⁷, que lo puede todo sin excepción; consideramos que el atributo ἅπαντα⁶⁸ establece una de las conexiones de este pasaje con el Proemio, cuando el dios del firmamento es presentado en su carácter de providente, ejerciendo su poder para garantizar la estabilidad del cosmos, lo que confirma la actitud religiosa homérica: aquello que se manifiesta detrás de los fenómenos no puede conocerse y se atribuye a Zeus⁶⁹. C) En este contexto Helena, llama a gustar los manjares ya dispuestos y disfrutar con los mitos⁷⁰. D) Según el procedimiento del arte homérico⁷¹, la consorte de Menelao no puede decir todas las cosas que sabe⁷², asumiendo desde este momento la triple condición de pertenecer a una estirpe divina, de vate y de maga (tema ligado también a su linaje)⁷³; evoca a Odiseo con el epíteto ταλασίφρονός⁷⁴, que expresa su capacidad para sobrellevar los padecimientos⁷⁵. E) desarrollo del relato. En cuanto al punto E), el pasaje está en consonancia con la composición de la Odisea, pues conocemos, de antemano, los elementos nucleares de la acción: Odiseo se infiltra en Troya porque los griegos han ya decidido la construcción de la estratagema que los llevará a la victoria, pero, para ello,

64. Sheila Murnaghan, *Disguise and Recognition in the Odyssey* (New York: Lexington Books, 2011), 27-50.

65. Alfred Heubeck, Stephanie West y J. B. Hainsworth. *A Commentary on Homer's Odyssey, vol. I: Introduction and Books i-viii* (Oxford: Clarendon, 1988), 65-67.

66. 4. 195-206. B. Currie, *Homer's Allusive Art*, (Oxford, 2016), 105-146, donde presenta el sentido épico de las lágrimas, comparando *Ilíada* y *Odisea*.

67. 4. 237.

68. 4. 237.

69. Rainer Friedrich, <<The Hybris of Odysseus>>, 16. Bernard Fenik, *Studies in the Odyssey* (Wiesbaden: Steiner, 1974), 216.

70. 4. 239: μύθοις τέρπεσθε.

71. Currie 2016, 105-146; hacemos propios los materiales reunidos por el A. en relación con el tema de las lágrimas.

72. 4. 240: πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω, Clader 1976, 22-40.

73. Elizabeth Stockdale, <<With and without You. The νόστοι of Helen and Menelaos and the Path to μήτις>> en *Paths of knowledge. interconnection(s) between knowledge and journey in the Greco-Roman world*, ed. por Chiara Ferella y Cilliers Breytenbach, (Berlin: Topoi, 2018), 19-33. Como nota la autora, Helena es la única mujer de la saga que regresa de Troya.

74. Condición sostenida también en el v. 242, con la forma de aoristo de τλάω.

75. 4. 241.

debe el héroe conocer por sí mismo cuán sólidas eran las defensas troyanas, más allá de los muros principales; la economía narrativa homérica simplemente dice: “Me refirió ordenadamente todo lo que estaba en la mente de los aqueos”⁷⁶. Antes ha dicho que Odiseo se auto infringió heridas, a las que estimamos como defensivas, en tanto que busca no ser reconocido por los troyanos, y harapos sobre los hombros, que tienen la misma función dramática, pues no se trata solo de deformar su apariencia (muchos lo conocían en el campo de batalla), sino de ocultar (κατακρύπτων⁷⁷), su naturaleza heroica, la que consiste en un cierto “brillo en la mirada”, τὸ φάος, lo que lleva a las acepciones “esplendor”, “gloria”, como asiduamente se traduce⁷⁸; por esta razón parece otro, un mendigo⁷⁹, es decir, nadie lo reconoce, excepto Helena⁸⁰, quien lo lava y lo unge con aceite. Luego de haber ingresado con engaño a la ciudad de Príamo y huir de ella matando troyanos, Odiseo es caracterizado como “conocedor de muchas cosas”⁸¹.

El recurso del disfraz y de la transformación no sólo son frecuentes en la *Odisea*, sino que fundamentalmente instala que el mojó entre realidad y apariencia nunca es nítido; en este sentido, el anonimato es uno de sus recursos más habituales de Odiseo. Con la ayuda de Atenea también logra la metamorfosis que le permite alcanzar, en momentos claves, mayor realce de su figura tanto en vigor cuanto en seducción, según lo requieran aquellos momentos. En el pasaje que nos ocupa se da tanto la transformación cuanto el disfraz, aunque con las siguientes peculiaridades: la metamorfosis no está vinculada directamente al poder de transformación de un dios; Atenea es la diosa más ligada a este proceso en *La Odisea* como expresión de su *metis*, cuyo reflejo vemos sin duda en Odiseo, el ducho en ardidés o *polymetis*. Por otra parte, que Odiseo haya ingresado a Troya en condición mendicante y que haya matado muchos troyanos en la huida compone un adelanto del destino que espera a los Pretendientes. El pasaje, por último, expresa la correlación entre el héroe y su protectora, al punto de no poder distinguir cabalmente si Odiseo imita el accionar de Atenea o bien la diosa es fiel a los procedimientos de su protegido⁸².

Ambigüedad mítica e interpretación

76. 4. 256: μοι πάντα νόον κατέλεξεν Ἀχαιῶν. Currie 2016, 53-54. Atienza 2009, 62.

77. 4. 247.

78. IV, 247. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec – Français* (Paris : Hachette, 1963), 2053-5: a partir del uso genérico de “luz”, indica también “luz de un astro”, ser viviente en cuanto brillo en la mirada, y, por último, el sentido propiamente heroico de “esplendor” y “gloria”. Respecto de este último vocablo, consideramos que, así como τὸ κλέος designa “lo que se escucha”, por su parte τὸ φάος expresa “lo que es ostensible a la mirada”.

79. 4. 247-248.

80. 4. 250.

81. 4. 256. Ruth Scodel, *Listening to Homer. Tradition, Narrative and Audience* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009), 123-125. Sylvie Galhac, <<Ulysse aux mille métamorphoses?>> en *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, ed. por Francis Prost y Jérôme Wilgaux (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004), 15-30.

82. Alicia María Atienza. <<Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la Odisea>>, *Circe* No. 13 (2009): 51-64.

El viaje de Telémaco a Pilos y Esparta fue inspirado y organizado por Atenea-Mentes, bajo la excusa de que recabara información acerca de su padre. Por debajo de esta decisión hay dos motivos más profundos: uno inmediato, que consiste en poner a salvo al joven de un plan de los Pretendientes para asesinarlo y otro mediato y más complejo, que buscaba formar y preparar a Telémaco para que, conociendo de ilustres personajes la naturaleza heroica de su padre, despertara en él la transición de un desvalido ante los Pretendientes a un guerrero que pudiera luchar junto a Odiseo para recuperar Ítaca⁸³. Para que esta formación pudiera concretarse era necesario volver sobre los largos años de la guerra de Troya y sus padecimientos. Previamente, tanto en los palacios de Pilos⁸⁴ y de Esparta⁸⁵, era necesario que allí se evocara el parecido físico con su padre, lo que dejaba latente, en el marco conceptual de una nobleza guerrera que había combatido en Troya, que lo igualara en prudencia y valor; consideramos que, por ello, las rememoraciones sobre Odiseo tienen esta función formativa. El relato que elige Helena está especialmente dedicado a celebrar la astucia, el valor, la capacidad de soportar padecimientos y la disposición para establecer vínculos con el mundo femenino que caracterizaba a Odiseo, fundamentando así las bases de aquel ideal educativo que mencionamos antes⁸⁶.

Veamos los alcances del relato; *La Odisea* comienza allí donde termina *La Ilíada*, sin embargo ¿dónde comienza *La Odisea*? En principio debemos afirmar la evidente continuidad estructural y poética entre ambas obras; así, Atenea recuerda a Zeus los sacrificios que le ofrecía Odiseo en Troya, como, en *La Ilíada*, el propio Apolo recuerda los que le hacía Héctor; hay, entre ambas obras, una densa proximidad que, sin embargo, no anula la originalidad, sino que despliega un procedimiento de evocación de modelos compositivos, pero que crea un lenguaje personal para experiencias de suyo intransferibles⁸⁷. La noción de pasado actual como totalidad significativa está presente en el corazón del relato mítico, pues condensa los recursos de la poesía homérica para aproximarse a la intuición de que el pasado sostiene al futuro, en un sentido diverso de lo que podía establecerse en el marco de la filosofía de la naturaleza; en efecto, no se trata solo de un pasado que adviene hasta hacerse presente, sino, por el contrario, de lo que de él queda presente en el ahora. Estamos ante una creación mítica, lo cual significa que el lenguaje concreta la capacidad de crear tensiones entre imágenes y acción, en cuanto nos coloca a la luz de un presente absoluto; en este sentido mítico es posible afirmar que lo que aconteció está ahora aconteciendo. Esta es la penetración que nos muestra el relato homérico y lo que permanece lúcido en su percepción, pues no crea un “mundo”, en el sentido metafísico del

83. 3. 14-15.

84. 3. 120-124.

85. 4. 60-64 (palabras de Menelao); 138-146 (Palabras de Helena); 146-154 (Nuevamente Menelao).

86. Delebecque, *Construction de l'Odysée...*, 132-133.

87. Vincenzo Di Benedetto. <<Letteratura di secondo grado: L' Odissea fra riusi e ideologia del potere>>. *Prometheus* no. 25 (1999): 193-225. El autor se realiza esta misma pregunta en el marco del concepto de “literatura de segundo grado”; nosotros hacemos propios estos elementos para afrontar la cuestión de la funcionalidad de este relato particular en el horizonte del mito.

término, sino que nombra las cosas de tal manera que la acción de su verbo es un pasado que está sucediendo. De este modo entendemos que la herida que Odiseo se autoinflige, ἡ πληγή, se encuentre ligada etimológica y existencialmente, en un sentido que es previo a la experiencia, al verbo πλάζω, en cuanto semántica que interpreta al hombre en su relación con lo divino, mediante los núcleos convergentes, aunque en tensión, del arte homérico: distancia y familiaridad con lo divino, a partir de la rememoración; por ello, no resulta, en esta interpretación, un dato menor que Helena, desde el principio sea equiparada a Ártemis⁸⁸, pues sus palabras quedan enmarcadas en este contexto apolíneo de discernimiento. La herida de Odiseo anuncia tanto el acto de *hybris* que hallamos en el apólogo de Polifemo, cuanto la purificación de aquel acto: desde su primer monólogo, Poseidón es consciente de que no podrá matar a Odiseo, pues sabe que llegará a Esqueria⁸⁹, aunque no deja de hostigarlo. En estas circunstancias el verbo πλάζω adquiere un valor formulario, pues rememora, ante la audiencia, qué está sucediendo en verdad: Odiseo es el único héroe que sobrevive a la ira divina, contrariamente a lo que sucede con el resto (Ajax, los Pretendiente o sus propios compañeros⁹⁰); el hijo de Laertes siempre es consciente de estar errante, de ir a la deriva: πῆ δὲ καὶ αὐτὸς // πλάζομαι⁹¹. El modelo de conducta que implica el verbo articula el Poema, desde la apertura, cuando Atenea presenta su queja, porque Odiseo no ha regresado todavía a Ítaca y Zeus le atribuye toda la responsabilidad a Poseidón, utilizando la forma πλάζει⁹².

Conclusiones

La herida que se autoinflige Odiseo articula el conjunto de la obra mediante el campo semántico que expresa, viaje, conocimiento y penar y que, en cuanto tal, abre y cierra mundos de significados que permanecen en la vigencia del lenguaje. El hecho de que ἡ πληγή, con que Helena refiere la laceración de Odiseo se encuentre en correlación funcional con el verbo πλάζω coloca al auditorio (o a sus lectores) frente al Proemio, donde Zeus expresa sus designios. Fluye así un eterno presente en que todo acontece; por ello, hemos buscado sostener la ambigüedad de la interpretación en las relaciones temporales que establece el mito: el pasado que está presente en el ahora, no en el sentido psicológico en que aquél irrumpe en una conciencia, sino mítico, en cuanto acción que emerge perfectamente de la *physis* y regresa a ella. Esto es posible porque hay una interpretación del héroe en cuanto tiene la capacidad de vincularse con lo divino, pues ello es justamente lo que da la posibilidad de su propia comprensión. En esta perspectiva, lo divino no conlleva -en Homero- un más allá de la *physis* y ello lo

coloca a la luz de un presente que se considera eterno en su intensidad: sus héroes viven sobreelevados a la vida del tiempo mítico, cuya causalidad no es otra que la ambigüedad de la co-pertenencia

88. 4. 123.

89. 5. 291-296.

90. Louden, *The Odyssey...*, 85.

91. 13. 203-204

92. 1. 75

pasado-futuro / futuro-pasado. Elevado en esta luz y penetrado por ella, el lenguaje homérico expresa aquella *physis* de la que todo surge y a la que todo vuelve, en un ejercicio de permanencia paradójica.

Bibliografía

Atienza, Alicia María. <<Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la Odisea>>, *Circe* No. 13 (2009): 51-64.

Auerbach, Erich. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Tübingen: Francke, 1949.

Bailly, Anatole. *Dictionnaire Grec – Français*. Paris : Hachette, 1963.

Beck, Deborah *Speech Presentation in Homeric Epic*. Austin: University of Texas Press, 2012.

Bravo, Benedetto. <<Un frammento della “Piccola Iliade” (“P. Oxy”. 2510), lo stile narrativo tardo-arcaico, i racconti su Achille immortale>>, *QUCC* vol. 67 no.1 (2001): 49-114.

Calabrese, Claudio. *El símbolo del viaje en La Odisea y en La Eneida*. Barcelona: Prohoms, 2007.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoires des Mots*. Paris : Klincksieck, 1999.

Clader, Linda Lee. *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*. Leiden: Cambridge University Press, 1976.

Currie, Bruno. *Homer’s Allusive Art*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Delebecque, Edouard. *Construction de l’Odyssée*. Paris : L’Antiquité Classique, 1980.

Di Benedetto, Vincenzo. <<Letteratura di secondo grado: L’Odissea fra riusi e ideologia del potere>>. *Prometheus* no. 25 (1999): 193-225

Duichin, Marxo. <<Il lato oscuro di Odisseo: eroe greco o «sciamano» nordico?>>, *RCCM*, vol.55 no.2 (2013): 267-297.

Fenik, Bernard. *Studies in the Odyssey* Wiesbaden: Steiner, 1974.

Foley, John Miles. *Immanent art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Fränkel, Hermann. <<Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur>>, en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, ed. por Franz Tietze, 1-22. München: Beck, 1953.

Friedrich, Rainer. <<The Hybris of Odysseus>>, *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 111 (1991), 16-28.
Galhac, Sylvie. <<Ulysse aux mille métamorphoses?>> en *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*, ed. por Francis Prost y Jérôme Wilgaux, 15-30. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.

Heubeck, Alfred, Stephanie West y J. B. Hainsworth. *A Commentary on Homer's Odyssey, vol. I: Introduction and Books i-viii*. Oxford: Clarendon, 1988.

Lentini, Giuseppe. <<La cicatrice di Odisseo e il 'riflettore' di Erich Auerbach>>, *Gaia*, no. 18 (2015), 375-385.

Louden, Bruce. *The Odyssey. Structure, Narration and Meaning*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

MacGlone, Matthew y Jennifer. L. Harding, <<Back (or Forward?) to the future: The Role of Perspective in Temporal Language Comprehension>>, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, no. 24 (1998), 1211-1223.

Meillet, Antoine y Joseph Vendryes, *Traite de Grammaire Comparée des langues classiques*, Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1948.

Mathieu, Jean- Marie. <<Hybris-Démesure? Philologie et traduction>>, *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, no. 20 (2004), 15-45.

<http://journals.openedition.org/kentron/1820>

Murnaghan, Sheila. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. New York: Lexington Books, 2011.

Nagler, Michael. *The Proem and the Problem*, «CLAnt» 9, 1990, 335-356.

Nestle, Walter. <<Odyssee-Interpretationen I>>, *Hermes*, no. 77 (1942), 46-77.

Plutarch. *Quaestiones convivales. Moralia*. Vol. VIII and IX, Cambridge – London, 1961-1969, with an English translation by Edwin L. Minar (Books VII-VIII).

Reinhardt, Karl. <<Die Abenteuer der Odyssee>>, en *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, (Godesberg: H. Küper, 1948), 52-162.

Scodel, Ruth. *Listening to Homer. Tradition, Narrative and Audience*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009.

- Stanford, W.B. <<The Homeric Etymology of the Name Odysseus>>, *CPh* no. 47 (1952), 209-213.
- Stockdale, Elizabeth. <<With and without You. The νόστροι of Helen and Menelaos and the Path to μήτις>> en *Paths of knowledge. interconnection(s) between knowledge and journey in the Greco-Roman world*, ed. por Chiara Ferella y Cilliers Breytenbach, 19-33. Berlin: Topoi, 2018.
- Walsh, Thomas. R. <<Odyssey 1. 6-9: A Little More Than Kine>>, *Mnemosyne* no. 48, (1995), 385-410.
- Zanker, Andreas T. *Metaphor in Homer. Time, Speech, and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.



*Valor del espíritu
académico para la
Educación en Josef
Pieper.*

*Alivio para el agobio del alma
funcionaria de nuestro tiempo.*

Ignacio Sergio Leonetti
Universidad Católica de La Plata
ignacio.leonetti@ucalpvirtual.edu.ar

Resumen

El empoderamiento técnico y el giro materialista de los últimos siglos han marcado con una huella indeleble a la humanidad de nuestro tiempo. La guía que podía suponer la vida espiritual enraizada en una metafísica que la sustente se ha desdibujado al compás de la mecanización total de la vida misma. Lamentablemente estas circunstancias se manifiestan en el síntoma de la pérdida de una real comunicación y diálogo entre las personas, problemáticamente reemplazados por el lenguaje formal –y totalitario- de la nueva sofisticada publicitaria y proselitista.

Frente a esto se alza el pensamiento de Josef Pieper que nos urge a recuperar la vida espiritual en el espíritu de la contemplación para que el hombre se encuentre a sí mismo y a los demás. Para ello, traza como camino esencial el espíritu académico en la Educación Superior. Todas las ciencias –especialmente al ser enseñadas- deben vivir “lo académico” en su sentido más originario para ser forjadoras de almas pensantes y frenar el avance totalitario del automatismo en la vida de cada ser humano.

Palabras clave

Comunidad, Lenguaje, Educación Superior, Espíritu académico, Sofística

Abstract

The technical empowerment and materialistic turn of the past centuries have left an indelible mark on the humanity of our time. The guide that spiritual life could suppose rooted in a metaphysics that sustains it has been blurred in time with the total mechanization of life itself. Unfortunately, these circumstances are manifested in the symptom of the loss of a real communication and dialogue between people, problematically replaced by the formal - and totalitarian - language of the new advertising and proselytizing sophistic.

Against this stands the thought of Josef Pieper who urges us to recover spiritual life in the spirit of contemplation so that man can find himself and others. To do this, it traces the academic spirit in Higher Education as an essential path. All the sciences –especially when they are taught- must live “the academic” in its most original sense to be forgers of thinking souls and stop the totalitarian advance of automatism in the life of every human being.

Keywords

Community, Language, Higher Education, Academic spirit, Sophistry

“Cuanto más se le escuchaba (a Adolf Eichmann), más evidente era que su incapacidad para hablar iba más estrechamente unida a su incapacidad para pensar (...) No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal.”

Hannah Arendt

Casi todos los autores de envergadura del pasado siglo XX han detenido su pensamiento ante el diagnóstico acuciante de su tiempo que continúa hasta nuestros días: el hecho de que el hombre contemporáneo ha perdido la brújula del ser, se encuentra desquiciado en su propia identidad metafísica y no sabe responder ante un mundo que asoma cada vez más extraño. Los mismos autores coincidieron en su mayoría en la causa de este diagnóstico: el ocaso de la vida espiritual en aras del empoderamiento técnico.

Pero han sido menos los intelectuales que, junto al diagnóstico y el pesar por el derrotero que tomaba la humanidad, se animaron a plantear alternativas de salida a esta encrucijada en términos afirmativos.

Uno de ellos ha sido Josef Pieper. Su posición, bastante conocida y compartida por nosotros, sostiene que el ser humano sólo puede ser él mismo si recupera, vive y profundiza la vida espiritual que le ha sido otorgada como don de lo Alto. Para lo cual urge afincarse en la contemplación que permitirá hacerle frente al poder de una técnica escindida del pensamiento que ha parasitado la existencia del hombre actual.

Nuestro propósito aquí es recuperar y meditar estas ideas, así como también detenernos en la importancia que la Educación Superior tiene para forjar almas contemplativas y, a su vez, protegerlas del espíritu sofista y administrativo que ocluye la visión de nuestra actualidad cada vez más castigada precisamente por ideologías ciegas, animadas por el agobio, el desasosiego y el nihilismo.

I. Un diagnóstico

Josef Pieper centra su reflexión en la vigencia que tiene la sofística en plena edad contemporánea, reeditando la vieja batalla que mantuvieron Sócrates y Platón en los albores de la Historia de la Filosofía frente a estos formidables adversarios.

En este sentido el autor diagnostica que nuestro tiempo, acuciado por un nihilismo más o menos perceptible, ha caído en la banalización de la palabra y por ende de la realidad. Con ello se trastoca el orden de lo estable y el otrora sólido ser de las cosas se esfuma en la perversión de un voluntarismo que sabe mucho a fuerza y poco a raciocinio y diálogo.

Pieper nos recuerda que no podemos soslayar el impacto del lenguaje en la constitución y comprensión de la realidad. La corrupción sofisticada de la palabra dispone un dique en la relación del sujeto con las cosas y el prójimo porque pone en jaque sus dos funciones esenciales, a saber: hacer patente la realidad y constituir el canal comunicativo por excelencia entre los hombres. Sin estos destinos el mundo del lenguaje gira sobre sí mismo en el espiral de una hermenéutica sin fin que enclaustra al ser humano en un solipsismo tan estéril como peligroso.

Esta consideración nos remite inmediatamente a la herencia del pensamiento de Nietzsche. Su ideal acerca de las trampas de la razón y el lenguaje, la búsqueda de una forma más intuitiva para comprender –si cabe el término– de una manera más originaria la prístina realidad y, por último, la inclusión del socratismo entre las principales y más nefastas influencias sofisticadas, son para él razones suficientes como para desterrar de plano el verdadero sabor de las palabras¹ e imponer el conocido giro lingüístico. Junto a Nietzsche, también consignamos aquí los orígenes de la filosofía genealógica –aunque incompleta– en Schopenhauer y el “pensamiento de la sospecha” que reúne a estos autores con Marx y Freud.

Foucault, a quien mencionamos tan sólo como ejemplo de esta herencia, afirma que en el siglo XIX la interpretación ha venido a reemplazar a la teoría clásica del signo y que “(...) *ha llegado a ser al fin una tarea infinita*” (p 40) porque “(...) *cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos*”.² Sabemos que la conclusión lógica a la que llega el autor y afirma con contundente entusiasmo es que la interpretación y su metódica aplicación sobre una realidad que se disuelve, es infinita. Sólo hay interpretación.

Por su parte, Pieper nos redirige a una consideración algo más atemperada con la realidad. La consecuencia del vaciamiento de las palabras y la caída en una hermenéutica sin fin conducen a la pérdida de la realidad y de la sustancialidad de las cosas. En este sentido para nuestro autor, el nihilismo de Gorgias hay que entenderlo con una profundidad metafísica que puede sorprender al desprevenido:

1. Cf. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (Bs. As.: Miluno, 2012). Aquí Nietzsche nos comparte su famosa metáfora de las palabras como “monedas gastadas” que han perdido su significación precisamente al no poder certificar con el grabado el valor que poseen.

Otra nota interesante de mención –que excede el presente trabajo– es la manera casi exclusivamente moral que tiene Nietzsche para la comprensión del ser de las cosas, punto de vista que considera perimido, pero del cual parte necesariamente. Consideramos que este reduccionismo mella fuertemente su especulación y en todo el horizonte lingüístico que caracteriza su impronta con un condicionamiento de consecuencias nefastas.

2. Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», *ECO* no.113-115 (1969): 43. Es claro que nos distanciamos de esta postura pero no podemos dejar de mencionarla en pos de evidenciar algunos trazos que nos ayudan a entender las causas de la actual pérdida de sustancialidad de las cosas.

‘No hay nada’, no quiere decir que ‘no haya’ los mil hechos que posibilitan a su vez las diez mil noticias y comentarios. Pero sí quiere decir: no hay nada ‘detrás de’ esos hechos; no hay que contar con *el* ser que pudiera poseer una fuerza normativa y conforme al que se registraría, o al menos podría regirse, el que hiciera uso de la palabra.³

Esta quita de peso y significación en el ser de las cosas por parte de la sofística, hace que la ruptura con la realidad transforme al lenguaje en un instrumento de poder para suplantar por esa vía el orden que se pierde junto a la realidad. Y nuevamente aquí es imposible no pensar en Nietzsche y su voluntad de poder que afirmó con una ingenuidad optimista que hoy ya no escandaliza ni sorprende a nadie.

Ahora bien, llegamos aquí al punto central de nuestro diagnóstico: ocurre que tal dominio “organizacional”, tal manejo funcional de individuos por parte de los poderosos persiguiendo fines específicos, se impone por la sugestión de lo posiblemente bueno y dulce que pueda sonar el lenguaje mismo. Éste es el peor de los dominios y es el legado de la sofística en la visión de nuestro autor.

El lenguaje se vuelve instrumento de poder por medio de la adulación que anula la verdadera comunicación con el otro porque lo reduce a herramienta, mera cosa entre tantas otras. La sofística traiciona la realidad y el verdadero encuentro humano por medio del rebaje instrumental al que se somete a los hombres, y lo hace por medio de la sonrisa vacía y cínica del “caer bien” con halagos hipócritas.

Pieper sabe bien de lo que habla puesto que esta reflexión la pronuncia en el ambiente universitario, en la bulliciosa década de 1960.⁴ Son tiempos en los que el estado de bienestar despunta con fuerza en la Europa de postguerra e, inmersa en la nueva “Guerra Fría”, permite y promueve el mandato mercantil del consumismo en tanto que los jóvenes manifiestan el pulso espiritual e ideológico de la época reunida en torno al nihilismo existencialista y el divertimento⁵ sin restricciones. También este

3. Josef Pieper, «Abuso de poder, abuso de lenguaje», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp. (Madrid: 1980), 220.

4. Originalmente “*Abuso de poder, abuso de lenguaje*” constituyó un discurso pronunciado en la Asamblea Anual de la Fundación de la Investigación Alemana en el Aula Magna de la Universidad de Berlín en julio de 1964. Dicho discurso llevaba por título “*La corrupción de la palabra y el poder: la lucha de Platón contra la sofística*”.

5. El “*amusement*” largamente analizado por la Escuela de Frankfurt desde fines de la década de 1930.

Esta suerte de diversión banal es esgrimida por el poder racionalista y totalitario como estructuras de dominación que vacían al ser humano de su “sí mismo”, predisponiéndolo como material que se amolda a los fines del dominador. Al respecto escriben Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: “*Los productos de la Industria Cultural pueden ser consumidos rápidamente incluso en estado de distracción. Pero cada uno de ellos es un modelo del gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión desde el comienzo en el trabajo y en el descanso que se le asemeja.*” Cf. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo* (Madrid: Ed. Nacional, 2002), 125.

Y también Adorno refiere sobre la hiperactividad de la vida y la diversión contemporáneas: “*(...) a través del caprichoso exceso de tareas se aprende a que realmente a uno no le resulta más difícil vivir sin yo, sino más fácil (...) si no se está nadando materialmente con la corriente humana surge el temor a la desconexión y a atraerse la venganza de lo colectivo. La pseudo-actividad es como un reaseguro (...) Sólo así se mantiene vivo, hinchándose cada vez más, el monstruoso*

escenario nos tienta a pensar cómo hubiese sido un debate entre Pieper y Foucault, que por aquellos tiempos ascendía al firmamento de la intelectualidad enarbolando estas banderas culturales.

Mencionamos la idea de la adulación como la estrategia central del mercado. Pieper resalta el problema más insidioso en torno a la misma: “(...) *la creciente falta de capacidad de resistencia con que se deja halagar la opinión pública (...)*”⁶ Es que precisamente, la manipulación sofisticada del lenguaje dispone al individuo para que crea la ficción presentada como realidad a través de la huella espiritual y psicológica del convencimiento. Para Platón, en palabras de Pieper, “*el sofista es un fabricante de realidad ficticia*”⁷ y lo propiamente malo de la sofística es que “(...) *el ámbito existencial del hombre es ocupado por una seudorealidad cuyo carácter ficticio amenaza con hacerse invisible (...)*”⁸

Así, esta suerte de realidad ficticia que cubre a la verdadera es aceptada por el sujeto a través del encantamiento de la propaganda, aislado previamente de la comunidad de iguales por medio de un lenguaje maltratado que solo se mira a sí mismo. Recordemos que sin lenguaje verdadero no hay realidad ni comunidad de encuentro en torno a ella.

El mandato de la sofística contemporánea, entonces, consiste en encandilar. Pero lo lleva a cabo en la individualidad de una suerte de mónada con lo cual se evita que una verdadera comunicación despierte las conciencias del amodorramiento. La atomización es el objetivo perseguido por el manipulador y el sofista de modo tal que los individuos no puedan guardar el vínculo con la realidad en el que la verdad se presenta a la inteligencia como juicio propio y compartido.

Si el hombre no se halla en la verdad, entonces será menos hombre porque se encuentra pobremente realizado sin ella, desnutrido y desorientado. El sofista cercena el diálogo y la comunidad que en él se encuentra para vivir la plenitud de la realidad con el lenguaje como vehículo y testigo de esa verdad. Contra este peligro luchó Platón y, según Pieper, contra él también necesitamos entablar combate nosotros.

La herramienta que el tirano de nuestro tiempo posee para cumplir con sus propósitos de dominación (sobre todo espiritual) es la propaganda recientemente mencionada.

aparato de la distracción sin que haya uno solo que la encuentre.” Cf. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, (Madrid: Akal, 2006), 144-145.

El “*amusement*” constituye una de las críticas que pueden ser convocadas en el presente trabajo a favor de nuestro punto y uno de los tópicos característicos que esta escuela supo aportar a la reflexión filosófica y sociológica del s. XX.

6. Pieper, «Abuso de poder, abuso de lenguaje», 224.

7. Pieper, «Abuso de poder, abuso de lenguaje», 231.

8. Pieper, «Abuso de poder, abuso de lenguaje», 231.

La propaganda es signo manifiesto de la corrupción de la palabra, es el uso de los términos como armas disfrazadas para lograr una recepción benevolente de la víctima. Viene a nuestra mente ahora aquella clarividente metáfora de Ernst Jünger sobre el tirano (¿y por qué no también sobre el sofista?): “(...) era un maestro en el arte de fingir una bonhomía llena de trampas.”⁹

Sutilmente en la propaganda se impone la caricatura del orden natural conjugada por un poder autómatas que finge una vida de la que carece realmente. En la propaganda late aquel nihilismo que animara la reflexión de Gorgias y que en nuestro tiempo de ocasos metafísicos se rebela como sarcástico escepticismo que sobrevuela la misma nada que afirma con trucos y metodologías hábiles.¹⁰

A propósito de esto último, a la tiranía y su propaganda sofisticada le son útiles los individuos que se encuentran lamentablemente vaciados de sí mismos a través del sinsentido esparcido por el nihilismo del que damos cuenta. El ejecutante de todo lo mencionado necesariamente tiene que ser alguien separado del ser de las cosas y aglutinado en torno a la bandera vacía pero bien estructurada de un lenguaje propagandístico y voluntarista. Creemos que Albert Camus en su admirable ensayo sobre la rebelión moderna da en el clavo cuando afirma que la tiranía del totalitarismo racional por medio de la denigración de las personas ha conseguido crear una “física de las almas”, que ha permitido “(...) la transformación de las relaciones humanas tradicionales”.¹¹ ¿Y en qué se evidencia tal situación? Responde el autor: “(...) el diálogo, relación de personas, ha sido reemplazado por la propaganda o la polémica, que son dos especies de monólogo. La abstracción, propia del mundo de las fuerzas del cálculo, ha sustituido a las verdaderas pasiones (...)”¹²

En las “fuerzas del cálculo” comprobamos que el poder totalitario es artificioso. Intenta ensayar un sucedáneo de la realidad, repleto de mecanismos diseñados para la adhesión de la masa que ha perdido su capacidad de ser comunidad. Desarticular el diálogo que fomenta el encuentro entre espíritus encarnados que piensan y comparten es lo que permite que la masa de individuos autómatas¹³, de funcionarios “funcionales” que suscriban y defiendan como peones de ajedrez las pancartas del dominador.

9. Ernst Jünger, *Sobre los acantilados de mármol*, (Bs. As.: Tusquets ed., 2008), 64.

10. La experiencia histórica del nazismo en el poder de Alemania es un gran y fatídico ejemplo repleto de anécdotas tristes sobre esta cuestión que exceden el propósito de este trabajo pero que valdría la pena desarrollar en otra ocasión.

11. Albert Camus, *El hombre rebelde*, (Bs. As.: Losada, 2003), 223.

12. Albert Camus, *El hombre rebelde*, 223.

13. Si se nos permite la relación, mientras se gestaban los totalitarismos en la Europa de las primeras décadas del s. XX, el cine se dedicó a retratar en varios films que se volvieron clásicos, el problema y peligro de los “individuos autómatas”. Piénsese en ‘Césare’ de “*El gabinete del Dr. Caligari*” (R. Wiene, 1920) y la hipnosis “a distancia” que ejerce sobre otros el ‘Dr. Mabuse’ en “*El testamento del Dr. Mabuse*” (F. Lang, 1933).

En este sentido, tal vez, el último giro macabro del diagnóstico nos lleve a los campos de concentración de cualquier régimen totalitario. El individuo reducido a cosa. Violentado en su dignidad se le hace “amar” la muerte para poner fin a la tortura, se le señala el camino del mecanismo que priva toda espontaneidad que es precisamente la que garantiza que la vida siga viva. En este sentido remitimos nuevamente a la filosofía alemana del siglo XX que en diversos exponentes supo distinguir el precipicio (para usar oportunamente otra metáfora de Nietzsche) al que asoma su rostro el hombre contemporáneo.

Mencionamos aquí la conocida crítica de la Escuela de Frankfurt sobre la Industria Cultural como arma esencial para el dominio totalitario contemporáneo. Adorno y Horkheimer señalan respecto del cine de Hollywood que *“el film, no deja a la fantasía ni al pensar de los espectadores dimensión alguna en la que puedan moverse por su propia cuenta (...)”*¹⁴.

Por su parte contamos también con el profundo análisis sociológico e histórico de Hannah Arendt sobre los totalitarismos y en particular sobre el “caso Eichmann” del cual le tocó ser testigo directo de su juicio en Israel. A la autora le permitió descubrir el misterio del mal que se hace presente justamente en el funcionario, en aquel que acata órdenes sin la más mínima objeción de conciencia, inevitablemente obnubilada por el poder del dominador. Como lo señalamos con el epígrafe al comienzo, Eichmann era incapaz de entablar diálogo y pensar con el otro. Sus frases eran frases hechas (sumamente estructuradas pero vacías), aún en su propio juicio coqueteaba vanidosamente con toda la parafernalia discursiva que había acuñado el nazismo para la muerte. Sucede que la degradación de la palabra no es inocua, constatamos que lleva a la muerte espiritual y hasta física del individuo. El desprecio de la palabra nos muestra el cinismo de las consignas y de los carteles desperdigados en los campos de concentración para desmoralizar y aniquilar espiritualmente al recluso. Un cinismo que es embajador del nihilismo. Nuevamente con nosotros el nihilismo.

Pieper, citando a Jünger, nos ilustra con la precedencia social y académica de un mundo tecnificado que deviene en mero formalismo y pseudo-realidad. Comenta que *“(...) quien ha realizado el carácter del trabajo está en situación de poder ser ‘sacrificado sin escrúpulos’ (...)”*¹⁵ Es decir que aceptar el hecho de reducir la vida humana a un simple funcionamiento que responde al conductismo de mandatos, estímulos, premios y castigos, esquematismos, en síntesis, aceptar en reducir la vida a sólo trabajo material, hace que el hombre degenera en el autómatas que los tiranos necesitan para que todo lo anterior advenga.

14. Cf. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, 125.

15. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, (Madrid: Rialp, 1997), 198.

En una rueda sin fin, se articulan retroalimentándose, la degradación sofisticada de la palabra y del espíritu, crisis del diálogo y la verdad¹⁶, junto a la mecanización de las conductas por medio del trabajo y la masificación para desencadenar un poder que falsifica la realidad y destruye todo lo que encuentra a su paso. Solo cuando se cuenta con individuos que –en exclusiva- puedan cumplir con la característica de ser funcionarios y nada más que funcionarios¹⁷, se podrá esperar el fatídico desenlace de la dominación del hombre por el hombre sin liberaciones de ningún tipo. Afirma Arendt que

(...) las únicas personas fiables (para el totalitarismo) son las que no solo saben lo bastante o están lo bastante bien entrenadas como para no tener opinión alguna, sino que tampoco saben lo que significa estar convencidas. Los experimentos de las purgas han demostrado que el funcionario totalitario ideal es el que actúa pase lo que pase, aquel que no tiene otra vida aparte de su función.¹⁸

II Esbozo de solución

Providencialmente el ser humano está creado de una madera noble que lo hace irreductible al absoluto dominio de los esquematismos. El sentido que supiera descubrir Viktor Frankl para fundar luego su logoterapia, da cuenta de ello. También esta esperanzadora afirmación de la propia Arendt, quien hablando de la degradación humana que persigue el terror totalitario, sostiene: *“No es posible erradicar por completo la espontaneidad, porque la vida como tal, y desde luego la vida humana, depende de ella.”*¹⁹

¿En dónde, pues, hallar el espacio adecuado para que el ser humano se reencuentre con su ser, con la palabra y el diálogo, con el prójimo? ¿Por medio de qué herramientas es posible saltar los laberintos y las trampas de un lenguaje y una pseudo-cultura que solo son lastres de la verdadera vida?

Todos los autores mencionados coinciden en la respuesta: la educación.

16. En un artículo escrito para el periódico argentino “La Nación” el 25 de junio de 1971, sentenciaba con su habitual sencillez Jean Guitton: *“(...) cuando la idea de un invariante como es lo verdadero se borra, es inmediatamente reemplazada por el culto del estado de hecho en el momento presente: la opinión, la actualidad, la ley del número. Y es por eso que toda crisis de lo verdadero lleva inmediatamente a una adoración de la fuerza.”*

17. Por razones de espacio no podemos habilitar el desarrollo de otro análisis extraordinario y bastante conocido sobre este tema: *“La abolición del hombre”* de Clive S. Lewis. Simplemente mencionamos que el autor llama “Condicionadores” a los tiranos que detentan el poder de vaciar al ser humano, que controlarán los valores y sabrán cómo producir conciencia. Por otro lado estarán los “artefactos humanos” que no serán infelices frente a esta realidad porque simplemente no serán personas, sino sólo artefactos. Concluye Lewis que la última y definitiva conquista del Hombre (con mayúsculas) será su propia abolición. Cf. Clive S. Lewis, *La abolición del hombre*, (Barcelona: Ed. A. Bello, 2000).

18. Hannah Arendt, «Los hombres y el terror», en *Los hombres y el terror y otros ensayos*, RBA ed. (Barcelona: 2012), 137.

19. Arendt, «Los hombres y el terror», 135.

El filósofo y sociólogo argentino Roberto Brie²⁰ en un pequeño y conocido opúsculo diagnosticaba la caída de la sociedad moderna en la racionalidad instrumental. Hace suyas las investigaciones que había realizado Mannheim sobre el tema y comenta que en nuestro tiempo la creciente organización de la sociedad lleva a exacerbar la racionalidad funcional y no la racionalidad substancial.

La consecuencia directa es que “(...) en lugar de conducir a los hombres a comportamientos cada vez más substancialmente racionales, paradójicamente se los lleva a conductas cada vez más irracionales (...)”²¹

Entonces, ¿qué hacer? Responde Brie: “(...) es sólo a través de la educación que se podrá poner un dique a este proceso de deterioro”.²² Y a continuación se centra en un planteo antropológico y gnoseológico: la inteligencia necesita recuperar y madurar los hábitos del pensamiento riguroso²³ para adquirir el juicio crítico que se debilita en nuestro tiempo mientras crecen los ruidos de la maquinaria del lenguaje vacío y las consignas de barricadas. Con el mismo podremos creer esperanzados en una educación que oriente a la inteligencia humana hacia la realidad de las cosas.

Josef Pieper transita las mismas reflexiones y sitúa este tema en aquello que debe animar al individuo y a las instituciones superiores que lo forman.

Sabemos que ha sido totalmente fortuito el nombre de “académico” en referencia a los estudios y a la vida institucional que, desde Platón, la humanidad dispone para sus jóvenes y estudiantes. Sin embargo, el término ha ido identificándose con lo que propiamente pueda entenderse como educación desde sus propios fundamentos.

Para Pieper, necesariamente, el término “académico” debe ser asociado a la idea de lo filosófico pero no porque todo saber “sea filosofía” en el sentido específico de esta ciencia sino porque todo saber necesita ser asumido en sus bases filosóficas. Para completar el círculo, Pieper entiende que lo “académico filosófico” está atravesado por una característica esencial que es la teoría.

20. Roberto Brie (1926-2003), Doctor en Filosofía y Sociología. Escritor y traductor. Tiene una vasta trayectoria como docente e investigador a nivel mundial. Alumno o colega de varios de los intelectuales más importantes del s. XX (entre los cuales se cuentan Heidegger, Guardini y el propio Pieper), dedicó toda su vida al estudio de la filosofía clásica y la alemana. Fue investigador del Conicet (Argentina) y también rector de varias universidades argentinas.

21. Roberto Brie, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, (Bs. As.: Ed. Del viejo aljibe, 1998), 14.

22. Brie, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, 16. (Pensamos nuevamente en C. S. Lewis que afirma que “estamos criando hombres sin pecho”, y que la buena educación, orientada al ser de las cosas es la única dadora de sentido para “llenar ese pecho vacío”).

23. Luego de recuperar la noción tomista de “hábito”, Brie distingue y reflexiona sobre los hábitos del pensar riguroso que, en orden, serían: definición; distinción; relación y causalidad; sistematización; crítica y síntesis.

Es también significativo de mencionar que el autor resalta la esencial importancia del docente a la hora de motivar para que el alumno/discípulo se lance a la búsqueda y profundización del sentido del ser.

Y es aquí donde suenan las alarmas para el canon científico e intelectual contemporáneos. Aún hoy –y lamentablemente vemos las consecuencias por doquier e incluso un poco el presente artículo trata de esto- se entiende la práctica desde un horizonte eminentemente “práctico” si se nos permite la ironía. Se ha reducido la práctica a su aspecto material, a la técnica, a la comprensión de sus dispositivos y metodologías, pero no se la comprende en un horizonte más amplio y metafísico a partir de una teoría que la sustente. Más o menos implícitamente, la teoría sigue siendo menospreciada en los círculos educativos y científicos actuales por este motivo.

En este sentido, resulta muy interesante detenernos en la distinción que realiza nuestro autor entre lo académico y lo profesional. Mientras que éste último elemento define la *expertise* del graduado en la ciencia aplicada, el primero responde a las bases metafísicas del ser cuyo objeto su ciencia estudia. Por ello se impone la exigencia de que “(...) las Universidades sean algo más que institutos de enseñanza profesional (...)”²⁴ y esto será posible si se entiende a la formación profesional atravesada y constituida esencialmente como formación académica, es decir, como formación filosófica y teórica.

Es así que no debe escandalizarnos la presencia y defensa de la teoría en la educación puesto que recuperarla significa ganar la más plena de las libertades para los saberes académicos mismos. Citamos al autor en un pasaje que nos parece esencial acerca de la diferencia entre el estudio especializado hecho filosóficamente de aquel que no es hecho filosóficamente:

La diferencia consiste en este modo ‘puramente teórico’ de volverse hacia el objeto; lo distintivo es esa manera especial de mirar, que se dirige a aquella hondura en que las cosas no están determinadas de esta o la otra manera, o son útiles para esto o lo otro, sino que son formas y figuras de lo más admirable que se pueda pensar: del ser (...) es el sorprender y arrebatador entusiasmo en la investigación cada vez más profunda a la vista insondable de la profundidad del mundo, a la vista del carácter misterioso del ser, delante del misterio de que algo *exista* y *sea*; es el olvido de todos los fines inmediatos de la vida, que acontece al que así se admira (¿afortunada o desgraciadamente?...); todo esto es lo que distingue exactamente la interna estructura y actitud, la atmósfera del estudio de una ciencia particular hecha filosóficamente.²⁵

Es esencial, entonces, poner en valor nuevamente a la filosofía y recuperar el concepto de “artes liberales” para aquellas ciencias que en algún momento menos “materialmente práctico” de la historia de la educación asumieron el desprendimiento como lugar basal, piedra fundamental, del edificio del saber. Pieper es contundente en este sentido: la filosofía es libre o no es filosofía, pero las ciencias particulares –atadas a sus objetos específicos de estudio- solo serán libres si se las piensa

24. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 183.

25. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 185-186.

filosóficamente. Y esto se logra si en aquel lugar originario, donde cada ciencia respira su esencia y se encuentra en la intimidad de sí misma, puede desprenderse –también originariamente– del lastre (¿ideológico, cultural?) de la mera finalidad práctica. La célebre sentencia metafísica del *operari sequitur esse*, pensada para otra coyuntura, también puede iluminar el tema que nos convoca. Sólo la ciencia es fiel a sí misma si primero se reconoce en su ser y se regocija en él para luego planificar su funcionalidad práctica. Transitar el camino inverso, el de “intentar comprenderse en el hacer”, tanto para la ciencia como para las instituciones que disponen su enseñanza es una traición a sí mismas y a la realidad de la que buscan ser testigos²⁶. De esto trata para Pieper la libertad académica “(...) *sofocada tan pronto como las ciencias se convierten en pura organización finalista de una agrupación de poderes organizados.*”²⁷

Ahora bien, ¿cómo vinculamos más específicamente estas consideraciones al diagnóstico previo? Afirmamos con el autor que la filosofía y todo el corpus de saberes científicos en general no pueden ser reducidos a mero pragmatismo profesional, ni tampoco éste puede ser entendido como “causa final” de dichos saberes. Diría Pieper que tenemos que saltarnos de la lógica utilitaria del trabajo en tanto que el mismo en nuestras sociedades es aceptado como canon que regula la vida y “gestor” de un nuevo tipo de heroísmo²⁸ que prescinde de todo valor espiritual. Además, esto ocurre principalmente entre las nuevas generaciones de estudiantes universitarios.

En este punto es en el que asociamos el diagnóstico previo. La sociedades pragmáticas, olvidadas de una teoría que se arraigue en el ser de las cosas y sea captada por medio de la contemplación, son promovidas, formadas e hinchadas (pero no nutridas) por la sofística. Por ello, lo académico en sus orígenes es lo opuesto al sofista. Lo académico tiene como fundamento a “(...) *la teoría filosófica que se abre a lo venerable de la creación*”²⁹ con lo que forma al hombre que se acerca a éste con la medida de la realidad misma que es irreductible a los formalismos sofísticos y a los trucos de la persuasión del manipulador contemporáneo.

Para el sofista no hay tradición ni contenido que valga según nuestro autor, porque no hay apertura a la realidad que nos hable de ellos. No hay mirada puesta en esa hondura de la que nos hablara Pieper. Sin embargo, la realidad es la que nos muestra la existencia del juicio de verdad para que el sujeto se

26. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 190. Afirma el autor que en la consideración de los antiguos “(...) *filosofar es, ante todo, una relación fundamental con la realidad, relación que precede a toda posición consciente y que se substrahe a cualquier caprichoso mandato de la ratio (...)*”.

27. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 186.

28. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 197-199. Refiere el autor que “*va ganando prestigio la dedicación heroica a ser únicamente funcionario*” y también que la figura del trabajador “*está ataviada con símbolos de heroísmo y ha sido elevada al rango metafísico de un proceso salvador*”.

29. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 200.

conforme a ella y, por otra parte, nos enseña que tal conformidad es un camino casi sagrado que ocupa a las generaciones humanas a lo largo de los siglos, un camino que además es enseñable.

El desprecio sofisticado (¿ilustrado?) por estas cosas, conduce directamente a la sujeción del más fuerte, del falso ordenamiento exterior a la realidad y los hombres mismos. En definitiva, entroniza al funcionario que cumple órdenes, vacío de consciencia (porque se le ha vaciado la realidad de la vida en primer lugar) que dispone bajo el clamor propagandístico al advenimiento del mundo totalitario.

Por lo tanto, una verdadera educación académica tal vez sea, no sólo el mejor, sino también el único remedio o la única arma con los que contamos para frenar al totalitarismo, a la manipulación y a la debacle socio-comunitaria de una muerte existencial que aquellos propenden soterradamente.

En este sentido, para Pieper son tres los hechos pedagógicos o educativos que deben evitarse para que el saber académico no degenera en academicismo sofista.

En primer lugar para alcanzar cierto grado de educación verdaderamente académica no deben acumularse saberes y conocimientos de forma superpuesta y sin criterios. La mera erudición no es garantía de alcanzar la realidad y amenaza con saturar la contemplación natural del hombre con el agobio material de elementos asumidos de forma acrítica.³⁰

Segundo, toda ciencia especializada que desee apreciarse de académica tendrá que evaluar si sus conocimientos y métodos permiten acceder el objeto último de toda ciencia que es el ser mismo de las cosas realizado en ellas. En otras palabras, los saberes podrán asumir el sentido originario del nombre “académico” si aceptan y asumen la metafísica.

Por último, y en consonancia con lo primero, la educación que se precie de académica debe evitar a toda costa la exclusividad de lo formal. Afincarse en los métodos, escoger términos o expresiones con impacto y madurar una retórica vacía se encolumnan como pilares de un pseudo-saber que proviene del nihilismo y hacia él se conduce, agigantando el agujero negro de su misterioso origen.

De esta manera, Josef Pieper concentra algunas características distintivas que necesitan recorrer las aulas de las instituciones educativas de todos los niveles y, en particular, las de Enseñanza Superior,

30. Al respecto mencionamos la conocida distinción que realiza Santo Tomás de Aquino acerca de la *studiositas*, virtud del estudio, y su defecto la *curiositas*. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II, II, q. 166-167 (<https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/4.pdf>). Acceso el 29 de enero de 2021.

También compartimos lo que Alberto Manguel en un estudio sobre la lectura nos refiere acerca de los “devoradores de libros”: “(...) *la culpa voraz del lector: tragarse las palabras sin beneficiarse de su significado, traduciendo el texto a ilusiones en vez de a la experiencia fundamentada. La larva de los libros sigue siendo tonta a pesar de todos los libros que ha devorado.*” Alberto Manguel, *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*, (Bs. As.: FCE, 2015), 102.

porque allí se juega la maduración plena de una vocación que necesita ponerse al servicio de la comunidad abrevando sus inquietudes en la sabiduría del ser de las cosas. Para ello, sabemos que la interlocución está a cargo de las artes liberales que son justamente aquellos campos del conocimiento que se desprenden de todo fin utilitario y particular. Urge en nuestro tiempo poder promoverlas –con la filosofía a la cabeza– como aquellas compañeras de camino que al modo de Virgilio o Beatriz advierten y asumen con serenidad los desafíos de las particularidades de la aventura.

Las artes liberales ayudan a comprender a todos los saberes del amplio espectro científico que el objetivo fundamental consiste en entablar un diálogo fecundo con las cosas cuyo ser nos brinda el sentido. En la realidad hay sentido y en la profundidad de su expresión y descubrimientos se esfuman como fantasmas de un mal sueño las fórmulas estridentes de la fascinación propagandística, se desvelan las extorsiones de los manipuladores y se desarticula el poder total de una razón sistémica que se ha salido de su eje, que ha traicionado la escucha (y por lo tanto el lenguaje) de la realidad, que ha olvidado la verdad.

Las ciencias no deben de perder de vista estas premisas a la hora de buscar la distinción de ser consideradas académicas. El “ser académico” no se agota en un mote o una declaración de principios universitarios sino que más bien posee el noble privilegio de vincular al ser humano con la fibra íntima de la Creación que se abre a los ojos de nuestra inteligencia y a la afección de nuestra voluntad.

En última instancia el espíritu académico de toda ciencia y de toda educación en ciencias nos conduce a Dios porque entramos en esa comunión con la profundidad de lo real por medio de la veneración que mencionamos.³¹ Y ella ensancha el espíritu del ser humano y lo atrae con lazos de amor a la contemplación en el ocio, le permite festejar el encuentro con aquello que lo completa. En esta experiencia se centra el enorme poder para contrarrestar la fosilización del ser que propone la sofística. Advierte Arendt: “*En el momento en que el hombre ya no se define como una creatura Dei, le resultará muy difícil no concebirse, consciente o inconscientemente, como un Homo faber*”.³²

Como este proceso ya está en desarrollo y nosotros somos sus testigos, el desafío de toda educación es forjar el espíritu académico que transite el camino inverso.

31. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, 185-199. El autor asocia a la academia platónica, nacida al amparo de *Academos*, con la condición cuasi-divina de la filosofía en general: la filosofía entendida en términos clásico se nutre de una raíz escondida que es la misma vida divina, con lo cual la filosofía es propiedad exclusiva de los dioses en el sentido de que nada ni nadie puede arrebatársela.

32. Hannah Arendt, «Los huevos rompen a hablar», en *Los hombres y el terror y otros ensayos*, 123.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*. Madrid: Akal, 2006.

Adorno, Theodor W., y Horkheimer Max. *Dialéctica del Iluminismo*. Madrid: Ed. Nacional, 2002.

Aquino, Tomás de, *Suma de Teología*, (<https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/4.pdf>)

Arendt, Hannah, «Los hombres y el terror». En *Los hombres y el terror y otros ensayos* publicado por RBA ed., 124-138. Barcelona: 2012.

Arendt, Hannah, «Los huevos rompen a hablar». En *Los hombres y el terror y otros ensayos* publicado por RBA ed., 102-123. Barcelona: 2012.

Brie, Roberto, *Los hábitos del pensamiento riguroso*. Bs. As.: Ed. Del viejo aljibe, 1998.

Camus, Albert, *El hombre rebelde*. Bs. As.: Losada, 2003.

Foucault, Michel, «Nietzsche, Freud, Marx», *ECO*. N°113-115 (1969): 33-48.

Jünger, Ernst, *Sobre los acantilados de mármol*. Bs. As.: Tusquets ed., 2008.

Lewis, Clive S. *La abolición del hombre*. Barcelona: Ed. A. Bello, 2000.

Manguel, Alberto, *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*. Bs. As.: FCE, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. Bs. As.: Miluno, 2012.

Pieper, Josef. «Abuso de poder, abuso de lenguaje», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* publicado por Rialp, 213-235. Madrid: 1980.

Pieper, Josef, *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp, 1997.



*La bondad divina,
principio y fin de
la vida humana.*

Enrique Martínez
Universitat Abat Oliba CEU
emartinez@uao.es

Resumen

Que la Bondad divina es el principio y fin de todo lo creado y de la vida humana es una tesis fundamental del pensamiento metafísico de santo Tomás de Aquino. En este artículo se explica esta tesis a la luz del siguiente principio: el bien es difusivo de sí por la actualidad del ser, y ello de tal modo que cuanto más participe un ente del ser, tanto más será comunicativo de su perfección. Se describen entonces los diferentes grados de perfección del universo, hasta alcanzar a Dios, que como Ser subsistente es máximamente comunicativo de su Bondad. Se puede dar razón de este modo de la Creación como principio y fin de todo lo creado, que tiende a imitar la Bondad divina buscando su propia perfección; lo cual se da principalmente en la creatura racional, que lo hace por el conocimiento y el amor. Por último, se traslada esta reflexión metafísica a la teológica, referente a la máxima comunicación de la Bondad divina que se realiza en la Encarnación del Verbo, y ordenada a la consecución sobrenatural de aquella Bondad en la visión beatífica. Toda la explicación va complementada con textos de la *Divina Comedia*, cuya perspectiva metafísica y teológica es la misma que la del Aquinate.

Palabras clave

Bondad divina, Creación, Metafísica de la participación, Perfección humana, Tomás de Aquino

Abstract

One of the basic thesis of Saint Thomas Aquinas's metaphysical thought is that divine Goodness is the beginning and the end of all things created and of human life. This Paper explains that idea in the light of the following principle: good is self-diffusive through the actuality of the esse; and this happens in such a way, that the more an entity participates in the esse the more it communicates its own perfection. Thus, the article will describe the different degrees of the perfection of the universe, before we reach out to God, who as a subsistent Esse is maximally communicative of His own Goodness. Therefore, Creation can be explained as the beginning and the end of all things created, which tend to imitate the divine Goodness seeking its own perfection; which occurs mainly in the rational creature, who does it through knowledge and love. Finally, we will move from a metaphysical reflection to a theological one, thus referring to the highest communication of divine Goodness that occurs in the Incarnation of the Word; all of which is ordered to the supernatural attainment of that kind of Goodness within the beatific vision. The entire explanation is complemented with texts from Dante's Divine Comedy, whose metaphysical and theological perspective is the same as the Aquinate's one.

Keywords

Divine goodness, Creation, Metaphysics of participation, Human perfection, Thomas Aquinas

“L’Amor che move il sole e l’altre stelle”

(Divina Comedia, Paraíso XXXIII, 145)

Este verso solitario con el que el que culmina la *Divina Comedia* nos muestra la razón de ser del largo camino de Dante: el Amor divino, que lo mueve todo hacia su Bondad. También la vida del hombre. Éste parece en nuestros días haber olvidado ese amor primero (cfr. Ap 2, 4), y se siente como Dante perdido en una selva oscura, alejado del recto camino:

*“Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita”*

(Divina Comedia, Infierno I, 1-3).

Que la Bondad divina es el principio y fin de todo lo creado y de la vida humana es, igualmente, la tesis en donde se sintetiza el pensamiento de santo Tomás de Aquino, tan vinculado por otra parte al poema del florentino. Mi maestro Francisco Canals, máximo representante de la “escuela tomista de Barcelona”, no dudaba en reconocer que la obra del Aquinate debe ser comprendida a la luz de esta tesis heredada de Dionisio –y que no se encuentra entre las XXIV tesis tomistas-:

“El teocentrismo auténtico de santo Tomás nos invita a contemplar la Bondad divina difusiva de sí misma, identificada con el Amor donante y puramente ‘liberal’, como la que pone en marcha la misma eficiencia creadora y orienta el gobierno providente sobre el universo; de modo especialísimo encaminado a conducir a los entes personales finitos a la participación de la vida divina en la felicidad, realizada en su esencia en el acto supremo de la inteligencia especulativa humana, cuyo objeto óptimo es el Bien divino”.¹

Y reivindicaba por ello un tomismo impregnado de actitud contemplativa hacia el Universo. Un Universo creado por Dios para comunicarle su misma Bondad, “impulsado, como lo vio Dante, desde aquel *Amor che move il sole e l’altre stelle*”.²

1. Francisco Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador (Toledo: Cor Iesu, 2020), 320.

2. Canals, Tomás de Aquino..., 15.

Apoyándome, pues, en la enseñanza del Doctor Común, trataré de explicar de qué modo la Bondad divina es el principio y fin de todo lo creado y, principalmente, de la vida humana.

1. La comunicación de bien

*“Io veggio ben sì come già resplende
ne l’intelletto tuo l’eterna luce,
che, vista, sola e sempre amore accende”.*

(Divina Comedia, Paraíso V, 7-9)

Comenzaré presentando el principio universal metafísico que va a iluminar el objeto de nuestra reflexión: la afirmación de santo Tomás, tomada de Dionisio, de que “el bien es difusivo y comunicativo de sí”.³

Más que el bien sea comunicativo debe entenderse a su vez a la luz de otro principio metafísico aún más universal: el ser (*esse*) es acto y perfección. Tal es la tesis nuclear de la metafísica del Aquinate, y que Domingo Báñez denunció como frecuentemente olvidada por los tomistas.⁴

Dos son las perspectivas desde las que podemos explicar la comunicatividad del bien por la actualidad del ser, esto es, como principio o como fin.

En primer lugar, el ente es comunicativo del bien en tanto que principio por la naturaleza misma del bien, que radica en el acto y perfección del ente; en efecto, como que cada ente obra por cuanto que está en acto, al obrar se convierte en principio comunicativo y difusivo en otros de su ser y, con ello, de su bondad.⁵

3. Bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.73, a.3, arg.2).

4. Quamvis ipsum esse receptum in essentia composita et principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen, in eo quod specificatur, nulla perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod saepissime Divus Thomas clamat, et thomistae, nolunt audire: quod ‘esse’ est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficatur (Domingo Báñez, Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae q.4, a.1 ad 3; cfr. Francisco Canals, Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador, p.43-46).

5. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per Philosophum in IV Meteororum (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles I, c.37, n.5). Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile (Tomás de Aquino, De Potentia Dei q.2, a.1 in c.).

En segundo lugar, el ente es comunicativo del bien en tanto que fin por la razón de bien, que consiste en su apetibilidad; en efecto, como que la perfección en acto es apetecible para el ente imperfecto, este es atraído por el bien como fin a conseguir.⁶

Mas hay que añadir que esta apetibilidad del bien en tanto que fin se funda en la perfección comunicativa del principio, pues “todo efecto se dirige hacia la causa de la que procede ... [dado que] el bien del efecto depende de su causa”.⁷ En ambos casos, pues, se dice que el bien es difusivo de sí: como principio comunicativo de su perfección y como fin cuya perfección es comunicable al que la apetece.

El ser (*esse*), acto y perfección, es participado en diverso grado por los entes creados. De este modo, cuanta mayor sea la participación en el ser tanto mayor será la actualidad, perfección y bondad del ente. Nos encontramos así ante una admirable jerarquía de entes en el Universo creado: desde los niveles ínfimos, en los que la materialidad limita de tal modo las perfecciones del ser que resulta la mayor potencialidad; hasta los ángeles incorpóreos y por ello máximamente en acto, según es posible en una creatura.⁸

Esta gradación participativa de ser tiene su reflejo lógicamente en la condición difusiva de sí propia de todo bien, fundamento de nuestra reflexión. En consecuencia, debe afirmarse con santo Tomás que cuanto más perfecto sea un ente más tenderá a ser principio comunicativo de su perfección.⁹

Grados de comunicación de bien

6. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles I, c.37, n.5).

7. Est autem ulterius considerandum quod omnis effectus convertitur ad causam a qua procedit, ut Platonici dicunt. Cuius ratio est quia unaquaeque res convertitur ad suum bonum, appetendo illud; bonum autem effectus est ex sua causa, unde omnis effectus convertitur ad suam causam, appetendo ipsam (Tomás de Aquino, Super De divinis nominibus c.1, lect.3).

8. Et hoc quidem contingit secundum possibilitatem uniuscuiusque ad participandam divinam bonitatem. Quaedam enim omnino perfecte secundum modum possibilem creaturae participant divinam bonitatem, propter quod dicit quod eis divina bonitas totaliter praesens est. Alia vero privantur ista perfecta participatione, recedendo ab ea secundum magis et minus, ut patet in diversis gradibus entium et maxime in creaturis viventibus. Alia vero habent obscuriorem participationem boni, sicut creaturae corporales et praecipue non viventes, in quibus obscuratur quodammodo divinae bonitatis claritas, propter eorum materialitatem et corruptionem; unde eorum obscuritas in hoc attenditur quod non sunt intelligibilia actu, sed secundum potentiam tantum (Tomás de Aquino, Super De divinis nominibus c.4, lect.16).

9. Omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.106, a.4, in c).

*“La gloria di colui che tutto move
per l’universo penetra, e risplende
in una parte più e meno altrove”.*

(Divina Comedia, Paraíso I, 1-3)

¿Cuál será el modo más perfecto de comunicación del propio ser? Santo Tomás en la *Summa contra gentiles* utiliza como criterio de distinción de los grados de vida la mayor intimidad en lo emanado:¹⁰ el viviente será más perfecto cuanto más íntimo le sea lo emanado vitalmente por él. ¿Y por qué esta intimidad es signo manifestativo de una mayor perfección? Porque “cuanto más perfecto sea el proceso, el resultado será tanto más uno con aquello de lo que procede”.¹¹ A la luz de este criterio vamos a considerar ahora los distintos grados de perfección en la comunicación de bien.

En primer lugar, nos encontramos con los entes inanimados. En estos es en donde reconocemos la mayor multiplicidad y desigualdad, puesto que su materia es principio de individuación. Por esto sus emanaciones proceden absolutamente hacia el exterior, como la acción del fuego sobre otro cuerpo: el segundo recibe la acción del primero en cuanto que está en potencia respecto de lo que se le comunica.¹²

En segundo lugar, tenemos las plantas, que son vivientes corpóreos. En ellos se da generación vital, por la que lo engendrado es de la misma naturaleza que el generante y procede de algo emanado por éste; no es como la generación inanimada, que es una mera impresión externa de la forma en la materia.¹³

La emanación vital es el fruto, que procede interiormente y se mantiene algo uno con la planta; aunque

10. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, c.11.

11. Id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.27, a.1 ad 2).

12. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, c.1, n.2). Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitativam subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale, ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare ... Corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.115, a.1 in c.).

13. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, c.11, n.8).

debe luego convertirse en algo extrínseco, cayendo en tierra para que su semilla fructifique.¹⁴

En tercer lugar, se encuentran los animales, vivientes corpóreos dotados de conocimiento sensitivo. De nuevo la condición material es limitadora de la actualidad y perfección del ser; mas con capacidad aquí de aprehender una forma sin su materia individual, haciéndose algo uno con ella. Esta cierta inmaterialidad permite emanar una imagen o semejanza de lo conocido, que no queda ya fuera del animal, sino que se guarda en el tesoro de su memoria. Mas las potencias sensitivas son corpóreas y no pueden volver sobre sí; de ahí que la forma aprehendida vaya de una potencia a otra, a fin de que lo sensible y el sentido pasen de la potencia al acto.¹⁵

En cuarto lugar, hay que hablar del hombre, viviente corpóreo dotado de conocimiento intelectual. La corporeidad humana es aún menos limitadora que la del animal; en efecto, el alma humana participa de tal modo la actualidad y perfección del ser que puede volver sobre sí misma; esto es propio de un ente inmaterial, aun cuando se halle unido por naturaleza con un cuerpo formando una única sustancia.¹⁶ Este volver sobre sí es manifestativo de una unidad como no hemos reconocido en otros grados de vida; se trata de la propia unidad substancial, pero con una actualidad tal que el propio ser es poseído por el mismo subsistente mediante el conocimiento y el amor. Así, si la mayor materialidad en la escala de los seres suponía una oscuridad consistente en la inteligibilidad en potencia,¹⁷ la inmaterialidad habrá que entenderla como luminosidad, como patencia del propio ser en su actualidad, “intimidad luminosa del acto”.¹⁸

En esta autoposesión del propio ser en su unidad se funda el que el hombre, subsistente intelectual,

14. *Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam* (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, c.11, n.3).

15. *Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum* (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, c.11, n.4).

16. *Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest* (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, c.11, n.5).

17. Cfr. Tomás de Aquino, *Super De divinis nominibus* c.4, lect.16.

18. Canals, Franciso. *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: PPU, 1987).

pueda hacer suyas las formas inteligibles, haciéndose algo uno con lo conocido: “El entendimiento en la medida que entiende algo, en la misma medida se hace algo uno con lo entendido”.¹⁹ Y de esta unión emana el concepto en el que el hombre dice interiormente lo conocido, en una intimidad muy superior a la de los otros vivientes corpóreos;²⁰ y por eso debe decirse que “la acción intelectual, es una operación vital unida al principio”.²¹ La semejanza que se comunica interiormente en este grado de perfección vital que es el conocer no emana de la potencia, sino de la actualidad del entender: “Como surge el acto del acto, tal y como el esplendor de la luz y la razón entendida del entendimiento en acto”.²²

No obstante, el grado que ocupa el hombre en la escala de sustancias intelectuales, es el ínfimo, dada su condición corpórea, que limita la perfección de la vida intelectual con cierta potencialidad. De ahí que el hombre deba salir fuera de sí para buscar en las sustancias materiales las formas inteligibles, que están en potencia; luego se harán inteligibles en acto en su intimidad por la luz connatural de la propia alma, que denominamos entendimiento agente. Y solo en acto de entender puede el alma conocerse a sí misma en acto, en tanto que tiene ser en tal individuo.

No es así en el siguiente grado de perfección, que corresponde al ángel, sustancia espiritual: esto es, intelectual e incorpórea. El volver sobre sí propio del subsistente intelectual no requiere, en este caso, salir fuera de sí; en efecto, el ángel está por su esencia en acto de conocerse a sí mismo,²³ al ser luminoso y transparente para sí.²⁴ Y es desde esta perfección luminosa en acto que emana el esplendor en acto del verbo en el que el ángel dice lo conocido. La unión es aquí aún mayor que la que se da entre el verbo humano y su entendimiento. Por eso, la comunicación de bien en el ángel en este verbo interior es la más alta que se puede dar entre las creaturas.

La perfecta comunicación de Bien

19. Intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.27, a.1 ad 2; Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate q.8, a.6 in c.).

20. Quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.27, a.1 ad 2).

21. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.27, a.2 in c.).

22. Sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.14, n.3).

23. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.11, n.5).

24. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 246.

*“Guardando nel suo Figlio con l’Amore
che l’uno e l’altro eternalmente spira,
lo primo e ineffabile Valore
quanto per mente e per loco si gira
con tant’ordine fé, ch’esser non puote
sanza gustar di lui chi ciò rimira”.*

(Divina Comedia, Paraíso X, 1-6).

La suma perfección en acto y, en consecuencia, la perfectísima comunicación de Bien, corresponde a Dios, en quien se identifican ser, vivir y entender. En efecto, el Ser de Dios es pura actualidad, sin potencialidad alguna, de tal modo que su Esencia no limita la perfección del Ser divino a modo de recipiente potencial, sino que se identifica con el Ser divino.²⁵

Por ser Acto puro, Dios es máximamente luminoso para sí -esto es lo que en lenguaje bíblico se denomina “gloria”, que significa “claridad”-; y puede volver perfectamente sobre sí: “El solo conocimiento de Dios respecto de sí mismo –afirma santo Tomás- se llama ‘gloria’ por la perfecta y clarísima noticia que tiene de sí mismo”.²⁶ Y es así que se puede hablar de Dios como “subsistente intelección de la intelección, formalmente idéntica con el Ser mismo subsistente”.²⁷

Más aún, siendo toda perfección comunicativa de sí, hay que afirmar, según nos ha sido revelado, que Dios se comunica eterna y plenamente a sí mismo;²⁸ esto es, comunica perfecta y plenamente la propia naturaleza divina.²⁹ Y así es como se cumple en Dios la más perfecta comunicación de Ser.

Puesto que tal comunicación se realiza desde la perfecta y clarísima noticia que Dios tiene de sí, lo que procede es un Verbo, en el que Dios se dice eternamente a sí mismo. Así culmina santo Tomás el ascenso en la escala de los seres según la mayor intimidad en la emanación vital: “Es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es

la intención entendida o verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como

25. Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.3, a.4.

26. Sola cognitio Dei de seipso perfecte dicitur gloria, quia perfectam notitiam habet et clarissimam de seipso (Tomás de Aquino, Super Epistolam ad Hebraeos, c.1, lect.2).

27. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 696.

28. Potest dici quod [Pater] est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam, generando et spirando, communicat (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.39, a.5, ad 6).

29. Unde necesse est quod Pater, generando Filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.41, a.3, in c.).

Dios entendido”.³⁰ Este Verbo emana como acto del acto, como el esplendor emana de la luz, esto es, de la gloria.³¹ Y esta emanación se da, además, en la más perfecta intimidad con el principio del que procede, esto es en la Unidad de la Substancia divina.³²

Desde el conocimiento de lo que es la generación vital, hay que decir que esta concepción intelectual divina es un modo de generación.³³ En efecto, el Verbo que procede de Dios es su imagen perfecta, pues todo concepto es semejanza de lo conocido; y es de su misma naturaleza, pues es Dios a modo de Dios entendido. Por eso decimos que el Verbo divino ha sido engendrado por Dios y que es el Hijo nacido eternamente del Padre.³⁴ Más aún, se da según generación perfecta, pues lo engendrado es algo uno con el generante, “pues procede por acción intelectual, que es una operación vital unida al principio”,³⁵ como ya se ha dicho.

Y el Verbo engendrado es, a su vez, principio de amor, comunicándose entonces el Ser divino al Don de amor espirado.³⁶

La comunicación de bien en la Creación

*“Ció che non more e ció che può morire
non é se non splendor di quella idea*

che partorisce, amandol il nostro Sire”.

30. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.11, n.9).

31. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. Generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.14, n.3). Quoniam autem splendor est illud quod a fulgente primo emittitur, sapientia vero est quiddam fulgens Eccli. VIII, 1: sapientia hominis lucet in vultu eius, inde est quod prima conceptio sapientiae est quasi quidam splendor. Verbum ergo Patris, quod est quidam conceptus intellectus eius, est splendor sapientiae, qua se cognoscit. Et ideo Apostolus Filium vocat splendorem gloriae, id est, divinae clarae notitiae (Tomás de Aquino, Super Epistolam ad Hebraeos c.1, lect.2).

32. Sed in divinis personis, dicimus collocari supersubstantialem unionem, non super solas uniones quae sunt in corpore, sed et super illas quae sunt in ipsis animabus et in ipsis mentibus angelicis (Tomás de Aquino, Super De divinis nominibus c.2 lect.2).

33. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius (Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.11, n.16).

34. Cfr. Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.11, n.17; Summa Theologiae I, q.27, a.2, in c.

35. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.27, a.2 in c).

36. Similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis, sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.27, a.4, ad 2).

(*Divina Comedia*, Paraíso XIII, 52-54)

Las procesiones trinitarias *ad intra* que acabamos de apuntar, son el principio a su vez de una comunicación de Bien divino *ad extra* al crear el mundo:

“Del Amor de su Bondad, procedió el que [Dios] quisiera difundir y comunicar a otros su Bondad, en lo que fuera posible, a saber, a modo de semejanza, y que su Bondad no permaneciera en Él solamente, sino que se derramara sobre otras cosas”.³⁷

En efecto, se trata de una comunicación “a modo de semejanza”, pero no como comunicación perfecta y plena de la naturaleza divina, como sucede en el seno de la santa Trinidad, sino “según cierta semejanza defectuosa”.³⁸ Por ello, en lo creado se da constitutivamente la potencialidad, aunque en diversos grados, como ya hemos visto; potencialidad que radica en la capacidad receptiva por parte de la esencia de la perfección del acto de ser, tal y como nos recordaba Domingo Báñez al inicio de esta ponencia. Y por eso no sólo hay distinción entre el ser y la esencia en las creaturas, sino, más aún, distinción entre la creatura y el Creador.

Al crear no sólo comunica Dios su Bondad como principio en tanto que es Acto puro, sino también como fin del Universo creado: todas las creaturas tienden a asemejarse a la Bondad divina según corresponda a su naturaleza:

“Pero al primer agente, que es sólo agente, no le conviene obrar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su Bondad. En cambio, cada creatura intenta alcanzar su perfección, que consiste en la semejanza de la perfección y bondad divinas. Por tanto, la Bondad divina es el fin de todas las cosas”.³⁹

Esta comunicación de bien realizada en la Creación se da, como ya se ha dicho, en diversos grados; mas no de forma caótica, como si resultara de la casualidad, sino en un admirable orden, pues es el Verbo divino, imagen perfecta de Dios, la causa ejemplar de todo lo creado.⁴⁰ Mediante este orden

37. Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret (Tomás de Aquino, Super De divinis nominibus c.4, lect.9; Cfr. Summa Theologiae I, q.73, a.3, arg. 2).

38. Esse autem rerum creaturarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem (Tomás de Aquino, Super De divinis nominibus c.1, lect.1).

39. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum ómnium (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.44, a.4 in c.).

40. Cfr. Tomás de Aquino, Summa contra gentiles IV, c.11, n.14.

se manifiesta mejor la Bondad divina comunicada, pues “como [la Bondad divina] no podría ser representada suficientemente por una sola creatura, produjo muchas creaturas y diversas, a fin de que lo que faltaba a una para representar la Bondad divina fuera suplido por las otras”.⁴¹

De este modo, la diversidad no es lo que refleja la semejanza de la Bondad divina, sino la unión que se da en las creaturas según la intención misma del Creador. El Aquinate lo enseña con claridad:

“El nombre de ‘Unidad’ es atribuido a Dios porque comunica la unidad a las cosas; y es por esto que dice: *de ésta*, a saber ‘de la Unidad divina’, *en cuanto maravillosa fuerza unificadora*, se derivan para nosotros dos cosas: la primera es que *somos unidos*, es decir ‘tenemos cierta unidad’, por lo cual se habla de un hombre o un animal. La segunda es que, si bien nuestra unidad no es perfecta hasta el punto de excluir toda diversidad, las cosas mismas que son diversas en nosotros son reducidas a cierta unión ... para que así, al menos, imiten la unidad de Dios”.⁴²

La más alta unión es, por las razones antes aducidas, la de la concepción intelectual. Pero conviene añadir ahora que en la intelección se da cierta infinitud, propia de la actualidad del conocer en cuanto tal; de ahí que afirme Aristóteles que el alma, aun en su finitud, es en cierto modo todo.⁴³ Esta infinitud del conocer en cuanto tal permite al entendimiento humano finito alcanzar una unidad respecto de la diversidad misma del Universo, remediando la imperfección propia de dicha diversidad. Así lo explica santo Tomás:

“Para que hubiese algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según la cual la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra. Ésta es la perfección del cognoscente en cuanto tal; porque, según esto, al ser conocido algo por el cognoscente, el mismo conocido de algún modo está en el cognoscente. Por esto dice Aristóteles, en III *De anima*, que *el alma es en cierto*

41. *Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.47, a.1, in c.).

42. *Secundo, vero, nomen unitatis attribuitur Deo propter hoc quod rebus unitatem communicat; et hoc est quod subdit: ex qua, scilicet unitate divina, ut unifica virtute mirifica, duo nobis proveniunt: quorum primum est quod nos unimur, idest quamdam unitatem habemus, secundum quod dicitur unus homo aut unum animal; secundum est quod, cum unitas nostra non sit ita perfecta quod omnem diversitatem excludat, ipsa etiam quae sunt diversa in nobis, ad quamdam unionem reducuntur, secundum quod etiam ea quae sunt simpliciter diversa in creaturis, unum quodam ordine sunt, ut sic saltem, Dei unitatem imitentur* (Tomás de Aquino, *Super De divinis nominibus* c.1, lect.2).

43. *Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.26, a.2 in c.).

modo todo, porque está hecha para conocerlo todo. Y según este modo, es posible que en una cosa exista toda la perfección del universo”.⁴⁴

Por eso, cuando compara la infinitud del universo material y la infinitud del alma, dice que aquél es más semejante a la Bondad divina extensivamente, por su difusión material; mas el alma lo es intensivamente, por la unidad propia del conocimiento.⁴⁵ No es de extrañar que san Juan de la Cruz llegara a afirmar que “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo”.⁴⁶

Mas no solo en la concepción intelectual buscan los hombres imitar la Unidad divina, sino también en la unión afectuosa y recíproca que es la amistad. El punto de partida, como leíamos recientemente, es la unidad substancial que uno tiene consigo mismo; de ésta surge la autoposición de sí por el conocimiento y por el amor. Tal perfección se comunica entonces en la amistad, en la que el amigo es como otro yo: “Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos: *Lo amistoso para con otro* —escribe el Filósofo— *proviene de lo amistoso para con uno mismo*”.⁴⁷

Pero no olvidemos aquello de san Agustín: “Nadie hace algo queriendo que no haya dicho primero en su corazón”.⁴⁸ Así, el fundamento de la unión amistosa es no solo la unidad substancial de cada hombre, sino también la que se da en la concepción intelectual. Por eso, toda verdadera amistad

consiste esencialmente en una comunicación de la propia vida personal por medio de la palabra; ésta ha sido pronunciada primero en la intimidad del alma, y busca luego mantenerse en la unión íntima propia de los amigos. Por eso, “cuando hablamos a nuestros amigos –asegura Canals-, no parece que

44. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscentem, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat (Tomás de Aquino, De Veritate q.2, a.2 in c.).

45. Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.93, a.2 ad 3).

46. Juan de la Cruz, <<Dichos de luz y amor>>, en Obras completas, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1980.

47. Amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsum; dicitur enim in IX Ethic. quod amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum (Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q.25, a.4 in c.).

48. Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit (Agustín de Hipona, De Trinitate IX, 7).

la emanación se dirija a algo extrínseco a nuestra vida personal”.⁴⁹

Y si de la perfección del acto intelectual emana un verbo, de la perfección de la unión amistosa, que es la unión conyugal, emana un hijo. Hablamos, claro está, de una generación corpórea, con la comunicación de semejanza según naturaleza. Si en algunos animales la generación debe ir seguida de una crianza, en orden a la alimentación material de la prole, en el hombre la generación y la crianza deben ir seguidas de la educación, alimentación del alma; ésta lo conducirá hasta su estado perfecto, que es el de virtud.⁵⁰ Tal es el fin al que se encuentra ordenada la unión conyugal, que por tal motivo debe constituirse en matrimonio para toda la vida.⁵¹

Pues bien, esta educación por la que los padres buscan alimentar el alma de sus hijos se realiza del mismo modo en que se funda la verdadera amistad –y por ello el amor conyugal-, que es en la palabra nacida primero en el corazón. De este modo, la educación, y no solo la generación, se nos revela como una auténtica comunicación de vida. Y como se da en natural continuidad con la generación, recurriendo a la expresión “segunda naturaleza” usada para la virtud, que es el fin de la educación, se puede hablar acertadamente la educación como una “segunda generación”.⁵² De ahí que diga santo

49. La emanación locutiva del espíritu, nacida de la inmanencia e intimidad de la operación vital de la naturaleza cognoscente, tiende también por su misma perfección a la intimidad en la propia comunicación. Pertenece a la perfección del lenguaje mental el que, cuando hablamos a nuestros amigos, no parece que la emanación se dirija a algo extrínseco a nuestra vida personal, por ser una comunicación que desde la propia vida personal se dirige a alguien a quien, por la connaturalidad consistente en el amor de amistad, miramos y sentimos como alguien uno con el mismo hombre que habla (Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 680-681. Cfr. *Summa contra gentiles* IV, c.21, n.4.)

50. *Ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam* (Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis* IV, d.26, q.1, a.1 in c.).

51. *Matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum* (Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis* IV, d.39, q.1, a.2 in c.). *Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum. Et propter hoc oportet ipsum esse peccatum* (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* III, c.122, n.8).

52. “La conducción y promoción de que se trata [la educación] vienen concebidas como una cierta prolongación del

Tomás: “Como el padre te engendró corporalmente, así el maestro te engendró espiritualmente”.⁵³

Cuando el Aquinate compara la imagen de Dios en el ángel y en el hombre, establece con claridad que por su mayor perfección según la naturaleza intelectual el ángel es más imagen de Dios que el hombre; no obstante, por su capacidad de engendrar, el hombre es más imagen de Dios que el ángel, pues “el hombre es del hombre, como Dios es de Dios”.⁵⁴ Ahora bien, esto es así supuesta siempre la primera imitación, que es según la naturaleza intelectual; por eso no se dice que por engendrar sea más imagen de Dios que el ángel el caballo que engendra otro caballo. Por consiguiente, si no fuera por la concepción intelectual y la palabra con la que se comunica a los hijos la propia vida personal, según aquella intimidad que ha venido acompañando toda nuestra reflexión, no reconoceríamos en la generación humana la imagen divina. Tal es la importancia de la “comunicación amistosa en que la propia vida se transmite, desde lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana”; sin ella, asegura Canals, “toda posibilidad de vida histórica cesaría en la humanidad”.⁵⁵

Mas no queda aquí nuestra reflexión sobre la unión imitativa de la divina en la comunicación de bien que se da en las creaturas y, particularmente, en el hombre. Explica santo Tomás que la unión que hemos reconocido en el acto de conocer tiende a alcanzar la unión con el principio del que participa según cierta semejanza; es decir, el hombre aspira por naturaleza a la unión con Dios: “Los que lo contemplan se vuelven, de algún modo, uno con Él –en cuanto el entendimiento en acto es de algún modo lo entendido en acto- y, por consiguiente, se asemejan a Dios en la medida en que son informados por Él”.⁵⁶ Aquella infinitud a la que antes nos hemos referido hace capaz al hombre de volver hacia Dios, “capaz del Sumo Bien”.⁵⁷

Esta unión con Dios según el orden natural no puede ser la contemplación de la misma Esencia divina, pues ello excede la capacidad natural del hombre; pero es que también le supera la misma unión según lo que corresponde a la naturaleza. Por eso afirma santo Tomás citando a Aristóteles engendrar, a la manera de un complemento de éste, que, sin embargo, no es todavía un enriquecimiento o perfección definitivos de la prole. Aunque a ello se enderece (de la misma manera que la generación se ordena al ser), guarda más parentesco con la formalidad del engendrar que con lo que en éste se produce. En tal sentido, la educación es como una segunda generación” (Antonio Millán-Puelles, La formación de la personalidad humana, 1989, p.32).

53. Sicut pater te genuit corporaliter, etiam magister genuit te spiritualiter (Tomás de Aquino, Sermo Puer Iesus).

54. Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo ... Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.93, a.3 in c.).

55. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 681-682.

56 Et quia qui contemplantur ipsum quodammodo unum cum ipso efficiuntur (secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectus esse in actu) et per consequens ei assimilantur utpote ab ipso informati (Tomás de Aquino, Super De divinis nominibus c.1 lect.1).

57. Intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.93, a.2 ad 3).

que “la vida humana consiste en las acciones, pues la vida especulativa es superior al hombre”.⁵⁸ De ahí que la manera más perfecta de tender a dicha unión no pueda ser otra que una palabra nacida del corazón del hombre, pero dirigida en este caso a su Creador, pidiéndole que le conceda la sabiduría en la que poder alcanzarlo, según la medida de la razón humana.⁵⁹

Hemos recorrido, como Dante con Virgilio, las diversas formas de comunicación de bien en las creaturas, hallando la más alta forma de buscar la semejanza de la Bondad divina, que es el anhelo de unión con Dios por la contemplación; anhelo puesto por Dios mismo en el corazón del hombre, según aquello de san Agustín: “Quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu Creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”.⁶⁰

La comunicación de vida sobrenatural

*“Quest`è l`principio, quest`è la favilla
che si dilata in fiamma poi vivace,
e come stella in cielo in me scintilla”*

(Divina Comedia, Paraíso X, 52-54)

Y así como Virgilio dejó el lugar a Beatriz para entrar en el Paraíso, dirijamos ahora nuestra mirada a otra forma de comunicación de bien, en la que podremos constatar aquella armonía proclamada por santo Tomás, por la cual la gracia no viene a destruir la naturaleza sino a perfeccionarla.⁶¹ Se trata de aquella comunicación nacida del Corazón de Dios, como toda la Creación, pero ordenada no solo a comunicar a la creatura una semejanza deficiente de su naturaleza, sino su misma naturaleza divina, aunque de modo participado: “Solo Dios puede deificar, comunicando un consorcio con la naturaleza divina mediante cierta participación de semejanza”.⁶²

La finalidad de esta comunicación es introducir a la creatura racional en la misma intimidad de la vida divina, en una unión muy superior a la que puede según su naturaleza; en efecto, esta unión es con el mismo Dios por el mismo amor con el que Dios une a la creatura con Él. Comparando la

58. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic. (Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q.51, a.1 in c.).

59. En este sentido –dice Canals–, habría que encontrar tal vez la mayor perfección del lenguaje mental de que es capaz el hombre viador, en la línea ‘práctica’ en que se mueve la plegaria. Podríamos leer así en el Salmo la más profunda ‘palabra del corazón’, por la que el hombre, en su diálogo interior, presenta en forma de súplica su anhelo de definitiva plenitud en la contemplación de Dios (Francisco Canals, Sobre la esencia del conocimiento, pp. 684-685).

60. Et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Agustín de Hipona, Confessiones 1, 1).

61. Gratia non tollat naturam, sed perficiat (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.1, a.8 ad 2).

62. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II, q.112, a.1 in c.).

comunicación de bien natural y sobrenatural a la creatura el Aquinate nos descubre esa unión con Dios en sí mismo como el fin último de la comunicación sobrenatural:

“Podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto *ama todas las cosas que existen* (Sab 11,25), por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y éste es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el Bien eterno, que es Él mismo”.⁶³

Esta unión con Dios en que consiste la bienaventuranza eterna se realiza en la contemplación de la misma Esencia de Dios: “El fin último absoluto... en la patria es la bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios a cara descubierta”.⁶⁴ Y no existe para la creatura una unión más sublime que ésta, fruto de la comunicación sobrenatural del Bien divino en sí mismo.

Es evidente, entonces, que un fin de esta índole, que excede las capacidades de la naturaleza humana, exige que ésta sea elevada por medio del don creado de la gracia.⁶⁵ Y para la contemplación de la Esencia de Dios en la bienaventuranza eterna, se requiere que la naturaleza sea igualmente elevada mediante el don creado de la luz de la gloria; en efecto, tal visión no es posible mediante ninguna semejanza creada, por lo que es necesario elevar al entendimiento creado por encima de su capacidad para que la Esencia divina sea su forma inteligible sin mediación alguna.⁶⁶ Si en la comunicación natural de bien vimos que la luminosidad permitía diferenciar grados de participación del Ser divino, ahora nos encontramos con la luz de la gloria, que es, en consecuencia, la más alta participación del

resplandor de la gloria del Padre que es el Verbo. De esta manera, la iluminación del hombre por la gracia y por la luz de la gloria en la visión beatífica, no consiste tanto en la autoposesión que el alma

63. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II, q.110, a.1 in c.).

64. Finis autem ultimus simpliciter ipsius fidei in patria, quem intendimus ex fide, est beatitudo, quae in aperta visione Dei consistit (Tomás de Aquino, Super Epistolam ad Hebraeos. c.11, lect. 1).

65. Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II, q.109, a.5 in c.).

66. Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q.12, a.2.

tiene de sí misma mediante el conocimiento de sí, sino la participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo; por eso dice santo Tomás, comentando un pasaje de san Pablo:

“Doble es la participación de la divina Luz. Una es perfecta, que está en la gloria ... Otra es imperfecta, la cual se tiene por la fe ... Vemos ahora por medio de un espejo en enigma; mas entonces cara a cara; y allí mismo se dice: Ahora conozco en parte; entonces conoceré como soy conocido”.⁶⁷

Por esta elevación la creatura racional participa de la misma generación del Verbo y de la misma espiración del Amor. Y por eso se puede decir que la comunicación de bien sobrenatural es, en cierto modo, una generación, o regeneración, y por eso somos adoptados como hijos en el Hijo, como asegura el Aquinate:

“Nos puso en posesión de las más grandes y preciosas promesas, para hacerlos por ellas partícipes de la naturaleza divina. Y merced a la recepción de esta naturaleza se dice que somos reengendrados como hijos de Dios”.⁶⁸

Y no solo una generación, sino también la educación que le sigue, o promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que en este caso es “el estado de hombre perfecto y madurez que corresponde a la plenitud de Cristo”, como afirma el Apóstol (Ef. 4, 13).

Para realizar esta elevación en el hombre caído quiso Dios comunicarse a la naturaleza humana del modo más sublime posible: mediante la Encarnación del Verbo. Esta elevación no sólo se realizó, como en los demás hombres, por medio de la gracia, sino principalmente por la unión hipostática, esto es, por la unión de la naturaleza humana con la naturaleza divina en la persona del Verbo.⁶⁹ El modo de esta elevación de la naturaleza humana por la Encarnación del Verbo es significada por santo Tomás con estas dos expresiones: fue “clarificada” por la gloria de la divinidad e “inducida” hasta

ella por la participación en la gloria.⁷⁰ Lo primero hace referencia a una vía descendente: la gloria o

67. Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem; et ibidem dicitur: nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum (Tomás de Aquino, Super Ioannem c.1, lect.4).

68. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei (Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II, q.110, a.3 in c.).

69. Apostolus enim non intelligit, quod melior fuerit quantum ad gratiam, sed propter unionem humanae naturae ad divinam: et sic dicitur factus, in quantum per illius unionis factionem pervenit ad hoc quod esset melior Angelis, et diceretur et esset filius Dei (Tomás de Aquino, Super Epistolam ad Hebraeos. c.1, lect. 3).

70. Humanitas Christi clarificatur a gloria divinitatis eius, et humanitas Christi inducitur in gloriam divinitatis, non per transmutationem naturae, sed per participationem gloriae, in quantum ipse Christus homo adoratur tamquam Deus (Tomás de Aquino, Super Ioannem c.13, lect. 6).

resplandor de la majestad divina se abaja en la persona del Verbo hasta la naturaleza humana para “clarificarla” o hacerla partícipe de su perfección. Lo segundo hace referencia a la vía ascendente: la naturaleza humana, clarificada por la gloria de la divinidad, es elevada o “inducida” hasta esa misma gloria. Está claro que no podía realizarse mayor elevación que ésta de la naturaleza humana por comunicación del Bien divino.⁷¹

Elevada la naturaleza humana en la Encarnación, la Humanidad santísima de Cristo se convierte en instrumento para la elevación por la gracia de los hombres caídos en el pecado. Así, aquella unión pretendida por la comunicación sobrenatural se alcanza por medio de la unión con Cristo. Comentando las palabras “vosotros en mí y yo en vosotros” del *Evangelio de san Juan*, explica santo Tomás que el hombre estará en Cristo porque al asumir la naturaleza humana asumió a todos los hombres; y Cristo estará en el hombre por la comunión con su Cuerpo.⁷²

Todo lo que pertenece a la naturaleza humana pasa de este modo a ser elevado por la gracia de Cristo, “que amó con Corazón de hombre”:⁷³ las pasiones, el conocimiento, las palabras, la amistad, el amor conyugal, la educación de los hijos, la vida política, la oración, etc. Todo es elevado sin ser destruido, todo es perfeccionado al quedar ordenado al fin sobrenatural.

Pero sobre todo, queda elevada la naturaleza humana en el modo de unirse a Dios, que es por medio de la Humanidad de Cristo. El Verbo engendrado eternamente por el Padre desde el Corazón de Dios pasa entonces a comunicarse al hombre mostrando un Rostro amable, que es manifestación de la gloria de Dios,⁷⁴ y mediante palabras que revelan lo que hay escondido en su Corazón. Es así como hace posible la amistad con Él:

71. *Ista autem apprehensio naturae humanae in unitatem personae filii Dei, naturam nostram supra modum exaltat; unde dicit Chrysostomus: magnum revera et mirabile et stupore plenum est, carnem nostram sursum sedere, et adorari ab Angelis et Archangelis. Hoc ego saepius in mente versans excessum patior, magna de genere humano imaginans* (Tomás de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos c.2, lect. 4*).

72. *Alio modo secundum Hilarium. Vos in me, supple: in me eritis per naturam vestram, quam assumpsit: assumendo enim naturam nostram, assumpsit nos omnes; Hebr. c. II, 16: nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Et ego sum in vobis, per mei sacramenti sumptionem: quia qui sumit corpus Christi, Christus est in eo; supra cap. VI, 57: qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo* (Tomás de Aquino, *Super Ioannem c.14, lect. 5*).

73. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes 22, 2*.

74. *Ad illuminationem sanctae claritatis Dei, quae quidem claritas fulget in facie Christi Iesu, id est ut per ipsam gloriam et claritatem, cognoscatur Christus Iesus. Quasi dicat: in summa, ad hoc Deus illuxit nobis ad illuminationem, ut ex hoc Iesus Christus cognoscatur et praedicetur in gentibus* (Tomás de Aquino, *Super II ad Corinthios c.4, lect. 2*).

“Aquí pone el verdadero signo de amistad de parte suya, que es que *lo que oí de mi Padre os lo hice conocer*. En efecto, el verdadero signo de amistad es que un amigo revela los secretos del corazón a su amigo. En efecto, porque el corazón de los amigos es uno solo y una sola alma, no parece que un amigo ponga fuera de su corazón lo que revela al amigo ... Pues Dios, haciéndonos partícipes de su sabiduría, nos revela sus secretos: *comunicándose a las almas santas a través de las naciones, constituyó amigos de Dios y profetas*”.⁷⁵

Y así, en la amistad con Cristo por la gracia, el hombre se ve movido a esperar la definitiva contemplación del Rostro de Dios. Aquellas palabras en las que pedía a Dios la sabiduría según el modo natural, son elevadas ahora en Cristo para convertirse en la oración que pide con plena confianza la revelación de la Esencia divina, para contemplar definitivamente su Rostro. Tal es el fin último de la vida humana, fundada en la comunicación de la Bondad divina, que le lleva a suplicar: “A ti dijo mi Corazón: te busqué mi Rostro. Tu Rostro buscaré, Señor” (Sal 26, 8-9).⁷⁶

*“Riguarda omai ne la faccia che a Cristo
più su simiglia, ché la sua chiarezza
sola ti puó disporre a veder Cristo”.*

(Divina Comedia, Paraíso XXXII, 85-87)

75. Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, quod est quia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Verum enim amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat; Prov. XXV, 9: causam tuam tracta cum amico tuo. Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelat; Sap. VII, 27: per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit (Tomás de Aquino, Super Ioannem c.15, lect.3).

76. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 685.

Bibliografía

Agustín de Hipona, *Confessiones*, PL 32, Migne, París, 1844-1864.

De Trinitate, PL 42, Migne, París, 1844-1864.

Báñez, Domingo, *Scholastica Comentariorum in Primam Partem Summæ Theologiæ S. Thomæ Aquinatis*. Madrid-Valencia: FEDA, 1934.

Canals, Franciso. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.

Canals, Francisco. *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004.

Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, AAS 58, 1966.

Juan de la Cruz, <<Dichos de luz y amor>>, en *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1980.

Millán-Puelles, Antonio. *La formación de la personalidad humana*. 7ª ed., Madrid: Rialp, 1989.
Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*. Turín – Roma: Marietti, 1965.

De Veritate. Roma: Editori di San Tommaso, 1970-1976.

Scriptum super Sententiis. Parma: Pietro Fiaccadori, 1856-1858.

Sermo Puer Iesus. Roma – París : Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 2014.

Summa contra gentiles. Turín – Roma: Marietti, 1961.

Summa Theologiae. Roma: S.C. De Propaganda Fide, 1888-1906.

Super II ad Corinthios. Turín – Roma: Marietti, 1953.

Super De divinis nominibus. Turín – Roma: Marietti, 1950.

Super Epistolam ad Hebraeos, Turín – Roma, Marietti, 1953.

Super Ioannem, Turín - Roma, Marietti, 1972.



*The ways and means
of liberal education.*

Walter Nicgorski
University of Notre Dame
Walter.J.Nicgorski.1@nd.edu

* This is the second of three lectures on the theme of Liberal Education and Human Freedom presented late in 2017 as a master class in Cátedra Carlos Llano. The lectures were given at Universidad Panamericana's campuses at Aguascalientes and Mexico City on successive weeks.

In American English, I might say at this point, today we get down “to the nitty-gritty.” I suspect there is a Spanish equivalent for this, just as if I was to say, “the devil is in the details,” a saying that reminds us how difficult it is to know just what to do in the realities of our day with big, broad ideas, such as we have of liberal education.

You no doubt have heard of malpractice suits, (namely legal action) in medicine and dentistry, but recently we have seen raised in the United States malpractice suits in education: in some cases when schools promised to deliver basic skills like reading and writing and mathematical ability, there is an effort to hold them legally accountable if they fail. They are, to be sure, ever more politically accountable. What about liberal education in particular and at the college level? While there have been suits against colleges and universities especially by athletes who have come a little later in life to feel cheated of an education promised them with their athletic scholarship, I do not know of any suits specifically focused on the failure of liberal education. Maybe there should be, given how important, in yesterday’s lecture, a genuinely liberal education seemed to be for human and communal well-being. But imagine with me a plaintiff standing before a court and saying “You have promised to unleash all my human powers and keep them responsible, and look what has happened to me!” Adept lawyers would probably tell us that liberal education is too loose and elusive a concept to go to litigation over it.

Yesterday’s lecture sought to make the idea of liberal education as clear as possible by utilizing the Aristotelian understanding in which it is rooted and then by introducing three variations, as with different tones and harmonies in music, so here with somewhat different language, are three variations on the Aristotelian understanding¹. These variations were the voices of Cicero with his emphasis on the arts of humanity and the notion of *humanitas*, John Henry Cardinal Newman with his emphasis on the philosophical habit of mind and a pushing with it toward a complete understanding of all things known and to be known, and finally the voice of Leo Strauss, also seeing liberal education as an initiation into philosophy on the path toward a knowledge of the whole and yet productive where it stands of good effects on citizens and leaders and of an appreciation of the beautiful in every aspect of our lives. These variations represent a tradition of thought about liberal education that we saw rooted in Aristotle’s philosophical anthropology and metaphysics. The core notion is that the distinctive human powers of reason and speech are to be developed, thus empowering a human being to be fully human. The human’s “arms,” (to recall Aristotle’s metaphor and the suggestion on how dangerous they are) reach full development when they help forge for a person the power of powers.

1. The mentioned previous lecture was published in the first issue of our journal, available at: <https://revistas.up.edu.mx/cya/issue/view/165> –ed.

This is true and complete human empowerment. It is the fruit of a properly serious and focused inquiry through the liberal arts. It is something much more important than the veneer of culture and learning often associated with a liberal or humanistic education and the manners of a gentleman. However – and again, the liberation of our greatest powers is capable of great good even while so very dangerous.

Not to lose sight of that good requires a further reflection on yesterday's presentation lest you think I miss the good in our world and am simply a prophet of gloom and doom when it comes to human powers. Remember, to turn the phrase around, the potentially worst is also the potentially best; fallen man also has angelic potencies. My emphasis on the abuse of our powers yesterday and my introduction of the idea of malpractice in education moments ago could make negativity stand out too much. However as reason has worked its way into our modern world and communications (the development from speech-logos) and has been extended for a deeper and wider global awareness, much positive advance can be seen in changes of individual and collective awareness and in practices including laws respecting the treatment of women, the reduction of racial and ethnic discrimination and the treasuring and protection of all human life at every stage including the environment that supports all life. We must notice and be appreciative of the many, many goods that have flowed from God's original goodness through the human being's powers – such as the many, many goods from all the technologies developed in the last century and a half and from the advances in understanding, the seeds of which often go back to Aristotle. Properly understood, you can see that Aristotle yearned for and pushed for such developments as our eventual liberation from human slavery, a more just relationship between men and women and ever more responsibility in the stewardship that goes with property rights. So how will the journey of our powers' development now proceed? how will the instrument of liberal education fare in this age of mass democracy? It is likely that progress is **not** inevitable. Again a fuller examination of the political situation follows in the final lecture, but here we must turn to the practices of higher education that we know and that Strauss knew to a great degree, and we must realistically examine what can be done for liberal education, being prepared to compromise with the forces in the context in which we find ourselves and of course with the colleagues of differing convictions with whom we work.

In the many polarizations in our world, often very deep ones, we have seemingly lost the understanding of and knack for compromise. But to compromise intelligently and while holding to fundamental principles requires an understanding of what would be the best, in this case what would be the best practices we could imagine for developing the core human powers and topping them off with the power of powers, the power to use them well. With such best practices in mind, we then turn to the practices we have and try to see how those might be utilized to move them toward the best. So we need a view of the best, utopic (meaning existing no where), in order to guide our critique and our direction for the institutions entrusted with liberal education today.

It is important to state in summary our model of best practices now, and it can be but a summary because we have laid the basis for it in the exploration we have done of the Aristotelian tradition in liberal education. So in summary form, what is best is an education focused on and emphasizing the development of reason and speech or language inclusive of the power of powers to give them moral control and direction. The conditions for such work, beyond the elementary development of language and discourse, are having a size of community and classes (much to be said for the one-on-one tutorial system), where a teacher and possibly peers can directly engage and challenge the thinking of each student, and do this with materials that raise the most significant human questions and that represent the best thinking and writing in Western tradition. In this process the reflective capacities and the integrating and distinguishing possibilities of the mind are exercised and nourished. There must be a strong institutional commitment to this which entails a valuing highly of teachers and tutors who do that sort of Socratic midwifery. In a nutshell, Great Books programs in a small college setting seem closest to the institutional ideal for this kind of elevation to human freedom. This is not the context for education which any of us probably has available, and the range of institutions where liberal education does occur, perhaps to some degree, goes from great multiversities like Berkeley in California through mid-sized but specialized often technical universities and institutes to small colleges with or without a religious dimension to be integrated with their work. So we must talk about practices that vary greatly, but let us see if we can engage wider more universal concerns by turning to some of the tensions, issues and topics that we find almost everywhere discussed in higher education. Where might liberal education fit in the various contexts we have and how might it be fostered?

I have used the term “multiversity.” It was coined by Clark Kerr, that chancellor at Berkeley who wanted to describe what his university had become. His point was it has many or multi tasks with no single and primary end. All of education tends to be shaped and affected by what the leaders do, and in our Western societies the leaders have been the larger universities, the multiversities that play critical roles in complex modern societies. So as various training programs as well as those for professional technical preparation have become more university responsibilities, liberal education which might once have been central becomes ever more incidental to what are considered more important forms of service to society. So it happens that smaller universities and colleges want and often need the dollars that go with such services and want the prestige and dollars that go with making the research agenda ever a larger part of what they do. Education in the liberal arts will ever be a weak sister in this environment of the high-powered modern university and the model it sets; perhaps this is a place to say to a Mexican audience — beware the American models, especially of this sort. These models provide a setting where institutional commitment to liberal education is going to be weak and one where it will definitely be difficult to find people as faculty to make a commitment to liberal education in which they might grow ever more effective.

This leads us to the teaching/research tension that had caught Newman's eye already in the 19th century and thus early in the emergence of the modern university developed then after the model of the German research university. Newman thought the teaching functions of higher education should be institutionally separated from the research functions which any society needs to have well handled. Above all, Newman thought there were different gifts requisite for each of these spheres, and that it would be rare that a given person would excel in both; he anticipated that if both were domiciled in one institution, one of the functions would come to be subordinated to the other². And so it has happened at a rapid pace since the mid-19th century. Newman foresaw this, even while he appeared to understand teaching more as presentation of material, more fact and discipline oriented than as a committed engagement to dialectical inquiry on books and issues that took you outside your specialized field. When you consider what is the most appropriate form of teaching for liberal education and that it is not conveyance of information through the lecture, the dichotomy and tension between teaching and research becomes even greater.

Now for an example from the recent past, one that supports Newman's inclination to say, "different talents for different functions," most of the fifty-six years I served as a faculty member, editor and administrator at Notre Dame came during years when the University was led by its greatest president, Father Theodore Hesburgh and at times I was an elected member of the Academic Council of the University over which he presided. On one occasion when there was in that body a spirited debate over the teaching strength of researchers being brought into the University, Father Hesburgh recalled that Dr. Jonas Salk, the discoverer of the polio vaccine, was not just known as an inadequate teacher but indeed as a poor one, and yet his active sheltering in a university's laboratory brought great benefit to mankind. It should be noted that not all research encouraged by the research-emphasis of the modern university is so significant and successful as that of Dr. Salk. There likely are few Dr. Salks, and much research and publication can be a going through motions without much to say or notable discoveries; so the experience of Dr. Salk should not set the norm for how universities and college strike a balance between teaching and research. Academic publications, now adding on-line journals, are great in number, but clearly wisdom is rare and most journals in the humanities seem to average only 2 and a half readers. It is by no means all bad if there are expectations of faculty that they publish to show competence in a field and demonstrate an active and strong mind—that's not all bad unless it leads to people not being tenured for lack of publications, people who would be stellar

2. Newman expressed such views in the "Preface" to his influential book, *The Idea of a University* (University of Notre Dame Press: Notre Dame IN), XXXIX - XLI. Later Newman was not only clearly supportive of the importance of research among university faculty but much more optimistic about the prospects for individuals and institutions to combine fine teaching with significant research. See the work of my colleague, Mary Katherine Tillman. "Introduction" "Editor's Notes," *Rise and Progress of Universities and Benedictine Essays* by John Henry Newman. Birmingham Oratory Millennium Edition, vol. 3. Series Editor: James Tolhurst DD. London: Gracewing Publishers, and Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001: LXX-LXXIV, 489-513.

teachers. Newman might of course comment — could we not have the significant research being even better and be spared the poor service to and interaction with students by getting institutional separation of the two main functions of the university. Could truly effective liberal educators be as protected as they should be ---- perhaps only by going to an institution that is not so strongly committed to research, and then it might be they are going to an institution that is financially weak and that pushes the faculty person to do so much teaching that he is burned out and falters in participating in the exciting and demanding engagement that is liberal education. Thus, the burn-out of a truly effective teacher hurts the entire teaching endeavor of higher education.

There are many current defenders of the developing situation that Newman objects to; they are defenders of keeping the teaching and research functions together in the same institution. In fact, often at the root of their stance is that they are defenders of keeping both functions active in each faculty member's mind and heart. Their argument always goes something like this: research makes for a better informed, sharper and more satisfied teacher.

There seems to be a general truth in this claim. I give you a negative example coming out of my experience while able to cite numbers of positive examples on how this harmony of research and teaching can work well. I have known and much admired a teacher, beloved of many students for his passionate love of teaching and for warm wit and wisdom. Only in co-examining with him did I discover what some others had indicated to me, that he had grown very rusty in understanding the texts and issues that were to be discussed with students, and this happened, it seems, at least partly because he drew away from professional meetings and publication where his own thinking and analysis would have been tested by professional peers. One should want to nourish and keep the respect of good students as one engages them on common texts and issues toward the development of their minds. To nourish and respect the very good students we can never forget the highest standards and that we are not just educating good people and citizens, but that we also are educating the scholars and academic leaders of the next generation; they will need to be specialists to be among the best; we must respect the powers of their minds. So one who appreciates a dedication to teaching that best advances liberal education must be wary of those who would simply retreat into teaching. Because of the many individual examples Newman must have known in his lifetime, I doubt whether he would be an absolutist in separating the research and teaching functions. He would have been capable of imagining their working together; how often I have heard people who have been successful at research and publication report the stimulation their research received from teaching students at their early and most formative stages. Yet, Newman is right in the general description he gives of the tension between functions, and in a person or institution the much-rewarded research-function is likely to predominate and the activity of liberal education weaken.

What can be done? Where those functions are combined as in most of our institutions, programs for faculty renewal and development can, for example, assist powerful researchers like Dr. Salk to get interested in the kind of liberal inquiry and teaching that would help citizens and leaders understand the very work he does so well. Such programs could give him assistance and space in life to attain this self-development, and at the same time for the master teachers, such programs should give them the support and encouragement to do research and writing that would allow them to test their ideas and competence in texts and become yet more formidable teachers — teachers and researchers together - beware a divided house, bring the faculties together by bending them toward each and encouraging conversation and collaboration. Don't let separation grow deep and distant. Programs encouraging faculty interaction, development and renewal might be called islands of survival and refounding for liberal education in the modern university. These, where they exist, have sometimes been undercut just to provide money for research leaves. Often such budgetary actions represent a clear confusion of priorities in pursuing a healthy university.

As disciplines become ever more specialized in order to advance research more readily and as the competition for research funds and rewards becomes ever more intense, it will grow more difficult to draw faculty (and increasingly humanities faculty as well) away from their specialized research and to programs and activities contributing more directly to their participation in the liberal education efforts of their universities. Newman might say, I told you so and leave us with this difficult tension. Faculty themselves resist any pull away from their research and thus become obstacles to islands of liberal activity in the research multiversity and to policies that would lead them into more interaction with colleagues and students in the service of liberal education. The galloping pace at which the research function has come to dominate in all education since the 19th century has made it ever more difficult to defend such islands of liberal activity where they exist in the university. Richard McKeon, the noted Aristotle scholar from the University of Chicago and editor of the massive and influential edition of *The Basic Works of Aristotle*, once came to Notre Dame and was in my care for longer than expected when his car was being repaired in nearby South Bend. I then had occasion to ask him about efforts at Chicago similar to Notre Dame's effort at that time to examine and renew its core liberal education programs. He complained about young faculty coming out of leading graduate schools as specialists in, say, 17th century French poetry, or the usage of the Attic dialect in the classical Greek language. Such faculty, he said, saw work on core education and liberal education as a distraction from the great reward of publication in their specialties.

Once Father Hesburgh was asked about the British system, especially at the Oxbridge leading universities, and how they reconciled such a strong commitment to individual research with what was thought to be great success at liberal education among faculty as well as students. He pointed at life in the Oxbridge colleges like St. Edmund's at Cambridge and the talking together or conversation

at meals and in common rooms, physicist with philosopher for example. He saw this as productive of a culture of understanding and critiquing research, and he suggested that this fed into the one-on-one teaching experiences with students in those colleges, tutorials where student work is directly engaged and discussed. As to eating together in college, I am told by one current high-powered administrator in an American university that the days of faculty clubs and faculty dining rooms are over — that now there is too much pressure and too little time for those relaxed conversations; now the mid-day working meal is a sandwich brought from home or purchased from a machine, taken to your office to be consumed as you read the latest lab results on your project. There you are to be alone in your office or cubicle in a departmental cluster likely situated in a building well removed from those of the more liberal disciplines. This makes it hard, to say the least, to conceive of the university, as Newman did, where the different disciplines brush up against one another and have a life true to the very name of the university — *versus unum* — turning knowledge to a unified whole. Our multiversity does many things and has no single overarching function as Newman had for the university of his dreams.

Let us consider now for a few moments the students and graduates of the multiversities and other universities as this one. If they were deprived within the university of opportunities for liberal education, if space was not provided and if opportunities were not encouraged – what then might be done as they, their families and their societies become aware of the need for the development of the liberal arts for good and powerful men and women and for good citizens and leaders. Cicero sought to follow his much admired model statesman, Scipio Aemelianus Minor, so that even while life was busy with his duties in law and politics, opportunities were seized to step back and reflect and engage philosophical studies³. We do have contemporary models, sometimes supported and encouraged by universities, models for giving experiences in liberal education in short-breaks or longer summer breaks to busy young professionals, technical people and others. These allow not only the planting of new seeds of breadth and humane vigor in lives often narrowed by specialization and a hectic pace of life, but they also allow major questions of direction and of the nature of happiness to surface for attention. One such effort with a strong Mexican print on its founding and development is the Phoenix Institute which has met at Notre Dame for many years and recently also in Vienna. Another program internal to Notre Dame is the Summer Symposium a week-long intensive experience of courses and seminars shaped by the University's Great Books program. Graduates of that program and others at all stages of their careers as well as retirees come back to campus for this long-standing summer educational experience. These are not by any means the only such efforts one can find these days; reading groups abound in the U.S., and I suppose this very "Cátedra Carlos Llano" sponsoring such master classes as this one, represents such an effort

³ The attachment to philosophy, self-examination and reflection runs through the texts of Cicero along with his primary devotion to political and legal activities as public service. Off. 2. 2-6; 3. 1-4; Rep. 1. 26-28; Leg. 1. 9-10; Tusc. 1. 1; 2. 1-2.

internal to the university. History study groups can lead to vigorous and well-informed discussions of the important topics that should always be central to liberal education. Some continuing education seminars have long targeted media people such as journalists, for their role in our culture's quality is so crucial. I have even heard of a bipartisan reading group on Cicero's writings which has grown up on U.S Capitol Hill among members of our national legislature and their staffs ---- for all of these kinds of activities, let us be grateful, and let me be clear I am not talking about professional seminars and training for jobs already held, seminars and training such as a company might hold to refine the skills of its employees, what would generally be called in-service training. Rather I am speaking of opportunities to practice and develop the arts of reason and speech and especially on questions of great human importance; I am speaking of opportunities for thinking through our tradition and examining its classics as a great human resource for a person and for a society's development, in other words, critically appropriating the best of our past and asking together with others how does it fit with our lives today.

There have been and are strong programs in liberal learning for retirees and senior citizens. Their existence and attractiveness are a reminder of a truth emphasized by Newman, namely, liberal education aims at a good in itself without any consideration of the favorable impact on society or the gaining of skills that might be useful. These older folks often delight in a growth of wisdom from encountering the best of Western literature and being challenged as they discuss. There is in this case a glimmer of the joy that goes with wisdom. Notre Dame has in recent years followed Stanford in developing a program, chiefly in liberal learning, for business, educational and civic leaders who rise fast to success, at the top of their firms and organizations, only to find that they want something more, that they want to return to universities and while there, not be bound by the narrow curricular restraints that paradoxically brought them success but not a satisfying happiness. At Notre Dame this program is called the Inspired Leadership Initiative. There probably are not too many individuals seeking such a program; Alex de Tocqueville the wise and acute observer of early democracy in the U.S., upon seeing how little culture and education American leaders had, especially those in the frontier states, noted that these leaders were too busy to stop for an education when as young men they found an America rich with opportunities for land and for getting wealthy; then, when they were older, they had lost the taste for serious study and anything like liberal learning.⁴ There have been so many reports since then on how we are shaped by what we are led to do for a living; so few see any need to break out of the routine, especially if we are comfortably prosperous in it. But there are some that these Stanford and Notre Dame plans seek to serve.

4. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Edited and translated by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 51 and passim.,

Now as we are looking at educational practices and potential practices to provide islands of liberal learning in our busy world, let me emphasize a point strongly suggested in both this and the previous lecture. It concerns the content, the what that is studied, studied in the manner of having the arts of reason and speech practiced upon it. A senior distinguished scholar once was assigned to break me into leading a Great Books seminar; so we co-directed such a seminar. He was no fuzzy lightweight, rather he was a Rhodes scholar, a learned theologian and historian who had come to strong and experienced views about liberal learning. He surprised me and the student group we were with when he argued that anything could be studied in a liberal fashion. To illustrate this, he brought into the next seminar an old-fashioned food mixer, one that you cranked by hand, let us say, to make mashed potatoes. His point was, that we could study and discuss just how this mixer was put together and worked; we would be seeking to grasp that reason in its way of being and we might converse with others as we sought that reason. I later found that his lesson was an expression of Newman's wisdom in emphasizing that liberal education is an end in itself and learning for development of the self was the end, not for marketing the mixer, not for using it for its apparent purpose — but simply to understand it, knowledge an end in itself. A similar point once was made to me by a student who experienced the high-powered seminars in the Harvard Business School. He reported on a seminar discussion of a problem of proper geographical distribution of warehouses for a large national firm, and he pointed out that the seminar did not present a problem to be solved but a business issue to be discussed in the arts of reasoned analysis, exploratory speech and persuasive speech. So why not go to business seminars right from the start of education, rather than to seminars on the great classics of our tradition? The answer has, of course, to do with content. In the Great Books seminar, the arts of reason and speech are practiced on the works of outstanding thinkers and writers and the topics are justice, courage, true moderation and the nature of happiness; in that context, we would be developing the liberal arts on materials that draw us into overarching wisdom and moral direction, what we have earlier called the power of powers. In the last couple of years, my college at Notre Dame has put a slogan on its website; this is the College of Arts and Letters and the slogan is: "Study anything, do everything." The intent behind this is clearly to emphasize that a liberal education can prepare you for anything you might make your job in the world; so it is good public relations but it contains only a partial truth, namely, anything can be studied liberally, that is with a focus on developing powers and not focusing on any particular job. It is but a partial truth, the relativistic implication as to what you might study is potentially harmful.

There is something analogous or similar to be said about experiential education, an increasingly important facet of higher education. It can provide an island of liberal learning in the busy task-oriented world, but there is reason for proper direction and development of it. Pressures for it sometimes take an extreme form of wanting to give university credit just for time spent in the business world or industrial world, the world of non-profits or social services. Experience should be the ground of all learning; that is not just a modern view but one that Aristotle would emphatically endorse; it is,

after all, in Great Books seminars, the digested or filtered experience of others which is submitted to scrutiny and discussion. Homer's *Odyssey* in its opening bars sings of a man who has experienced the ways of different peoples. The broadening of our experiences often described as the expansion of our horizon is important in giving material upon which to nourish and practice the liberal arts. Reflection on experience and guided reflection on experience are critical to making service experiences, like foreign travel experiences, fruitful for liberal learning. At Notre Dame we have had a program called "Urban Plunge" in which a group of undergraduates join for an intense inner city experience, usually at some Catholic service agency, such as a woman's center or equivalents of soup kitchens such as are supported by the Catholic Worker movement. The students are prepared for these days by efforts to raise questions for them to consider in what they will be witnessing, and then most important, after their experience, they write a short paper reflecting on it, a paper to be discussed with other Urban plungers and faculty mentors. The papers provide the occasion for a discussion that raises deep questions about human nature, justice and ways of responding to it. This kind of program is a model of an island for liberal education in the modern university.

I now conclude. We have looked today at some of the key issues and problems that face higher education at this time, and we have been attentive to how there are obstacles as well as opportunities for protecting and nourishing islands of liberal education in this world. How can those concerned for the state of liberal education be more effective at serving and strengthening those islands? The political context for our human educational efforts is every bit as complex and ambivalent as that of our educational institutions. We must turn to how liberal education is embedded in our surrounding societies and their politics. Tomorrow we consider how man's political nature may help us understand what can and cannot be done for the strengthening of liberal education and ultimately for genuine human freedom.

Bibliography

Cicero, *De Legibus*.

Cicero, *De Officiis*.

Cicero, *De Republica*.

Cicero, *Tusculanae Disputationes*.

De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*. Edited and translated by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Newman, John Henry. *The idea of a University*. Indiana: Notre Dame University Press, 1992.



*Género, feminismo,
“ woke” y
transhumanismo en la
culminación de la lógica
democrática.*

Rafael Alvira
Universidad de Navarra
ralvira@unav.es

Introducción

La tesis de este escrito es que existe una relación estrecha entre los principios antropológicos de la democracia moderna, y movimientos como “género”, feminismo, “woke” o transhumanismo. Ellos no significan, como muchos piensan, un ataque a la democracia, sino su culminación. Así como el Romanticismo fue una reacción contra la forma clásica de la Ilustración, pero es incomprensible sin ella, y, en el fondo, no abandona sus principios, lo mismo sucede ahora con esos movimientos en su variable actitud -muchas veces negativa- sobre la democracia actual. La lógica de esa democracia conduce a ellos.

La democracia es hoy, no sólo un sistema político implantado oficialmente en la mayoría de los países, sino también un elemento nuclear de nuestra cultura y -aunque pase inadvertido- un dogma religioso. Y ese carácter no se pierde en los nuevos movimientos.

En efecto, la democracia, no es un sistema cuya verdad se pueda *demonstrar*, sino algo en lo que se *cree*, y sobre lo que de hecho hoy apenas es posible dudar en público. La rousseauniana y democrática “religión civil del Estado” se ha impuesto, y convive o entra en conflicto con las religiones habituales. Quienes se atreven a poner una de ellas al mismo o superior nivel al de la civil son apostrofados de fundamentalistas, y de hecho, el Estado no se deja dominar.

Son muchos, sin embargo -y sobre todo en el mundo cristiano, incluido cada vez más el católico- los que se sienten convencidos demócratas, sin pensar en distinguirse en cuanto tales de la inmensa mayoría democrática actual; y no quieren ser llamados “fundamentalistas”, aunque rechazan muchas de las tesis “postmodernas” y “transhumanistas”.

Es tarea del pensar filosófico el no dar nada *por supuesto*, y la democracia actual lo está. Por ello, se precisa alguna profundización en sus fundamentos, con el intento de mostrar algo mejor su ser. Ello debería ayudar también a entender de modo más preciso la dura contraposición de interpretaciones sobre qué es la democracia entre derecha liberal e izquierda socialista, tanto general como con los matices de los grupos católicos, y, por tanto, a aclarar el debate sobre quien es el “verdadero demócrata”.

Fundamentación clásica de la democracia

El lugar clásico en el que aparece la democracia en la filosofía política es la República de Platón. Para este autor, base del pensamiento “clásico”, los diferentes regímenes políticos se construyen desde aquello que fundamenta su unidad y, por tanto, su ser. El mejor régimen es -según él- el del

“*rey filósofo*”, lo cual ha despertado la risa e incluso el menosprecio de no pocos estudiosos. ¿Cómo puede un filósofo -persona abstracta y despistada- ser rey y gobernar? Pero Platón se refiere al *filósofo práctico*, quien ha adquirido un saber comportarse de forma buena y verdadera en un horizonte universal. Y la política es el más amplio horizonte universal de la vida práctica. Por eso, el gobernante bueno no es alguien que tiene un título de filósofo, sino quien posee esa virtud. Ella tiene, en cuanto saber verdadero y bueno, una fuerza natural que inspira confianza, La sociedad está así unida por la *virtud del gobernante y la confianza del gobernado*.

Por diversas razones, pueden faltar personas con plena virtud política, pero haber otras que poseen, junto a un cierto saber, la voluntad de realizar el bien común. Aparece entonces un régimen que se puede llamar de los “buenos militares” -Platón habla de “*guardianes*”-. Puede faltarles más sabiduría, pero tienen la intención de mantener correctamente la paz y el orden social. Sin embargo, frecuentes dificultades sociales y la falta de la plenitud en el saber teórico-práctico de gobierno les pueden empujar a apoyarse en el grupo social de las personas ricas, el cual se va entonces haciendo cargo poco a poco de los resortes del poder.

Aparece entonces el gobierno *oligárquico*, nombre que se refiere a la primacía -con el poder consiguiente- de “unos pocos”, porque, en efecto, normalmente en cualquier sociedad son relativamente pocos los ricos, como pocos son los extraordinarios médicos, abogados, ingenieros, etc. Con frecuencia se sospecha del rico, quien, en un caso u otro, ha podido delinquir, pero el hecho de que haya proporcionalmente pocos ricos es normal y semejante al de que haya pocas personas muy relevantes en otras actividades.

Con todo, ¿qué justifica el poder político de ese grupo? Como habitualmente un rico tiene saber económico o financiero, pero no de gobierno político, su justificación podría ser la eficacia en orden al *bienestar* general, siendo el bienestar la *base “material”* de la felicidad. Sin embargo, ese grupo, en la medida en que con cierta frecuencia tiene escaso interés por la virtud o saber político, genera con facilidad desigualdades sociales.

Cualquier ciudadano piensa entonces que tiene un nivel semejante de saber político al del rico, y alimenta además la sospecha de si él no se aprovecha fraudulentamente de su posición superior. Se siente entonces justificado para optar al poder político. Hace así acto de presencia en el gobierno el “*demos*”, la *gente*. La *democracia* es el régimen político en el cual teóricamente la “*gente*”, y por tanto, cualquier persona, toma el mando.

Aunque habitualmente se suele decir que la democracia es el régimen del *pueblo*, resulta necesario aquí usar con mucha prudencia ese término, discutido en la tradición política. Sin entrar aquí en

detalles, un pueblo es un conjunto de personas unidas por un *mismo ideal*, del tipo que sea, y, como afirma Agustín de Hipona, por un *mismo amor*. Sin embargo, ese no es el caso de la democracia. En ella, ya abandonados, por principio, la *virtud política* -por más que Montesquieu, etc. hayan querido reintroducirla-, el *honor militar* o el poder político de la *economía*, reina la voluntad de la gente, que es un mero *grupo de individuos*.

El problema, por tanto, es encontrar cual es el *criterio según el cual se unifica* un grupo de gente completamente *libre e igual*. La libertad es *total*, pues ya no depende de la virtud ni de ningún otro criterio de orden. La igualdad, a su vez, es *necesaria*, pues, si falta, la libertad total del más débil está inmediatamente amenazada.

Sin virtud ni orden básico, el bienestar que la riqueza concede es el único criterio posible porque, además, la riqueza da los medios indispensables para hacer efectiva la libertad material. Aristóteles lo vio muy bien, y señala que la democracia sólo es estable en una sociedad con una clase media amplia y rica. Su único *ideal común*, como también subraya el propio Aristóteles, es la *convivencia* pacífica, compañera normal del *bienestar*.

Es esa estructura la que permite la paz, pues pocos quieren arriesgar cuando tienen bastante que perder, y todos ven además que existe incluso la posibilidad de mejora. La consecuencia lógica primera -ya señalada por Platón- es el carácter inestable de la democracia, al depender ella de la existencia y de la continuidad, nunca aseguradas, de esa clase media. Si descende de calidad oscila hacia una oligarquía que le pueda abrir de nuevo el paso a la riqueza; si le falta cantidad se inclina a caer en una *tiranía* que le asegure la igualdad y la paz por métodos coercitivos. Traducido a nuestros días, ir al liberalismo o al socialismo radicales. Como en muchos países falta esa clase media, la tiranía socialista es habitual, pues en las elecciones siempre hay mayoría de quienes tienen menos.

Hoy se emplea poco el término *tiranía*, y mucho la palabra *dictadura*, pero no son sinónimos. La tiranía es el peor de los regímenes posibles, pues se impone coactivamente para ventaja del tirano y su grupo. La dictadura, por el contrario, es un régimen transitorio cuya finalidad es restaurar el recto orden social en una sociedad rota o seriamente enferma. Por eso, una dictadura puede ser buena o mala, según cumpla o no sus fines. Sin embargo, la tiranía es siempre mala. Contra el uso lingüístico habitual de nuestros días, ahora apenas existen auténticas dictaduras, pero hay múltiples tiranías, del *socialismo radical*, del *comunismo* y del *globalismo*.

Por eso, los que se consideran verdaderos demócratas buscan siempre las fórmulas *moderadas o centristas*, pero otra cosa es que pueda encontrarlas. Y, sobre todo, el mero “*bienestar-convivencia*” es un ideal que está por debajo de la dignidad humana. Aristóteles no dijo -como a veces se afirma-

que la democracia fuera de hecho el mejor régimen posible. Como bien ha mostrado Cruz Prados, el Estagirita sostiene la utilidad práctica de un régimen mixto de oligarquía y democracia, en caso de que falte la virtud política.

Los ensayos democráticos de la Grecia Clásica desaparecieron pronto sin dejar apenas rastro. No deja de ser curioso que Churchill pudiera hacer famosa su “boutade” de que la democracia es un mal régimen, pero mejor que cualquier otro, cuando en más de dos mil años de historia apenas había aparecido. Mala calificación para la humanidad. Esta ausencia, con todo, explica también el entusiasmo desbordante con el que se implanta la democracia moderna a finales del siglo XVIII, en primer lugar, en los USA y en Francia.

La Razón democrática moderna

La democracia moderna se presenta no sólo como un régimen humano y justo, al ofrecer por primera vez libertad e igualdad radicales a todos, sino también como el que es plenamente racional. Ahora se marca muy fuertemente la diferencia entre lo “racional” y lo “histórico-ocasional”. El movimiento ilustrado moderno había conducido a ello. Consideraba que el ser humano habría estado siglos por debajo de sí mismo, al no haber sido capaz de darse bien cuenta de la inmensa fuerza de su racionalidad. Por tanto, había llegado la hora de aceptar e implantar socialmente al verdadero ser superior: la “diosa razón”. Esto es más claro y explícito en Francia que en los USA, pero no hay que dejarse engañar.

Mucho se ha escrito sobre la diferencia entre los procesos que introdujeron la democracia, en los USA y en Francia. Por una parte, lo uno fue una guerra de Independencia, y lo otro un asalto al poder monárquico católico; por otra, la crueldad e inquina francesas no comparecieron en los USA; etc. Sin embargo, los principios inspiradores de uno y otro eran similares, y la historia lo ha ido mostrando cada vez con mayor nitidez.

Esos principios eran los del racionalismo Ilustrado de las Logias, de donde también vinieron los apoyos. Casi todos los principales actores de la Revolución, tanto en los USA como en Francia, pertenecían a ellas. Y, dicho sea de paso, muchos de los actores principales de las independencias de la América española. A partir de ese momento y hasta nuestros días -en los que es particularmente claro- ellos han marcado muchas de las vicisitudes políticas, sociales y culturales del Occidente, y de forma muy aguda, en el ámbito de la antigua Monarquía Hispánica.

Había, con todo, una diferencia de interés: en la tradición británica predominaba el deísmo, mientras en la francesa, el ateísmo. Sin embargo, en el fondo, entre un Dios deísta que es pura Luz Racional, pero no persona, y una Luz Racional que no es Dios, -y es, por tanto, “atea”- la distancia es pequeña.

Uno de los primeros contrarrevolucionarios -Louis de Bonald- supo entender inmediatamente la traducción práctica de esa “pequeña diferencia”: si afirmamos que Dios existe, pero que no es *providente* -como sostiene el deísmo-, tarde o temprano ese dios desaparecerá de nuestra vida diaria, y dejará de jugar un papel en nuestro mismo *existir*. Así sucedió.

Como afirma el poeta español Antonio Machado, el Racionalismo no cambió la fe en un *Dios personal* para acogerse a *la Razón*, sino que cambió la fe en un Dios personal por la fe en la Razón. Efectivamente, la Razón, en cuanto substancializada y absolutizada, es una creación de nuestra capacidad de pensar que -paradójicamente- no es abarcable ni verificable por esa misma capacidad.

De ahí los mil intentos diversos, según cada *Logia*, de construir una denominada “filosofía religiosa” o “religión filosófica”, añadiendo elementos concretos históricos a la tesis básica de un “Dios Luz de la Razón”. El añadido histórico era necesario, pues la pura filosofía no basta para explicar la realidad y, por tanto, tampoco el modo en que conviene comprender, existir, vivir la vida.

No es un raro que haya sociedades de ayudas mutuas que tengan éxito, y a veces más aún por ser secretas. Lo que ya es más difícil de entender es cómo se puede creer en una religión con una divinidad elegida de la oferta histórica -circunstancial o simbólica- y una base filosófica montada sobre una razón incapaz de autoexplicarse. Según su propia esencia, la religión ha de ser revelada. Si hay una Razón Pura que se nos revela, y ella es el Principio, hay que preguntarse entonces de dónde hemos salido nosotros. Si Dios no es más que Luz, pero no *Persona* -como, por el contrario, dice el Cristianismo-, no nos puede *crear por amor*. Así pues, es un técnico: el “Gran Arquitecto”. Pero todo técnico necesita materiales, y eso le quita su carácter de principio absoluto, y le deja en la oscuridad con respecto a esos mismos materiales.

Por eso era inevitable la “crisis de la racionalidad”, tan presente en la filosofía del siglo XX. Al no poder el racionalismo ni exponer ni explicitar plenamente la Razón, no le queda más que aceptar, o bien que *creemos* en su realidad -lo que no puede hacer, pues la “rebajaría” al nivel de la creencia-, o bien caer en la *perplejidad*. De ahí el desplazamiento del foco de discusión. Ya no se trata de hablar de fundamentos, sino de dar por supuesto el relativismo y usar la forma “matemática” de la razón, por su aparente afinidad con los principios de la democracia moderna.

La concepción ilustrada de la Razón tiene, en efecto, fuertes vínculos con la tradición de la “*Mathesis Universalis*”. La matemática, tanto en la renovación renacentista de los estudios platónicos, como en Descartes y sus epígonos pasa a ocupar una posición de primer rango. Ella no es, entonces, una mera ciencia al lado de otras, sino, más aún, una “forma de la razón”, que se corresponde con la forma del mundo. Galileo, iniciador de la “Nueva Ciencia”, sentencia que el “Libro de la Naturaleza” está escrito en caracteres matemáticos.

Es esta tesis, junto a la simplicidad o, quizás mejor, la *estilización conceptual* de la matemática, la que -una vez reconocida como una clave de la “forma mentis”- se intenta usar en los diversos ámbitos de la realidad. Spinoza escribe una “Ethica more geométrico demonstrata”; Newton aplica, a su modo crítico, en su Sistema, las ideas de Galileo; de su espíritu bebe el presunto fundador de la economía moderna -Adam Smith-; y, sobre todo, cerca de él está también Thomas Hobbes, el padre de la filosofía política moderna.

Se discute la tesis de los posibles rasgos platónicos de Galileo, dado, de un lado, el contexto histórico y, de otro, la relevancia que el “último Platón” había concedido a la matemática. Hay platonismo en Galileo, pero el *fondo* del platonismo no fue incorporado por aquellos que desarrollaron el método matemático-experimental, clave del nuevo pensar científico.

El cerrado ataque a Aristóteles en el comienzo -y no sólo- de los siglos modernos, y el ambiente platonizante de ellos, puede conducir a error. Al contrario, la “modernidad” va a volver la espalda a Platón, no sólo en la metafísica, sino en particular y para lo que aquí interesa, al desarrollar una filosofía política, antitética a la clásica, de base platónica.

El origen de la libertad y la igualdad modernas

Al respecto, se puede mencionar la tendencia “cualitativa”, simbólica y apoyada en la virtud, propia de la política platónica, frente al gusto numérico de la democracia, en la cual cada individuo es un voto, sin tomar en cuenta diferencias cualitativas (hombre-mujer; padres-hijos; maestros-discípulos; etc.), consideradas irrelevantes; y cada libertad es total. No una lógica cualitativa de *complementariedad*, sino una cuantitativa de *individuo-totalidad*.

El estoicismo, pero, sobre todo, el cristianismo, dominante en el ámbito europeo de la época, mucho tiempo antes ya había sentenciado que todos somos iguales en cuanto seres humanos. Sin embargo, no había buscado traducir esa tesis en términos sociopolíticos. Los intentos de hacerlo en serio tardaron en llegar y, en forma extendida, a partir del siglo XIX, bajo el influjo de la victoria política de la democracia, y sobre todo, desde el entorno del Vaticano II. En cualquier caso, la idea política moderna de igualdad -aunque haya podido ser facilitada por la doctrina y la práctica cristianas, como sostiene Jacques Maritain- no me parece provenir del cristianismo católico, sino del Reformado.

Es un lugar común citar, al respecto, a Lutero: la debilitación del matrimonio, al negarle su carácter sacramental, más sus concesiones en el tema bigamia-divorcio; el libre examen de la Biblia; y la negación del sacerdocio sacramental, eran tres bombas colocadas bajo el edificio conceptual de la

Iglesia romana. Pero no sólo bajo él, sino bajo toda la gran escuela clásico-cristiana. En efecto, hacen tambalear las tres columnas sobre las que se monta esa tradición educativo-gubernativa: la autoridad de la familia, del magisterio y de la Iglesia

Todas ellas van en dirección a favorecer la igualdad y, por tanto, han de explicar cómo se justifica y se organiza el poder en una sociedad de iguales. Nada extraño, por consiguiente, que vaya desarrollándose el *Estado* moderno, y que aparezcan en los siglos XVII y XVIII varias teorías que sostienen la tesis de que el Estado es el “Reino de Dios” en este mundo, dado que intenta -a falta de la *autoridad* social y de la *gracia* de Dios- lograr por *coacción* lo que en la tradición clásica se intentaba lograr por esos medios. Paradójicamente, la *coacción*, mediante la cual se pretende garantizar una igualdad que traiga la paz, estaría también al servicio de las libertades individuales. Eso sí, con un concepto culturalmente moderno de libertad, cuya presencia en la historia no es nueva, sino que se remonta al siglo V a.C., con la sofística griega, la primera “modernidad” que conocemos. Y es evidente que hoy vivimos en una época marcada por su espíritu.

La sofística sostiene la tesis de que el ser humano es la *medida* de la realidad, y no al revés; es decir, que es libre frente a ella. Tiene dos variantes principales: la moderada, de Protágoras, según la cual somos libres, pero tenemos una única obediencia: a la estructura misma de la Razón. Es la escuela de Gorgias la que lleva la posición al extremo: si yo soy consciente de mi Razón es que estoy por encima de ella y, por tanto, no he de obedecerla. Lo que está por encima de la Razón es la Voluntad. En cualquier caso, todos somos iguales en cuanto seres racionales y voluntarios, y esa igualdad y libertad provienen de nuestra independencia, ya que no hay *ser real* ni *naturaleza* en sentido propio.

Se pueden poner en paralelo Protágoras y Kant, por un lado, y Gorgias y Nietzsche, por otro. Políticamente, Protágoras-Kant y el Constitucionalismo; la escuela de Gorgias y el Anarquismo, aunque aquí habría que introducir matices respecto a Nietzsche.

La modernidad de los últimos siglos, tras la Revolución, ha hecho suyas de facto las tesis sofísticas. A ello condujo no sólo la doctrina del ya citado Lutero, sino también la comprobación de las tesis de Copérnico y Galileo: no gira el sol, sino la tierra, y este “descubrimiento”, al haber sido hecho mediante el uso de una razón desconfiante de la “percepción natural”, parecía demostrar la libertad del ser humano frente a lo que se le ofrecía como real, dado e indubitable. Y, en el mismo plano, pero en dirección contraria, otro punto clave fue el famoso microscopio de Anton van Leeuwenhoek, que mostró qué amplio mundo -imperceptible a primera vista- está encerrado dentro de cada realidad, por pequeña que sea.

Dado que, además, las nuevas visiones científicas fueron con frecuencia posibles gracias a previos avances de la técnica, el resultado general -aunque no compartido por algunos de los más prominentes científicos- fue un crecimiento de la confianza del ser humano en sí mismo, como individuo racional científico-técnico, y un alejamiento del llamado “sentido común *realista*”, que parecía quedar descalificado: habíamos *creído* en una realidad que no era tal.

A esta desconfianza en lo “natural y dado” por la percepción, vino a sumarse el debilitamiento de la fe cristiana, como consecuencia de las terribles pestes de la tardía Edad Media, hecho muy bien expuesto por el gran historiador José Luis Comellas. Y también el nuevo “humanismo” jugó su papel.

Todo sumado, el “antropocentrismo” sofisticado, en el que el ser humano es la medida de la realidad y su señor, orilla en la sociedad y su cultura, de modo progresivo, al “teocentrismo”. Entonces se muestra con claridad que los conceptos de libertad e igualdad no tienen ya el mismo significado que en la tradición clásica y cristiana.

Libertad e igualdad en clave clásica o moderna

No captar la diferencia de significado es quizás la fuente de confusión más habitual, profunda y de mayores consecuencias en nuestros días. Para el pensamiento “clásico” -en particular el cristiano-, la libertad tiene dos dimensiones constitutivas, no presentes en la idea moderna: es *mediada* y es *responsable*. *Mediada* significa que existe gracias a una realidad que se nos ha *dado* -es “otra”- y sin la cual no podríamos tener la libertad básica de “poder salir” de nosotros mismos; *responsable*, porque ella implica la capacidad de decidir el modo de responder a esa mediación, y si no acierto en el modo, esa realidad me volverá la espalda.

Estos rasgos de la libertad “clásica” se perciben en todo tipo de relaciones -la Naturaleza quiere ser bien tratada- pero de modo especial en las personales. Una persona a la que quieres y que te quiere de verdad no es nunca un *instrumento* o una desagradable carga, sino un *medio* para que mi libertad se pueda ejercer, al sacarme de mí en el reconocimiento y al enriquecerme en el diálogo.

En lo que respecta a la *igualdad*, es preciso tomar en cuenta que ella no es lo mismo que *identidad*. Dos diferentes, permaneciendo *distintos*, se identifican a través del *amor verdadero*. En la tradición cristiana, Padre e Hijo se identifican en el Espíritu Santo; a marido y mujer, el amor los hace **Uno**, amor que se exterioriza y “substancializa”, para decirlo en forma hegeliana, en los hijos.

Por el contrario, los iguales no se pueden unir en un tercero, precisamente porque el igual no tiene nada que dar -en lo igual- al otro y dar es *comunicar*, es decir, -dar a luz lo *común*, o sea, que es el

núcleo de lo humano. Puesto que no hay más auténtica realidad común que la verdad amada y el amor verdadero -el mero *compartir* es una comunidad débil- la raíz de toda verdadera identidad social es el amor verdadero. Por eso, la defensa de la identidad por parte de los movimientos postmodernos se basa en una confusión. Para ellos la identidad significa la reivindicación de la diferencia, y la unidad contra un enemigo común, que es siempre circunstancial y, con frecuencia, fanática. Nada que ver con la identidad en sentido propio.

En tanto iguales, nadie tiene nada que dar a nadie. Dicho en otros términos, para la modernidad, podemos compartir comunicación, y tener relaciones accidentales. Si alguien quiere además tener relaciones identitarias será cosa suya, decisión privada, pero la base política está montada sobre la igualdad y no sobre la identidad. Y estas últimas consideraciones explican el duro ataque actual, por parte de los teóricos de la democracia, contra cualquier aparición de la identidad.

Louis de Bonald lo expresó claramente, en su crítica a Rousseau. Su tesis es: en la vida social la igualdad no se puede *presuponer*, sino que es preciso *construirla*: los que se quieren, se sienten iguales sólo -y no es poco- en que usan sus diferencias para el servicio mutuo. Es decir, si constitucionalmente declaras a todos iguales, las diferencias reales de todo tipo que se dan entre los seres humanos se encargarán de hacer imposible esa igualdad, que sólo existe en el papel. Y, aunque se quiera esconder, la historia ha dado un veredicto inapelable en favor de la tesis bonaldiana.

La consecuencia contrarrevolucionaria -y “contrademocrática”- es que el orden político ha de contar necesariamente con la **realidad natural**, que es desigual, y su tarea no consiste en cambiarla -como pretende el racionalismo ilustrado- sino en respetarla y ayudar a su correcto desarrollo en orden al bien común. Las tres columnas -instituciones- de esa realidad humana natural son la *Familia*, el *Magisterio* y la *Iglesia*. Cada una se ocupa principalmente de una dimensión de la persona, pero las tres están íntimamente interrelacionadas y tienen por fin el citado *bien común*, en el cual -y sólo en él- se hace real el de cada persona.

En esas instituciones se da la base imprescindible para construir la *formación del gobernante*. Alguien que con su ejemplo y su sabiduría impulse la unidad social mediante el respeto de la diversidad, el diálogo y la política social. Con figuras así el Gobierno de cualquier sociedad es la suprema institución dentro de ella, pero no hay “Estado”, sino una articulación natural desde un bien común ya vivido. Por el contrario, en el sistema político actual, los futuros gobernantes se forman en el conocimiento de las oportunidades que ofrece el Estado, los mecanismos internos y externos de los partidos, más la astucia y la *palabrería* -sustitutas de la prudencia y la gran retórica-. Es esta última clase política la que, en vez de fomentar y proteger las tres grandes instituciones naturales, , busca hoy su destrucción.

La confusión democrática moderna entre Común-Privado y Público-Particular

El *bien común* es clave, pues *común* e *identitario* son realidades indisociables, que se presentan de tres maneras. La primera, en sentido amplio, se da en la *alimentación*. Y, en sentido más propio, en el socrático “amor al saber”, y en el “amor personal verdadero”. Todas aparecen de forma identitaria y nunca por mera igualdad. Lo común se da en la identidad y la identidad en lo común. Cada ser humano muestra su identidad, en primer término, si es capaz de decir: me siento y soy “hijo de”, “discípulo de” y “fiel de”.

En la doctrina de la democracia moderna, por el contrario, no existe lo común real, sino lo meramente sociológico, y en el fondo con abuso del lenguaje. De ahí que sean más frecuentes en ella las expresiones peculiares como “servicio público” o “colectivo social”; a su vez, “bien común” -sustituido por “*voluntad general*”- queda sólo para el “conjunto de bienes materiales y culturales” que están a disposición pública. Y aquí vuelve a aparecer un problema que, en este caso, ha afectado incluso a escritos de la llamada “Doctrina Social” católica. En concreto, la confusión entre público y común.

Común es lo interior e íntimo y, en ese sentido, indisponible, lo cual es otra manera de decir “sagrado”. El verdadero amor a Dios, a los padres, al cónyuge, a los hijos, a los amigos, es sagrado. Si es de verdad, el otro me puede rechazar, pero yo nunca a él. De ahí la veneración, primero, por la figura de los padres, y también que a un maestro -que no es lo mismo que un mero profesor- se le considere un “segundo padre”, y a un buen sacerdote, un “Padre”. Padres, maestros y sacerdotes los consideramos siempre privados nuestros, precisamente porque tenemos algo interior en común con ellos. Privado no es contrario a común, sino más bien un carácter de él. No es lo mismo un amor privado que uno meramente particular y, de otra parte, no hay amor público posible. El amor “hecho en público” no es real, es una pura indecencia. El único amor expresado en público es el de la liturgia divina.

Lo público es exterior y disponible -por eso cabe el sacrilegio- y plantea siempre el problema de su uso. Puede suscitar peleas, o también ofrecer criterios diversos para su empleo. En ambos casos, el resultado es la regulación, lo que supone una cierta rebaja en su puro carácter público. Lo contrario a lo público no es lo privado, como sostiene el lenguaje democrático moderno, sino lo particular. Público es lo disponible por todos, particular lo disponible por un grupo señalado.

La confusión se deja ver con claridad en la hoy usual distinción entre entes públicos y privados, que viene a identificar público con estatal. Pero estatal se refiere a una titularidad jurídica y no al carácter público. El servicio de espionaje, por ejemplo, es de titularidad estatal, pero no es público; el gobierno de una nación o región es de titularidad estatal, pero pertenece en cada momento al partido

en el poder. Por el contrario, una Universidad privada, por ejemplo, puede tener una oferta pública para reclutar alumnos, y es pública, aunque su titularidad jurídica sea privada.

Vemos, por tanto, que las diferencias, que parecen mínimas e incluso meramente lingüísticas, entre democracia y régimen político identitario, son expresión de puntos de vista antitéticos. Si la sociedad se organiza desde la igualdad, entonces -ya sólo por eso- cada individuo tiene una cierta libertad ante sus iguales, con el añadido fundamental de que se considera en sí mismo como absolutamente libre. A partir de ahí, la cuestión abierta es cómo puede organizarse una sociedad de “iguales y libres”. Dado que el anarquismo es pura utopía, no queda más respuesta que: desde el Estado.

¿Quién es soberano en la democracia moderna?

He aquí otra paradoja de la democracia moderna: el individuo es totalmente libre y, por consiguiente, un absoluto. La igualdad debe garantizar que nadie le quite la libertad a nadie, y el Estado se ocupa de ello. Por eso, Hobbes -y no sólo él- había buscado en un *poder absoluto* la garantía de la paz social, pero el problema es complicado: si te ordena un poder superior, tu libertad individual queda disminuida; pero si las libertades individuales quedan “sueltas”, la paz -y, por tanto, tu libertad- está amenazada. J.J. Rousseau quiso arreglar el entuerto diciendo que todos los ciudadanos en el fondo eran buenos por naturaleza y -una vez arreglado el daño que les hace la sociedad- deberían unir sus voluntades en una única: la “voluntad general”, en la que incluso se “obligará a ser libre a quien no quiera”.

Su propuesta podría hacerse realidad eventualmente en alguna situación y momento excepcionales y, por supuesto, en una sociedad con base identitaria, pero es completamente irreal en una sociedad de vínculos débiles o inadecuados -como son casi todas- y, sobre todo, irreal según los principios democráticos modernos. Por eso, desapareció con rapidez de la gran política, la cual hubo de ponerse el “traje de Sièyes”: sólo es viable la *democracia representativa*. Con todo, esta democracia ha sido presentada de forma confusa desde el principio, pues se afirma que en ella el pueblo es soberano.

Resulta entonces, para empezar, la paradoja de que hay tres soberanos: el *individuo absolutamente libre*, el *pueblo* y el *Estado*. En realidad, no puede haber más que uno, y es el Estado, aunque la siguiente paradoja es que tampoco puede serlo. Hegel vio el problema, y considera al Estado como el Dios objetivo en el mundo. La realidad es que juega a serlo, pero la historia se ha encargado de demostrar una y otra vez que no puede, simplemente porque la tesis es defectuosa. Sólo puede ser absoluto un Dios *transcendente*, que no coincide ni con el “objetivo” ni con el “absolutamente absoluto” hegelianos.

De otro lado, para que haya un pueblo se necesita una fe y un amor común de la gente. Nadie puede mostrar ni demostrar *teóricamente* qué es México o España, pero el pueblo mexicano o el español está formado por todos los que *creen* en ese *símbolo* que es México, o España, y lo aman, Sin embargo, apenas es posible encontrar una fe común en un grupo de gente igual y absolutamente libre. En la democracia no hay pueblo, sino “gente”, y eso es coherente, una vez más, con el ataque moderno y creciente a las identidades. Sin embargo, sólo *la fe y el amor* pueden dar paso a una comunicación enriquecedora, por ser según *verdad*, y capaz de generar *confianza*: ellas son la fuente de la identidad.

El *pueblo soberano* es una ficción democrática moderna, y no es absoluto, simplemente porque no existe. En forma postulatoria, se sigue considerando absoluta la *libertad individual*, pero no es viable socialmente y ni siquiera interiormente -como muestra la psiquiatría-, a no ser en la *última decisión* del *juicio*, pero esa decisión -como ya queda señalado- está siempre mediada. Queda un único y aparente soberano absoluto: el *Estado*.

El 50.01% que puede ganar unas elecciones, no es un pueblo -y el enfrentamiento entre las dos “mitades” de los votantes lo corrobora, así como la tan frecuente y rápida caída de estimación del ganador-, sino un conjunto de voluntades individuales ocasionalmente unidas, y cuya *legitimidad social* no les viene de ser absolutamente libres -pues el mero individuo no es un ser social-, sino de un “absoluto superior”, el Estado, que ha fijado las reglas del juego. Sin él, el sistema no se puede montar, pero sucede que siempre hay alguien que lo organiza, y lo suele hacer en su favor. Los mismos “referéndum” para introducir una Constitución -y ella misma- son montajes.

Nos encontramos así con el continuo vaivén: Estado absoluto sí, y lo mayor posible, para garantizar el absoluto que es la igualdad del presunto pueblo soberano (socialismo); Estado sí, pero el menor posible, para evitar que pueda ahogar al “pequeño absoluto” que es la libertad individual (liberalismo). La “desesperación” democrática, ante este vaivén, que no puede en ningún prescindir del poder central del Estado, se traduce, bien en una dictadura sostenida por la oligarquía, o bien, cada vez más, en una dictadura encubierta llamada *populismo*.

La democracia moderna, al final y desde un punto de vista operativo, muestra hasta qué punto Platón y Aristóteles habían acertado al describirla como un sistema defectuoso, y sólo realizable -aunque no es seguro que se consiga, pues también juegan otros factores- a condición de que exista una clase media amplia, rica y moderada. Lo que ni Platón, ni Aristóteles, pero aún más, ni los fundadores y posteriores heraldos de la democracia racionalista moderna podían imaginar, era lo que la ciencia-técnica llegaría a hacer, y el mundo social que les iba a abrir.

Género, Feminismo, “Woke”, Transhumanismo

En el Occidente de los últimos siglos, las ideas antropocéntricas, de absoluta libertad y de sentimiento de dominio sobre la Naturaleza, se ven favorecidas por el gran desarrollo de la técnica, la industria, y el comercio. Aparecen así poco a poco los problemas de la *dislocación* geográfica de la población, de la creciente *movilidad* de las personas y del *trabajo de las mujeres fuera de casa*. En las clases modestas el nuevo tipo de trabajo perturba la vida familiar; en las clases acomodadas, los múltiples viajes del esposo le alejan de casa y, con cierta frecuencia, también de su esposa.

A la hora de examinar el feminismo, no es posible perder la perspectiva histórica. Durante milenios, la inmensa mayoría de la población vivía y trabajaba toda la vida en su casa, con su familia y en su pueblo, en el que nacía y moría. Era una sociedad, por decirlo así, estable por necesidad, aunque pudiera faltar la solidez de la virtud. La esfera pública estaba constituida por una parte muy pequeña de la población, en manos sobre todo de hombres, dado que las mujeres eran más necesarias para la familia, por lo que se unía la naturaleza con la simbolización: la mujer es “fundamento” y por eso aparece menos. A ella se debía de manera preminente la transmisión de la vida, de la sociedad y de la cultura. Pero, en los últimos siglos, y por las razones mencionadas, eso cambia.

Con los nuevos supuestos, ¿qué sentido tiene mantener un “varón moderno” y una “mujer antigua”? Carece de justificación, y por ello los movimientos feministas eran bien esperables y justificables. Con todo, lo que esos movimientos no arreglaron -y siguen sin arreglar- del todo, es el choque con la Naturaleza y, por tanto, con la religión. El varón no da a luz ni tiene la sintonía de trato necesaria para cuidar bien un bebé, ni sabe organizar bien un hogar, y un largo etcétera. Con todo, el dominio de la nueva filosofía se ve en que incluso los adherentes a la tradición religiosa buscan cómo compatibilizar *trabajo* -primero- y *familia* -segundo-, y no al revés.

Para aquellos, sin embargo, que no están en esa tradición, no hay problema, pues la libertad e igualdad radicales modernas les garantizan cualquier decisión. Si consideras que Dios te ha dado una naturaleza física y espiritual, y que su providencia te ha integrado en una historia, debes intentar mejorar, pero siempre según las indicaciones de esos dones. Por el contrario, en una filosofía de la absoluta libertad, todo lo dado, el *pasado* recibido, es un puro *material disponible* para mi libertad y mi ingeniería científica. La clave es, por tanto, el *futuro*, y de ahí la primacía de la idea de *progreso*.

Por tanto, género, feminismo, “woke” y transhumanismo -que nos promete superar incluso la muerte-, responden de forma lógica a las coordenadas de la modernidad democrática. Es la capacidad tecnológica humana la que por fin va a permitir a cada uno configurar su vida como le dé la gana.

Aquí la clave no es ya el servicio mutuo, el mutuo enriquecimiento en lo común, sino la fuerza desencadenada de mi “libre voluntad”

El éxito de la nueva situación -en las ideas y en la civilización- ha sido tan fuerte que ha impresionado incluso a no pocas personas e instituciones religiosas, sobre todo en el catolicismo, pues en el protestantismo la posición siempre fue más moderna. Pero también en el Islam, que ha reaccionado en sentido contrario al catolicismo cultural de hoy, optando por lo que se denomina ahora “fundamentalismo”.

En la Iglesia católica, el intento de “democratización” -desde el Vaticano II- la ha llevado a su peor crisis desde el momento luterano. Y, en consecuencia, la fuerza política de los partidos “democratacristianos” se ha ido extinguiendo, tanto por una mala gestión de las relaciones entre política y religión, como por el descenso del número de católicos practicantes. Los antiguos votantes de esos partidos se reparten hoy entre los que eligen un centroderecha o centroizquierda modernos y un resto tachado, y no sin razón, de fundamentalistas, pues aún creen en lo permanente.

La última batalla dentro de las coordenadas actuales, la dan los centristas moderados que siguen aceptando los principios tradicionales. Su estrategia retórica consiste en intentar ganarle a la democracia moderna en su propio terreno, al subrayar que ella -a pesar de presumir de *racional*- no respeta lo que la ciencia dictamina -lo que sucede cada vez más- y que hace juegos de mano con sus afirmados *derechos* humanos, incapaz de fijarlos bien, pues ¿cómo fijarlos sin tener criterio para ello, y todo criterio ha de estar *dado*?

Si los moderados o centristas quisieran salir de la ceremonia de la confusión en la que estamos, tendrían que mostrar con claridad su diferencia con respecto a las ideas de libertad e igualdad hoy vigentes. O sea, aceptar que en los términos actuales -y, en el fondo, en cualquier término- es más bien dudoso que puedan ser tenidos por demócratas.

Tendrían entonces que apoyar un sistema que fomentase y garantizase, en la medida de lo posible, la vigencia de las tres grandes instituciones antes citadas y ahora menospreciadas: *familia, magisterio e iglesia*. Hoy existe un ataque cerrado contra la familia y la iglesia, al tiempo que las leyes internacionales de educación convierten al clásico maestro en “empleado de centros de enseñanza de competencias, como ayudante de sus alumnos”.

Asistimos al espectáculo de una democracia moderna que, en su delirio de una libertad absoluta, nunca pudo soñar en llegar a las cotas que el desarrollo tecnológico le ha hecho posible. Congelar un feto en espera de volverlo a implantar cuando la madre ya se ha jubilado de su empleo, tener espermias

en oferta, para que la criatura sea sólo de la madre, parecer mujer siendo hombre, o viceversa, o hermafrodita, y todo eso a la carta, muy amplia, por cierto.

El transhumanismo insinúa incluso la posibilidad de elegir entre la vida y la muerte. Pero la radicalidad de lo dado, de la naturaleza físico-espiritual humana, es tan fuerte que no es posible escapar de ella. Estamos hechos para relacionarnos, para comunicarnos a través de los dos medios aptos para ello, ya que son los únicos en los que se da lo común: el espíritu de la verdad y el amor verdadero. Nuestra cultura *relativista* desprecia la verdad, pero si ella no existiera en nuestra alma, no podríamos afirmar algo como probable y optar por una opinión en vez de otra. A su vez, que hay amor verdadero se muestra en dar la vida por el ser querido.

El defecto de las relaciones modernas se palpa por doquier. En la inestabilidad y superficialidad de la vida política, de las relaciones de “amistad”, etc. Hasta en detalles pequeños: quien ama de verdad, a personas y a saberes, no necesita significarse, es decir, provocar que se fijen en él. Pero hoy se extienden por doquier tatuajes, moda “queer”, malvestir. Todo ello son secuelas de un alma triste, solitaria, vacía, sin riqueza interior, todo lo cual se intenta compensar con *rarezas* y buscando contribuir a la generalización social de un *perfil personal pobre y bajo*.

El anticristiano Nietzsche, muy usado para la liquidación de la ética y nada en política, lo supo decir con claridad: “si yo soy un canalla, tu también deberías serlo: con esa lógica se ha hecho la Revolución”. Es lo que hay.

Madrid, 17/12/2021



El precio de la verdad

Germán Scalzo
Universidad Panamericana
gscalzo@up.edu.mx

Primer premio *ex aequo* XI Foro Universitas 2019:
“Fe, razón y cultura”, concurso intercambi de
ensayos, Universidad Panamericana.

“*Scientia donum Dei est, unde vendi non potest*”

Proverbio Medieval

Introducción

Poco antes de su muerte, Max Weber confiesa en un par de conferencias¹ la inmensa especialización que observaba en el ámbito científico-académico, así como su progresiva instrumentalización: “como un producto que se elabora en una fábrica”², y en especial una actitud mercantil extraña al espíritu universitario, que grafica con el incipiente pero ya patente pragmatismo norteamericano: “[e]l joven norteamericano no siente respeto por nadie ni por nada (...) frente al profesor que tiene delante, el muchacho norteamericano piensa que le está vendiendo sus conocimientos y sus métodos a cambio del dinero de su padre, exactamente de la misma manera que la verdulera le vende a su madre una col. Eso es todo”³.

Un siglo más tarde, la mentalidad pragmatista que denunciaba el sociólogo alemán ha convertido a la institución universitaria en una *business university* que propone (o más bien, impone) un cierto ideal de “excelencia” como reemplazo a la cultura⁴. Para Readings, el concepto de “excelencia” esconde la crisis de la universidad contemporánea⁵: “el llamado a la excelencia no muestra otra cosa que el hecho de que ya no hay ninguna idea de Universidad, o más bien, que esa idea ha perdido todo su contenido”⁶. Alejandro Llano coincide con este diagnóstico alarmante: “[l]a Universidad que, desde hace ocho siglos, ha sido capaz de responder a los desafíos provenientes del exterior, se muestra ahora inerme ante la amenaza que brota de ella misma y que la está *vaciando de su propio contenido* (...) se trata de una decisiva encrucijada institucional. Lo que le sobra a la Universidad es organización; lo que le falta es vida”⁷.

Este ensayo pretende contribuir al debate sobre cómo revitalizar a la Universidad tras el “desencantamiento religioso” que –según Weber– produjo el “proceso de racionalización”⁸ occidental,

1. Se trata de *La ciencia como vocación* (1917) y *La política como vocación* (1919). Ver Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1967).

2. Weber, *El político y el científico*, 207.

3. Weber, *El político y el científico*, 218-219.

4. “Podemos escribir *excelencia* en el centro del diagrama en donde alguna vez estuvo *cultura*”. Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 117.

5. Readings, *The University in Ruins*, 86.

6. Readings, *The University in Ruins*, 39.

7. Alejandro Llano, *Universidad y unidad de vida según san Josemaría Escrivá* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2002), 5. El destacado es propio.

8. Sobre el proceso de racionalización como unidad temática de la obra weberiana véase: Friedrich Tenbruck, “The problem of thematic unity in the works of Max Weber”, *British Journal of Sociology* 31, n.º 3 (1980): 316-351. “La conclusión del proceso de desencantamiento religioso provee el espíritu desde el cual el capitalismo desempeña su rol como la fuerza racionalizadora de la modernidad. La emergencia de este último estadio de racionalidad es llevado a cabo por nuevos agentes: la ciencia, la economía y la política”, Tenbruck, “The problem of thematic...”, 322.

y cuyo hito principal es la caída del “gran mito” (el catolicismo) como fundamento unificador de la realidad, para ser sustituido por la racionalidad científica. De modo más concreto, se quiere mostrar la importancia de la Universidad en la humanización y unificación de las culturas, y cómo ésta se vuelve instrumental a los intereses de turno cuando pierde el ideal de unidad que la caracterizó desde sus mismos inicios.

La reflexión sobre el sentido de la cultura y la finalidad de la vida humana permitirá mostrar que la sociedad no puede prescindir de un ámbito de “humanización” como el que ofrece la Universidad. Sin embargo, si esta unidad no está fundamentada en la verdad, la racionalidad no solo acaba creando una “jaula de hierro” que limita la libertad, sino que además cae en la irresoluble tensión epistemológica del politeísmo de valores, que, paradójicamente, en aras del progreso, supone un retroceso al mundo mítico, como agudamente destacó el sociólogo alemán: “los numerosos dioses antiguos, desencantados y, por tanto, convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos su eterna lucha”¹⁰.

El hombre y la cultura

Recientemente, tras varios siglos de predominio racionalista inspirado por el espíritu de la Ilustración, se ha prestado mayor atención a la dimensión cultural de la vida de los hombres, lo cual ha propiciado un retorno a los fundamentos antropológicos para explicar el sentido de la vida humana¹¹. El proyecto moderno de racionalidad, inspirado por la mentalidad de progreso de la Ilustración, se había propuesto dar nuevas razones para explicar lo humano, al margen de la fe, dejando sin respuesta a las preguntas fundamentales sobre el sentido de la vida. Estas preguntas aún siguen abiertas, y para responderlas –claro está, no de modo definitivo, sino vital– es preciso volver la vista hacia atrás, y apreciar lo que la humanidad ha reconocido como valioso y perenne a lo largo de los siglos, esto es, la visión de los clásicos.

La vida humana se desarrolla en interacción con un entorno biológico y cultural que le viene dado, pero cuya adaptación al mismo no es necesaria –como es el caso de los demás seres creados– sino libre; en otras palabras, el hombre tiene la capacidad –y el deber– de decidir la manera de relacionarse con su entorno. Esta especie de apertura o indeterminación que supera lo biológico es señal de que

9. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. por Francisco Gil Villegas (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

10. Weber, *El político y el científico*, 217-8.

11. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999). Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz Editores, 2009).

sin la dimensión cultural la vida del hombre no sería viable, en otras palabras, que necesita vivir en una cultura¹². “El hombre no está en el mundo como lo está el animal; más que adaptarse al medio en el que vive, adapta el medio a sus necesidades, lo transforma, lo moldea. Para ello cuenta con dos instrumentos de los que no dispone el animal: *manus et lingua*”¹³. Así, las manifestaciones básicas de la cultura –y en cierto sentido lo más propio del hombre– son la palabra y la técnica, y es en relación a ellas como cada hombre descubre, de modo concreto e histórico, el sentido y la finalidad de su vida.

La cultura¹⁴, o, mejor dicho, las culturas son producto de la interacción histórica de los distintos grupos humanos con la naturaleza, en la que el hombre no solo se procura los medios materiales para vivir bien, sino que descubre el orden inscrito en su propio espíritu, es decir, su capacidad de avanzar en el conocimiento de la verdad inmutable. Es gracias al trabajo humano, continuada interrelación cultural e histórica entre todos los hombres de todos los tiempos, que se desvela la riqueza oculta en la naturaleza, sus potencialidades ocultas. Pero más importante, es gracias al trabajo que el hombre se descubre a sí mismo, pone en acto lo más valioso de su acto de ser: su libertad, su capacidad de conocer y amar, lo cual le otorga una dignidad especial en la Creación¹⁵.

El origen de la cultura no reside en la naturaleza sino en la libertad, en el acto de conocer y querer del espíritu humano¹⁶: es precisamente gracias a los incontables modos de ser y hacer del hombre, que la cultura está abierta a la riqueza de la diversidad, pues los rasgos espirituales y materiales, internos y externos, que caracterizan los modos de vida de los distintos grupos humanos, son innumerables¹⁷. La variedad de culturas y los diversos modos de vida dentro de cada una de ellas pone de manifiesto que el fin del hombre no es natural –no viene dado– sino libre, es decir, que tiene que descubrirlo, en relación con los demás. Más aún, la dependencia intergeneracional sugiere que su fin está íntimamente unido

12. Ver Arnold Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* (Barcelona: Paidós, 1993).

13. Carlos Goñi, *Ética borrosa. Sobre la necesidad de la reflexión y el silencio* (Madrid: Palabra, 2010), 167.

14. “Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales, procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano”, Pablo VI, Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), n.º 53.

15. CEM, *Catecismo de la Iglesia Católica* (México: CEM, 2012), n.º 355 a 358. El hombre es la “única criatura en la tierra a la que Dios amó por sí misma” (GS 24,3), “capaz de conocer y amar a su Creador” (GS 12,3). Ver Miguel Alfonso Martínez Echevarría y Germán Scalzo, “Trabajo, don, cultura y economía: Hacia un nuevo enfoque del problema económico”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 47, (2020): 379-399.

16. Benedicto XVI, *La búsqueda de Dios, fundamento de toda cultura* (París: Discurso al mundo de la cultura, 2008). En este “discurso al mundo de la cultura”, el papa emérito no solo resalta que la búsqueda de Dios es el fundamento de toda cultura, sino también la importancia que tiene la palabra en este proceso: “La búsqueda de Dios requiere, pues, por intrínseca exigencia una cultura de la palabra”, p. 5.

17. Ver Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

al fin de toda la humanidad, lo cual reclama algún fundamento de unidad y manifiesta una relación con el fenómeno religioso¹⁸, el modo en que el hombre percibe y entiende el sentido de lo sagrado, y que recibe en forma de mito¹⁹. La unidad como ideal tiene implicancias éticas y escatológicas²⁰, pues “cada hombre individual, en cuanto persona, tiene la posibilidad de la perfección, o sea, de la infinitud positiva, precisamente en la capacidad de entenderlo todo con su razón y de abrazar todo con su corazón, o de entrar en una unidad viva con todo”²¹.

La unidad como ideal

Una cultura se fundamenta en que existe en las personas una tendencia a progresar, a vivir mejor. Esta tendencia trasciende el tiempo y el espacio; no solo se apoya en los avances de las generaciones anteriores, sino que a lo largo de la historia las culturas superiores se imponen a las inferiores²², dando lugar a un proceso de creciente unificación. Aunque este rasgo de unificación cultural siempre ha existido, se ha hecho más patente en los últimos años, por la globalización y la aceleración de la tecnología. De modo especial en el último siglo, los nuevos medios de comunicación y producción han ido creado un mundo en el que las distintas culturas, al menos en su aspecto externo, de alguna manera se han ido homogeneizando, apareciendo modos de comportarse que parecen ser universales.

En el ámbito universitario este fenómeno ha sido notable en la unificación de los programas y planes de estudio a nivel mundial. A modo de ejemplo, la tendencia actual es que un alumno pueda cursar un semestre académico en una universidad remota, recibiendo los mismos conocimientos que en su universidad de origen, lo cual significa evitar todas aquellas cuestiones culturales –en realidad su vertiente normativa– que no pueden ser universalmente aceptadas. Sin dudas, esta experiencia es enriquecedora y puede contribuir a una mejor integración cultural, pero lo que se quiere destacar es que tal unificación no puede ser más que aparente o superficial. Las manifestaciones de la cultura –las técnicas o el lenguaje– no pueden ser un principio de unificación; se requiere algo más profundo, que remita al origen²³.

18. Ver Philip Rieff, *Charisma. The Gift of Grace, and How It has Been Taken Away from Us* (New York: Pantheon Books, 2007) y Franz Steiner, *Taboo* (London: Cohen and West, 1956).

19. Ver Josef Pieper, *Sobre los mitos platónicos* (Barcelona: Herder, 1984).

20. Benedicto XVI, *La búsqueda de Dios...*, 5.

21. Vladimir Soloviev, *La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 253.

22. Al momento de comparar culturas, tarea nada fácil, conviene evitar hacerlo desde el éxito material o los resultados obtenidos, que si bien pueden ser señal de bienestar, no necesariamente contribuyen a la unidad o al verdadero desarrollo de dicha cultura. “Entre los criterios que determinan el valor de una cultura, están, en primer lugar, el *significado de la persona humana*, su libertad, su dignidad, su *sentido de responsabilidad*, y su apertura a la trascendencia”, Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae* (1990), n.º 45.

23. Martínez Echevarría y Scalzo, “Trabajo, don, cultura ...”.

La advertencia ante la falsa tendencia a la unidad entre todos los hombres por medio de la técnica ya estaba presente en la construcción de la “torre de Babel”, simbolizada por los ladrillos y la brea²⁴.

El relato bíblico recoge una tentación que ha estado siempre en el corazón humano: “[e]dificemos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo. Hagámonos así famosos y no andemos más dispersos sobre la faz de la Tierra”²⁵. Sin embargo, el resultado de esta empresa fue el contrario al que se pretendía: la confusión de las lenguas²⁶, la fragmentación e incomunicación entre los hombres. En el seno de la tradición judía en que aparece este relato se pone de manifiesto que la unidad de las culturas no puede plantearse como rebelión contra Dios, pero implícitamente que es la existencia de una verdad absoluta el único fundamento posible de la comunidad universal. El recurso exclusivo a la racionalidad técnica como factor de unidad conduce a una mayor dispersión, a pesar de su aparente uniformidad exterior.

Conviene distinguir entre la unidad del mundo exterior –una especie de artefacto externo que el hombre va construyendo con su progresivo conocimiento de la ciencia y la técnica– y la unidad que se va alcanzando en la comunión con la verdad. La racionalidad ilustrada ha ido extendiendo la idea de que el desarrollo de la ciencia y la técnica siguen un camino único y lineal, y que es a través de su avance continuado como la ciencia por sí misma puede conocer –y dominar– la realidad, sin necesidad de las humanidades. Lo cierto es que, a medida que avanza la técnica, la relación entre los efectos buenos y malos se hace más cada vez compleja, y cada vez más difícil de resolver técnicamente. El ámbito universitario es un ejemplo de ello: cuanto más complejos y utilitarios se vuelven los saberes, no solo aumenta la ansiedad ante la imposibilidad de dominarlos, sino que cada vez más crece la percepción de su inutilidad, es decir, de que realmente sirvan para algo²⁷.

De alguna u otra manera todas las culturas expresan la tendencia innata de todo hombre hacia la verdad, el bien y la belleza, que, junto con la unidad, constituyen los llamados trascendentales del ser. El cristianismo es la respuesta divina a esa tendencia natural del hombre, una respuesta que se realiza en la medida que toda cultura se abre al misterio de Cristo, “camino, verdad y vida”²⁸, y el único fundamento posible de la unidad del género humano. El reconocimiento de la verdad es el primer paso en la construcción de una verdadera comunidad universal; sin el respeto a la verdad –que está más allá de la técnica– se hace imposible la creciente unidad-diversidad de las culturas. Así, la unidad

24. Martínez Echevarría y Scalzo, “Trabajo, don, cultura ...”, 390.

25. Gén 11,4.

26. En hebreo “*bl-bl*” significa balbuceo, confusión al expresarse algo.

27. Miguel Alfonso Martínez Echevarría, “El modo universitario de entender la economía”, *Nuevas Tendencias*, nº 93 (2014): 3-15.

28. Jn 14,6.

del género humano sólo puede lograrse mediante el desarrollo de una cultura superior surgida del reconocimiento de la verdad. Esa cultura superior no lleva a una unidad homogénea, sino que respeta y potencia la originalidad propia de cada pueblo y la libertad de cada hombre, con el único requisito de que respete la dignidad humana y no se cierre a la posibilidad de una verdad eterna y trascendente.

Cuando la cultura crece en torno a la verdad prepara para la misma realización plena de esa libertad, la unión de todo hombre con Dios, que sólo se realizará si acepta libremente a Cristo, don de Dios a los hombres²⁹. El cristianismo no es un fenómeno religioso que da origen a una cultura singular, ni es fruto de la reflexión racional sobre lo divino, sino que es la misma presencia de Dios sobre la tierra, hecho hombre. Con la Encarnación Dios ha unido a todos los hombres en la humanidad de Cristo, misterio que se manifestará plenamente al final de los tiempos. Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre, impulsa a toda la humanidad a su perfección, y lo hace respetando la libertad y creatividad de todos los hombres, poniendo de manifiesto que cuenta con la historia y con la diversidad de las culturas³⁰.

La institución universitaria ocupa un rol fundamental e insustituible en ese proceso, pues –como señala Llano– “la esencia de la Universidad estriba en la convicción de que esa unidad orgánica es posible, de que existe una articulación necesaria entre verdad y unidad que puede ser desvelada por la más alta capacidad humana, por la teoría o contemplación serena de la realidad”³¹.

La misión de la universidad

Fueron precisamente los cristianos quienes, libremente y animados por la tendencia natural a alcanzar la perfección que les es posible, tanto a nivel personal como social, fundaron las universidades en la edad media para cultivar lo más alto de la reflexión humana³²: la búsqueda de la verdad. La verdad no es –no puede ser– impuesta sino que comparece cuando los mejores hombres de cada cultura

29. Para el cristianismo, la verdad es una síntesis de la noción griega de verdad (ἀλήθεια, *aletheia*) y de la hebrea (אמת, *emet*), por lo que es tanto evidencia racional como revelación entrañable de una autoridad. “La reconciliación del hombre en un solo cuerpo con Dios y la inclusión de la humanidad entera en la promesa universalizan el emet hebreo: la verdad, que proviene de Dios, y que ha sido no sólo revelada por Él, sino también testimoniada con su vida, muerte y resurrección, debe ser conocida y vivida por todos los hombres”, José María Llovet Abascal, “Aletheia, emet y veritas”, *Revista humanidades. Foro Universitas*, (2013): 33.

30. Joseph Ratzinger, *Introducción al Cristianismo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001).

31. Llano, *Universidad y unidad...*, 12. Continúa Llano: “En cambio, la contraposición entre espíritu y materia, entre verdad y eficacia, entre educación humanística y capacitación profesional, es la herida no restañada por la que se desintegra el espíritu universitario”.

32. Ver Higinio Marín, “La universidad como excepción”, en *El hombre y sus alrededores*, (Ediciones Cristiandad, 2013) y Juan Pablo II, *Constitución Apostólica...*, punto 1: “Por su vocación *la Universitas magistrorum et scholarium* se consagra a la investigación, a la enseñanza y a la formación de los estudiantes, libremente reunidos con sus maestros animados todos por el mismo amor del saber”.

profundizan en el conocimiento de la realidad, y lo comparten con los demás. No es posible acceder a la verdad, y por tanto, alcanzar la plenitud humana –de toda la humanidad–, y cultural –como anticipación del Reino de Dios– con el mero alcance de la razón, sino que se necesita además de la fe, así como de la libre aceptación del don de Dios. Como nos recuerda Juan Pablo II, “la fe y la razón (*fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”³³.

Aunque la búsqueda de la verdad ya estaba presente en los mismos inicios de la reflexión filosófica³⁴, alcanza su plenitud con la Revelación, pues la razón por sí misma no puede llegar al conocimiento pleno de la Verdad. La Universidad es el estandarte cultural de esa empresa común que une a toda la humanidad en su empeño por participar de su propia liberación³⁵. Como destaca Llano, “[n]o es un acontecimiento histórico contingente el hecho de que la Universidad sea una institución original y originariamente cristiana”³⁶ (específicamente, católica), pues el catolicismo permite “unificar existencialmente en el trabajo intelectual dos órdenes de realidades que muy a menudo se tiende a oponer como si fuesen antitéticas: la búsqueda de la verdad y la certeza de conocer ya la fuente de la verdad”³⁷.

Sin embargo, la armonía entre razón y fe que habían realizado los Padres de la Iglesia con la síntesis entre *emet* y *aletheia*, se rompe con el protestantismo, que continúa la tradición hebrea de la verdad en cuanto *emet*. Sin embargo, “[e]l *emet* no es toda la verdad: la razón puede descubrir muchas verdades que no están contenidas en el *emet*, y si la fe no es capaz de integrarlas y darles sentido, entonces estas verdades racionales terminan por edificar una visión independiente del mundo que tiene su propia praxis y su propia finalidad. Por ello, cuando Lutero separó nuevamente *emet* y *ἀλήθεια*, y declaró que con la helenización del cristianismo había comenzado su perversión, inauguró con ello la modernidad.”³⁸ Como consecuencia, esta actitud cae primero en una especie de fideísmo, y con el correr de los años en una mezcla de progresismo y evolucionismo, una actitud de “no creer en nada y poder hacerlo todo”, que es lo que se observa en el diagnóstico de Weber con el que se introduce este ensayo.

33. Juan Pablo II, *Fe y razón* (México, 2000), introducción.

34. La cuestión que se suscita entre Sócrates y los sofistas es ejemplo de que esta tensión estaba presente en los mismos orígenes de la filosofía. Ver, por ejemplo, Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie* (París: Du Seuil, 2002), y Marcel Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece* (New York: Zone Books, 1996).

35. “Conocerán la verdad, y la verdad los hará libres”, Jn 8,32.

36. Llano, *Universidad y unidad...*, 8.

37. Juan Pablo II. Discurso a los profesores y alumnos de la Universidad Luiss de Roma (17 noviembre de 1998), punto 2.

38. Llovet Abascal, “Aletheia, *emet* y veritas”, 37.

Es precisamente por esto que la Universidad –en su sentido más auténtico– adquiere un rol fundamental en el camino hacia la unidad a través de la profundización y el diálogo de los saberes en torno a la verdad³⁹. Como se ha dicho, el ideal universitario de la unidad, no solo ha estado presente en el mismo origen católico de la institución universitaria, sino que ha animado su espíritu a lo largo de todos estos siglos⁴⁰. “La fuente de su unidad deriva de su común consagración a la verdad, de la idéntica visión de la dignidad humana y, en último análisis, de la persona y del mensaje de Cristo que da a la Institución su carácter distintivo”⁴¹. Es por su continua e incansable labor de cultivo del saber y búsqueda de la verdad⁴² que la fe católica concede un nuevo y más hondo sentido a las obras del propio trabajo y a la humanización de las culturas. “La fe se hace cultura porque enseña a amar al hombre en su concreta humanidad, en esa unidad vital que está hecha de materia y espíritu, de intimidad y trascendencia, de singularidad irrepetible y de apertura a lo universal”⁴³.

Conclusión

Aunque la respuesta a la cuestión sobre el “precio de la verdad” ha estado ante nuestros ojos desde el principio, en el epígrafe, ha sido necesario este breve desarrollo para comprenderla mejor. Ésta es precisamente la actitud universitaria: dar muestras de razón que permitan un acercamiento a la realidad de las cosas –que por ser verdaderas, buenas y bellas– dejan abierto el camino al Ser con mayúsculas.

No es necesario “innovar” para encontrar respuesta a ésta y otras preguntas fundamentales, sino acudir a la sabiduría que hemos heredado de nuestros antepasados y especialmente buscar “la novedad” en las enseñanzas básicas del cristianismo –como síntesis razonada de la fe en torno a la verdad revelada–. Esta sabiduría nos permite diferenciar entre valor y precio⁴⁴, al recordarnos una y

39. Juan Luis Lorda, *La vida intelectual en la Universidad. Fundamentos, experiencias y libros* (Pamplona: EUNSA, 2016), 58: “El cristianismo es connatural con la idea de que el saber tiene unidad, porque toda la realidad procede de una causa inteligente, de un solo Dios (...) De manera que tanto el presupuesto como el fin de las tareas universitarias es la existencia de Dios”.

40. Lorda, *La vida intelectual...*, 53-75. Ver también Juan Pablo II, *Constitución Apostólica...*, y Llano, *Universidad y unidad...*

41. Juan Pablo II, *Constitución Apostólica...*, punto 21. (había puesto 1990 pero presiento que era 1998).

42. “En efecto, la institución universitaria, que nació del corazón de la Iglesia, se ha caracterizado a lo largo de los siglos por el cultivo del saber y la búsqueda asidua de la verdad al servicio del bien del hombre. La investigación científica (...) [j]amás puede ignorar la dimensión humanística, que corresponde a la universidad en el ámbito de la profundización del saber, de su adecuada transmisión y de su insustituible misión educativa. En efecto, la universidad se sitúa en la tradición de la *caritas intellectualis*, en la que el saber y la experiencia del descubrimiento científico, al igual que la de la inspiración artística, se transforman en dones que se comunican como una gran energía. La fe cristiana reconoce en ello la verdadera sabiduría, don del Espíritu Santo” Juan Pablo II, *Discurso a los profesores...*, punto 2.

43. Llano, *Universidad y unidad...*, 8.

otra vez que las cosas más importantes de la vida son un don recibido, gratuito, al que hay que saber corresponder. Precisamente por eso la verdad no tiene un precio económico aunque sí simbólico: la propia vida, la profunda transformación personal que supone el compromiso fiel a la verdad, y que se manifiesta en la entrega de sí a través de la santificación del trabajo. Ese es el “precio” que el joven rico no quiso pagar, y –como dice el Evangelio– “se fue triste”⁴⁵.

Frente a una cultura predominante que nos impulsa hacia el resultado inmediato, esclavizándonos y fragmentándonos, el cristianismo nos dice que el hombre, constituido en un don gratuito, no se realiza –es decir, no se libera– en el éxito sino en la fidelidad a la verdad, que es una persona. La amorosa contemplación de la verdad puede ayudarnos a acoger el don con asombro y gratitud, con la actitud paciente y esperanzada de quien cultiva –origen de la palabra cultura– la naturaleza, como reacción al activismo –muchas veces estéril– al que nos empuja la *business university*. El crecimiento irrestricto que caracteriza al hombre⁴⁶ es señal de que la verdad ciertamente puede ser un fin humano, pues nunca se alcanza de manera definitiva sino que siempre es posible descubrir novedad al profundizar en ella. Cuando la verdad, que se dirige a la interioridad de todos, es aceptada, puede ser transmitida como algo vivo, permitiendo que el trabajo y la cultura sean comunes.

Es por eso que no existe un modelo de cultura sino más bien una misteriosa llamada universal a la unidad en Cristo, que es lo que hace que los cristianos, en el medio del mundo y desde culturas muy diversas, contribuyan a la construcción del Reino en la entrega generosa de sí, consecuencia de que han recibido la misión de servir, de dar a conocer a Cristo en el ejemplo del propio don. El encuentro personal con la verdad no solo es el fin de la vida universitaria sino también su raíz fecunda⁴⁷, señal de que no es el resultado de la acción del hombre lo que verdaderamente lo hace libre, sino la apertura interior de su espíritu a la trascendencia, como resume de manera magistral el lema que aúna nuestra labor panamericana: *Ubi spiritus, libertas*⁴⁸.

44. Obsérvese que el precio es en la actualidad la medida social por excelencia. Al preguntarse sobre el origen de la medida, Kula menciona que fue inventada por Caín, al observar que la ofrenda de su hermano agradaba más a Dios. Lo que se quiere destacar es que toda valoración humana remite en última instancia a lo sagrado, y, contrariamente a lo que piensa la ciencia económica moderna, la formación de los precios no es un mero proceso técnico, sino prudencial, estrechamente ligado a la recta valoración de las cosas. Ver Witold Kula, *Las medidas y los hombres* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1980).

45. Mt 19:16. “La alegría es también una manifestación de la libertad de espíritu (...) sabernos *libres para amar* nos lleva a experimentar en el alma la alegría (...) Como dice el Papa Francisco, Él «es el autor de la alegría, el Creador de la alegría. Y esta alegría en el Espíritu nos da la verdadera libertad cristiana. Sin alegría, los cristianos no podemos ser libres: nos convertimos en esclavos de nuestras tristezas»”, Fernando Ocariz, *Carta pastoral* (9 de enero de 2018), n.º 6. *Debo esta cita al padre Coronel Salinas*.

46. Leonado Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo* (Madrid: Rialp, 1991).

47. “La Universidad sólo puede estar enfocada hacia la persona si hace de la causa de la Verdad su razón de ser, y pone al servicio de la misma todas sus fuerzas y medios.” José Ángel Agejas Esteban y Salvador Antuñano Alea, *Universidad y persona: Una tradición renovada* (Pamplona: EUNSA, 2019), 135.

48. “Al recopilar los ideales que pide nuestro lema, me queda el convencimiento, de estar persiguiendo un imposible, una utopía. Primer ideal: que en ese *ubi*, que es la universidad, *haya* libertad, es decir: personas que *sean*, que *se sepan*,

Bibliografía

AAVV. *La Biblia*. España: San Pablo.

Agejas Esteban, José Ángel y Salvador Antuñano Alea. *Universidad y persona: Una tradición renovada*. Pamplona: EUNSA, 2019.

Benedicto XVI. *La búsqueda de Dios, fundamento de toda cultura*. París: Discurso al mundo de la cultura, 2008.

CEM. *Catecismo de la Iglesia Católica*. México: CEM, 2012.

Coronel Salinas, José Antonio. “Nuestro lema: *Ubi spiritus, libertas* (Educación y libertad)”, 2018.

Detienne, Marcel. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books, 1996.

Geertz, Clifford. *The interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós, 1993.

Goñi, Carlos. *Ética borrosa. Sobre la necesidad de la reflexión y el silencio*. Madrid: Palabra, 2010.

Hénaff, Marcel. *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. París: Du Seuil, 2002.

Hoevel, Carlos. “Ante la llegada de la *business university*”. *Integra Educativa* 8, n.º 2 (2018): 59-80.

Juan Pablo II. Discurso a los profesores y alumnos de la Universidad Luiss de Roma, 17 noviembre de 1998.

Juan Pablo II. Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*. 1990.

Juan Pablo II. *Fe y razón*. México, 2000.

Kula, Witold. *Las medidas y los hombres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1980.

e incluso, que *se sientan* libres. Segundo: que en esta universidad se comunique un *ethos*, no solo de libertad observante (superar la falsa libertad de hacer el mal), sino de libertad expansiva (hacer rendir los propios talentos) y de liberación (la lucha personal por vencer servidumbres propias y ajenas). Tercero (en realidad, *el ideal*): que los cristianos seamos *alter Christus* (otro Cristo) para los demás. El lema plantea una universidad panamericana utópica (deslocalizada), que pretende localizarse en lugares como Mixcoac, la *Bona Terra*, Guadalajara..., e influir ampliamente en toda nuestra sociedad. Sin esa pretensión, no habría UP”, José Antonio Coronel Salinas, “Nuestro lema: *Ubi spiritus, libertas* (Educación y libertad)” (2018), 8.

Llano, Alejandro. “Universidad y unidad de vida según san Josemaría Escrivá”, en Documentos del Instituto de Antropología y Ética, n.º 24. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.

Llovet Abascal, José María. “Aletheia, emet y veritas”. *Revista humanidades, Foro Universitas*, (2013): 22-40.

Lorda, Juan Luis. *La vida intelectual en la Universidad. Fundamentos, experiencias y libros*. Pamplona: EUNSA, 2016.

MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

Marín, Higinio. “La universidad como excepción”. En *El hombre y sus alrededores*. Ediciones Cristiandad, 231 y ss, 2013.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso. “El modo universitario de entender la economía”. *Nuevas Tendencias*, nº 93 (2014): 3-15.

Martínez Echevarría, Miguel Alfonso y Germán Scalzo. “Trabajo, don, cultura y economía: Hacia un nuevo enfoque del problema económico”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 47, (2020): 379-399.

Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

Miguens, Fernando. *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*. Madrid: Palabra., 1994.
Ocariz, Fernando. *Carta pastoral*. 9 de enero de 2018.

Pablo VI. Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. 7 de diciembre de 1965.

Pieper, Josef. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder, 1984.

Polo, Leonardo. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Madrid: Rialp, 1991.

Ratzinger, Joseph. *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Readings, Bill. *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Rieff, Philip. *Charisma. The Gift of Grace, and How It has Been Taken Away from Us*. New York: Pantheon Books, 2007.

Soloviov, Vladimir. *La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Steiner, Franz. *Taboo*. London: Cohen and West, 1956.

Tenbruck, Friedrich. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber". *British Journal of Sociology* 31, n.º 3 (1980): 316-351.

Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1967.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editado por Francisco Gil Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.



Muerte por acidia

*Una reflexión sobre la erosión
de la ciudadanía*

Fernando Galindo Cruz
*Facultad de Economía y Negocios,
Universidad Anáhuac México*
fernando.galindocr@anahuac.mx

Nous mourons à petit feu de ne plus vouloir vivre ensemble.

Alexis Jenni, L'art française de la guerre

1. Ciudadanos rabiosos

En las visiones apocalípticas tan populares en nuestro tiempo y plasmadas lo mismo en películas que en novelas y series de televisión, el colapso de una civilización ocurre de modo súbito, ocasionado por una catástrofe natural, un gran terremoto, una epidemia, una explosión nuclear. Y lo sobrevivientes son aquellos que están dispuestos a abandonar todo reparo mínimo de decencia, a violar todo código moral, religioso o jurídico con tal de mantenerse con vida.¹

En la realidad, no nos enfrentamos a un colapso súbito de nuestra civilización, más bien presenciamos una “muerte por acidia”, una erosión paulatina y cotidiana, casi “normal” de la calidad de nuestra vivencia y convivencia ciudadana.

Esta erosión se observa en primer lugar en la creciente desconfianza de las personas hacia las instituciones públicas. Pero se manifiesta también como una especie de cansancio o decepción de la democracia, porque esta forma de gobierno (esta forma de vida) no nos ha entregado aquello que esperábamos de ella: seguridad, prosperidad y, muy en tercer lugar, libertad.

Tal parece que los años de libertad, precaria, incompleta, imperfecta, de que hemos disfrutado en las últimas décadas, no son argumento suficiente para seguir apostando por un modelo que no garantiza satisfactores materiales e ingresos estables para todos. De ahí que muchos de nuestros conciudadanos hayan perdido la fe en la democracia, y en el poder de la política para transformar en sentido positivo a la sociedad.

El desprecio a la política, a las instituciones públicas y a los políticos se encuentran en el origen de la actitud de rabia de mayor o menor intensidad que corroe interiormente a muchos mexicanos y que envenena, y en última instancia trunca el incipiente debate público tan necesario para nuestra sociedad.

La rabia nos impide ponderar nuestra situación política, económica y social con sensatez y tranquilidad de espíritu. La rabia nos lleva a manifestar —muchas veces de manera violenta— a la menor provocación nuestro hartazgo frente a nuestras instituciones políticas y nuestro gobierno, sin matices de ningún tipo y sin hacer excepciones.

1. Para un ensayo reciente sobre la fragilidad de nuestra civilización y la presencia de la barbarie y la violencia en la vida cotidiana, véase *Violence et passions* de Baverez, Nicolas (París: L'Observatoire, 2018).

Es en nombre de esta rabia que como sociedad toleramos que se amenace en manifestaciones multitudinarias la integridad de miembros de nuestra policía. Que pobladores rabiosos de alguna localidad del país “secuestre” y veje soldados para protestar por la falta de apoyos del gobierno. Toleramos que en nombre de la rabia social se destruya mobiliario urbano, público, que nos pertenece y nos sirve a todos los mexicanos. Toleramos que se ponga en entredicho en la calle el poder que legítimamente se ha ganado en las urnas. Que se confunda muchedumbre enrarecida con mayoría democrática; y vociferación extremista e intolerante con sano disenso democrático.

Es también en nombre de esa rabia que toleramos muestras de prepotencia por parte de “ciudadanos-de-a-pie” contra nuestros servidores públicos. Hay quien por esta rabia justifica la evasión fiscal (un delito que nos afecta a todos) y la violación de leyes y disposiciones de todo tipo, desde el reglamento de tránsito hasta ingerir alcohol en la vía pública.

Para muchos mexicanos esta rabia social justifica atentados contra nuestras instituciones políticas y sus representantes. La mala calidad de nuestra democracia es para estos “ciudadanos rabiosos” el mejor argumento para atacar a la democracia.

El ciudadano rabioso se ve a sí mismo como una de las incontables de víctimas que sufren a manos de una clase política explotadora y abusiva. Pero su rabia no se limita exclusivamente a los políticos, sino que se extiende a todos los que considera “poderosos”: los líderes sindicales, los empresarios, las corporaciones transnacionales, el Fondo Monetario Internacional, los jefes de la Iglesia Católica o los directivos de la Femexfut. Todos ellos conspiran para mantenerlo a él, al ciudadano-de-a-pie en la vida de amargura y frustración que lleva.

A pesar de su radicalidad, la postura del ciudadano-rabioso-de-a-pie es muy cómoda: No está obligado a hacer algo, ni a sentirse responsable por nada. No está obligado a acatar la ley, porque las leyes son injustas; ni a respetar a los policías de tránsito, porque son “corruptos y estúpidos”. No está obligado a respetar a sus conciudadanos porque, como está lleno de rabia, no se puede contener. Y no le importa quién se la hizo, sino quién se la paga. No está obligado a pagar impuestos, ¿para qué? si se los roban. No está ni siquiera obligado a votar, porque votar no sirve para nada. “Todas las elecciones están amañadas”.

El ciudadano rabioso está convencido de que tiene la razón. Está convencido de que todos nuestros políticos y todas nuestras instituciones públicas son corruptas. Está convencido de que todos los actos de autoridad del Estado son arbitrarios, injustos y opresores.

El ciudadano rabioso es profundamente pesimista. Su pesimismo es el origen de su angustia, pues siempre espera lo peor: el colapso total de nuestro país; la vuelta a la barbarie; el advenimiento final del Narco-estado. Esta angustia justifica para el ciudadano rabioso su pasividad y su cobardía para actuar políticamente dentro o fuera de los partidos políticos.²

Este pesimismo como remedo de postura política es la actitud de muchos intelectuales (rabiosos, también) que ahogan el debate público con descalificaciones de origen, con citas ingeniosas de algún literato o filósofo de la política, y con una arrogancia moral que los ha llevado a hacer de la apatía política una virtud, y de la cobardía para participar en política una marca de pureza de espíritu.

El pesimismo es la cobardía de los intelectuales.

2. El virus de la rabia ciudadana y la anti-política

La rabia, la apatía, el pesimismo y la arrogancia moral, no pueden ser virtudes ciudadanas de ningún tipo. Es ciertamente difícil para los políticos partidistas criticar actitudes de aquellos ciudadanos a los que les piden su voto y su confianza; y sin embargo es indispensable aclarar que el virus del ciudadano rabioso representa una amenaza real para nuestra democracia.

El ciudadano rabioso es extremista, y pide romper con las mediocridades y las ambigüedades de nuestra democracia burguesa. El ciudadano rabioso demanda acabar con todo, para que de las cenizas renazca una sociedad que, ahora sí, cumpla con las promesas de seguridad económica y justicia que nuestras democracias timoratas, lentas e institucionales no han podido cumplir, ni en México ni en muchas otras partes del mundo.

El ciudadano rabioso está harto de la artificialidad de la política; harto de candidatos que prometen una cosa y luego hacen otra al enfrentarse con las realidades y restricciones políticas y presupuestales de gobierno.

Como está harto, el ciudadano rabioso carece de paciencia; quiere que las cosas cambien ya, de inmediato. Y es incapaz de considerar que cambiar los vicios de una ciudadanía y de sus instituciones es un trabajo de generaciones.

2. Respecto a la distinción entre angustia y miedo, véase por ejemplo el reciente ensayo de Müller, Jan-Werner. *Furcht und Freiheit* [Miedo y libertad] (Berlín: Suhrkamp, 2019) en especial el capítulo 3 apartado 4 *Furcht und Freiheit wessen?* (¿miedo y libertad de quién?) Müller distingue entre al angustia como un sentimiento difuso de algún mal que eventualmente puede realizarse, y el temor o miedo frente a una amenaza concreta. Para Müller existe en la tradición de la filósofa Judith Shklar la posibilidad de construir un liberalismo fundado sobre la experiencia de la extrema vulnerabilidad de las víctimas de atrocidades como los totalitarismos del siglo XX. Tal liberalismo superaría el marcado individualismo de la tradición de Locke y el proceduralismo de la propuesta de John Rawls, por ejemplo. Propuesta que reduce el liberalismo al seguimiento de ciertos procedimientos que protejan la capacidad de decisión individual, sin garantizar derechos que protejan de manera efectiva la dignidad humana.

Los ciudadanos rabiosos demandan líderes rabiosos también. Son en muchos casos ciudadanos rabiosos quienes impulsan posturas extremistas y radicales de izquierda o de derecha, lo mismo *Syriza* (izquierda) y *Amanecer Dorado* (derecha) en Grecia, que el AfD (*Alternative für Deutschland*) Alemania y la *Liga del Norte* en Italia; el *Partido del Pueblo* en Dinamarca, el partido de los *Demócratas Suecos* en Suecia, el SVP en que Suiza o el FPÖ (Partido Austriaco de la Libertad) en Austria que ya ocupó el poder ejecutivo en coalición con el Partido Popular Austriaco; o *Le Front National* en Francia y en fechas recientes la posible candidatura de Éric Zemmour, quien ocupa un espectro aún más extremo que el del Frente Nacional que ha tenido que moderarse en los últimos años.

Son ciudadanos rabiosos — muy rabiosos — quienes llevaron a Trump a la Presidencia de los Estados Unidos, quienes intentaron reelegirlo por la fuerza el 6 de enero de 2021 en el asedio al Capitolio en Washington, y quienes seguramente apoyarán su regreso en 2024 tras declarar como “fraudulenta” el resultado de la elección de 2020.

Tanto Boris Johnson como Jair Bolsonaro en Brasil, Donald Trump, Mateo Salvini (Italia), Pablo Iglesias (España), Marine Le Pen, Jan-Luch Melénchon y ahora Éric Zammour (Francia)³, son todas figuras políticas que en una época de mayor sensatez y mesura no hubieran salido nunca de la obscura periferia política para ir a ocupar el centro del debate público.

Los ciudadanos rabiosos demandan “anti-políticos” rabiosos también. Anti-políticos con personalidad “auténtica”, que no temen decir estupideces — como que hace falta construir un muro entre México y Estados Unidos; o que los incendios en la Amazonia fueron provocados por activistas defensores de la ecología; o que la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea permitiría invertir millones de libras en el sistema nacional de salud británico.

La anti-política descalifica de tajo las vías de participación institucionales y legítimas de una democracia. La anti-política condena a la democracia por corrupta e ineficiente; y condena a los políticos por prestarse a participar en el juego democrático de instituciones y controles, en vez de destruir las instituciones para generar algo nuevo — que la anti-política no acaba de definir.⁴

3. Sobre Éric Zammour recomendando la emisión del 26 de septiembre de 2021 de “Le nouvele esprit public” titulada “La réaction est-elle en marche?” [¿Avanza el movimiento reaccionario?"] (<https://www.lenouvelespritpublic.fr/podcasts/282>) consultado el 24 de noviembre de 2021. Entre otras acusaciones fuertes —odio a los homosexuales, odio al Islam y a los migrantes, y odio a las mujeres— los participantes coinciden en calificar a Zammour como un “reaccionario”; y definen la “reacción” como la voluntad de traer al presente una situación supuestamente pasada que en realidad consiste en un pasado mítico, en este caso, una versión mítica de la Francia de De Gaulle y los llamados “treinta gloriosos”. Como podemos ver en México, esta actitud beligerante de promoción de un pasado mítico como el nuevo futuro, no es exclusiva de líderes en la democracia francesa. Además del formato en audio, la edición puede descargarse como texto. Véase también Lelia Abboud y Victor Mallet *Vincen Bollré, Éric Zemmour and the rise of ‘France’s Fox News’* *Financial Times*, 4 de octubre de 2021.

4. Numerosos artículos en diversas publicaciones han abordado bajo diversas perspectivas el fenómeno de la rabia ciudadana y la molestia contra los partidos políticos tradicionales. Algunos ejemplos recientes son: Respecto a Alemania,

La anti-política surge de la desesperación, la rabia y el resentimiento de los ciudadanos. Pero es una postura extremista del todo o nada, de blanco y negro; es una postura incapaz de negociar y transigir. La anti-política defiende a la intransigencia absoluta como la única postura honesta, coherente y transparente dentro de la participación pública. Precisamente por eso se opone de modo radical a la democracia, ya que la vida democrática es esencialmente negociación, transigencia, acuerdos más y menos imperfectos.

La vida democrática es lo opuesto a la postura del todo o nada, es la permanente convicción de que podemos estar mejor, y de que hay que trabajar para ello; pero también de que estaríamos mucho peor si abandonáramos los controles y los límites de un régimen democrático y nos dejáramos seducir por los cantos de la anti-política o el autoritarismo.

Vale la pena detenernos un poco a considerar algunos ragos de los “anti-políticos” más populares en épocas recientes, aquellos que he mencionado ya.

Cuatro características de estos anti-políticos son la pretendida autenticidad, la arrogancia moral, la pasión tribunalicia y el puritanismo ideológico. Explicaré brevemente cada una de estas características⁵:

- 1) Pretendida autenticidad: Los anti-políticos se presentan lo mismo en sus declaraciones que en sus plataformas como genuinos ciudadanos rabiosos, indignados contra la clase política y

Thilo Sarrazin “Betrachtungen zur Populismus-Debatte” [“Consideraciones respecto al debate sobre el populismo”] en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 25 de mayo del 2016. En ese mismo diario y en esa misma fecha, pero respecto a la molestia de muchos ciudadanos de los países del este de la Unión Europea (Austria, Bulgaria, Hungría, Polonia, etc.) véase la conversación del periodista alemán Michael Martens con el intelectual búlgaro Iwan Krastew y el profesor suizo de la Universidad de Viena Oliver Jens “Die Eingeklemmten” [“Los estrujados”] *FAZ*, 25 de mayo del 2016. Respecto a Dinamarca puede verse el artículo de Hugh Eakin “Liberal, Harsh Denmark,” *New York Review of Books (NYRB)* 10 de marzo del 2016. Eakin presenta de manera concisa pero perturbadora la creciente xenofobia en Dinamarca. En el mismo número, el artículo de Mark Lilla “France: Is there a Way Out?,” *NYRB*, 10 de Marzo del 2016 trata de la situación en Francia en esos años. También sobre los ciudadanos “encolerizados” de Francia puede verse el artículo de Erwin Lecoœur en la revista *Esprit*, Marzo-Abril 2016 titulado “Le parti des mécontents” [“El partido de los descontentos”]. Este número de la revista está dedicado a la cólera ciudadana. En fechas más recientes y derivado de los malestares diagnosticados por Lilla y Lecoœur este sentimiento de descontento se cristalizó en torno al movimiento de “los Chalecos amarillos” (*Mouvement des gilets jaunes*). Al respecto puede verse, James McAuley “Low Visibility,” *NYRB*, 21 de marzo de 2019; y también escucharse la emisión de *Repliques* con Alain Finkielkraut *Les “gilets jaunes”: premier bilan* (<https://www.franceculture.fr/emissions/repliques/les-gilets-jaunes-premier-bilan>), 12 de enero de 2019. Asimismo, Michael Tomasky “[Trump], Can he be Stopped?,” *NYRB*, 21 de abril de 2016. De las pocas cosas buenas que ha tenido el “fenómeno Trump” son los excelentes y numerosos artículos y ensayos que se han escrito al respecto. Un ejemplo es el ensayo de Andrew Sullivan “Democracy Ends,” *New York*, del 2 de mayo de 2016.

5. Específicamente para el desarrollo de este apartado, pero también para la visión general de este texto, me ha sido enormemente provechosa la escucha atenta del programa radiofónico *L'Esprit public* conducido por Philippe Meyer y que se transmitía semanalmente los domingos por France Culture. El programa cambió de moderador en septiembre de 2016 pero Philippe Meyer lo relanzó con el nombre *Le nouvelle esprit public*, disponible en formato de podcast y con la misma calidad que el otrora programa de radio pública. Para este apartado fueron especialmente importantes los comentarios de Jean-Louis Bourlanges en el programa del 11 de octubre de 2015 (ya no está disponible en línea). El término de “pasión tribunalicia”, así como el de la “fascinación por la vertical del poder”, son conceptos utilizados por Jean-Louis Bourlanges; si bien la definición de estos conceptos y su aplicación en este ensayo es original mía.

contra las formas y procesos lentos e ineficientes de la democracia. Su rabia los hermana con el resto de la ciudadanía y justifica a la vez excesos retóricos y provocaciones continuas.

Protegidos por el aura de la autenticidad los anti-políticos hacen promesas irrealizables, simplifican situaciones en extremo complejas reduciéndolas a un par de frases escandalosas (piénsese en el manejo que hizo Boris Johnson de las condiciones para el *Brexit* o Donald Trump del problema migratorio) y proponen medidas económicas absurdas.

- 2) Arrogancia moral: Los anti-políticos asumen que poseen una calidad moral muy superior a aquella de los políticos tradicionales por el simple hecho de que no pertenecen a una tradición de participación política institucional; es decir, solo porque no pertenecen a un partido político ni han trabajado en la administración pública. En plena coincidencia con el ciudadano rabioso los anti-políticos dan por sentado que la política es un ejercicio corruptor y para corruptos. Y por eso consideran que tienen todo el derecho y todos los motivos para criticar a los políticos de carrera.
- 3) Pasión tribunalicia: Los tribunos en la antigua Roma eran los encargados de defender los intereses del pueblo o de los soldados frente al poder de los senadores y los magistrados. En el presente, la pasión tribunalicia es el afán de defender a los ciudadanos contra el pretendido abuso de poder permanente que padecen a manos de sus gobernantes, de todos los servidores públicos y de la llamada “clase política”. La pasión tribunalicia implica el desprecio a las instituciones y el culto a la personalidad de ciertos caudillos “vengadores” y “reivindicadores” de la ciudadanía.
- 4) Puritanismo ideológico y toma de posturas radicales: Las diversas corrientes de pensamiento que debieran animar a los partidos políticos de una democracia, emanan todas de la fuente común de ciertas convicciones sobre la naturaleza y el sentido de la política y del ejercicio de gobierno.

Este origen común equivale para los anti-políticos a una traición, pues la relación con los opositores es para los anti-políticos una relación de polémica perpetua. Entendamos polémica de acuerdo con el significado original de la palabra: la política es para ellos una batalla o una guerra permanente para destruir a los opositores. Una guerra que por lo general no recurre a ataques violentos, pero tampoco los excluye tajantemente.

El puritanismo ideológico cree que toda postura diferente a la propia es “moralmente imposible”. Es decir, que solo puede ser sostenida por personas inmorales, corruptas, que se niegan a aceptar lo evidente.

El puritanismo ideológico considera al disenso una prueba de corrupción moral, y aspira por ello a la unidad ideológica de toda la ciudadanía en torno a verdades evidentes y por tanto incuestionables.

Por su falta de disposición para analizar los problemas y escenarios políticos en su complejidad, y por su desprecio al disenso, el puritanismo ideológico deriva de modo necesario en la toma de posturas radicales en lo que refiere al ejercicio del poder estatal. Posturas extremas pero coherentes con la pureza de la ideología, a pesar de ser las más de las veces irrealizables en la práctica.

El puritanismo ideológico es rígido, por ello jamás podrá implantarse en una realidad política institucional flexible que permita la libertad, que acepte el disenso y la oposición.

3. La pasión antiliberal y la fascinación por la vertical del poder

Es fácil comprender cómo se articulan estas cuatro características y cómo se complementan y alimentan mutuamente para cristalizarse en una fuerte pasión antiliberal⁶:

En primera instancia la pretendida autenticidad se entiende como la virtud moral definitiva. Como la prueba irrefutable de la integridad personal. De acuerdo con esta convicción solo quienes son auténticos son capaces de descubrir hipocresía y falsedad en las intenciones, palabras y obras de todos los políticos. La autenticidad es entonces también justificación y motivo para la arrogancia moral.

La arrogancia moral obliga al anti-político auténtico a enfrentarse contra los políticos de carrera, que considera hipócritas y timoratos. Es también la arrogancia moral la que lleva al anti-político a verse a sí mismo como un defensor de los débiles, que para él, son todos los ciudadanos que no participan del gobierno y no forman parte de ningún partido político.

La arrogancia moral deriva por tanto en la pasión tribunalicia — el anti-político como el único tribuno de los ciudadanos, el único con la credibilidad y la calidad moral para enfrentar a los corruptos políticos. Pasión tribunalicia que va de la mano de un celo que se asume profético y redentor.

6. Para una crítica reciente de esta pasión anti liberal pero sobre todo anti libertad en la tradición de izquierda autodenominada progresista en los Estados Unidos, véase “The threat from the iliberal left”; “The iliberal left: How did American “wokeness” jump from elite schools to everyday life?” ambos en *The Economist*, 4 de septiembre de 2021.

El tribuno del pueblo es el profeta de un mundo mejor. Un mundo que en opinión del tribuno no existe únicamente por culpa de los políticos. Una vez que se expulse a los políticos y se imponga el tribuno como la única e incuestionable autoridad, llegará esa nueva era.

Además de profeta el tribuno es redentor. A fuerza de necesidad y de arrogancia moral el tribuno se ha logrado convencer de que solo él es capaz de entregar ese cambio al pueblo; y de que no será a través de las instituciones y el esfuerzo común y constante que se transforme una ciudadanía y una sociedad.

El tribuno no teme desgastar el tejido institucional que conforma una sociedad, pues piensa que con su carisma y liderazgo será capaz, en poco tiempo y sin esfuerzo, de sustituir cualquier institución. Es justo a causa de esta pretendida autenticidad, de la arrogancia moral, y de verse a sí mismo como tribuno de los ciudadanos, que el anti-político es incapaz de transigir en ningún aspecto de su lucha ideológica contra sus oponentes, sean estos de otro partido político u otra instancia de gobierno.

Si todos los políticos son corruptos, negociar con ellos es necesariamente una traición: Una traición a la propia autenticidad y una traición a la función de tribuno. Negociar con mentirosos y corruptos, volvería al anti-político mentiroso y corrupto también.

Para mantener su pureza ideológica y su estatus moral superior, el anti-político debe negarse a cualquier tipo de negociación. Debe aferrarse a sus posturas extremas y no estar dispuesto a ningún tipo de transacción: Toda “transa” (en el sentido de acuerdo y concesión a la otra parte) es “transa” o “tranza”, como decimos en México, es decir, es trampa.

La disposición continua a la confrontación, la descalificación de los políticos de carrera, de las instituciones e iniciativas de gobierno, son la consecuencia necesaria de las características del anti-político.

La posición del anti-político descalifica a la política porque confunde la negociación con la simulación. Y asume que la negociación es contraria a la autenticidad.

Para el anti-político la política es también fuente de hipocresía, porque nunca será posible pasar de la pureza de los principios al barro de la operación política cotidiana y del gobierno.

Desde esta perspectiva la política es también una forma de opresión a la ciudadanía, que es gobernada por instituciones frías y rígidas, en lugar de dejarse abrazar por el celo y el afán redentorista del tribuno, que, de tener suerte, llegará a ser un tirano benevolente.

Hay algo de contradictorio en la postura del anti-político, pues parece aspirar por medios políticos a destruir a la política. Esta intención de destruir la política por medios institucionales se encuentra en el origen de su pasión antiliberal.

La pasión antiliberal es la desconfianza absoluta frente a los mecanismos de la democracia y sus instituciones. Es la desconfianza frente al disenso como parte esencial de la interminable discusión democrática y frente al poder entendido como una horizontal multipolar.

Curiosamente, la creencia de que todo ejercicio del poder corrompe, mueve al anti-político a preferir la concentración del poder en pocas personas, y a favorecer un ejercicio más vertical del poder, que sea más efectivo y exclusivo: Un poder de gobierno selectivo y exclusivo, al alcance únicamente de aquellos que cuentan con las cuatro cualidades descritas del anti-político. Aquellos que, desde la óptica del anti-político, son los únicos moralmente en condiciones de ejercer el poder de modo eficiente y sin corromperse.

El anti-político favorece un ejercicio del poder centrado en grandes personalidades y no en estructuras institucionales, leyes y sistemas de control y rendición de cuentas.

Las instituciones buscan hacer lo extraordinario a través del trabajo conjunto ordinario de personas ordinarias. Por el contrario, la fascinación con la vertical del poder es la seductora idea de que ciertas personas extraordinarias pueden, por la fuerza de su personalidad y su talento, moldear a las instituciones a su gusto; que pueden, sin necesidad de sistemas de control ni de rendición de cuentas, lograr que las instituciones sean mucho más eficaces y de mayores alcances.

El anti-político asume que el ejercicio vertical del poder — en el cual el poder se concentra en una sola personalidad en la cima de la estructura — es el único ejercicio legítimo que previene de modo efectivo el abuso de los débiles y que está protegido contra la ineptitud y contra la corrupción. ¿Cómo abusaría el tribuno de los débiles ciudadanos a quienes ha jurado defender? ¿Y qué mejor remedio contra la tendencia tan humana a la corrupción y el abuso de poder, que un líder íntegro, moralmente invulnerable, e inmaculado en su ideología?

A través de la concentración y el ejercicio radicalmente vertical del poder, el anti-político, tribuno del pueblo, nos libraré por fin del peso de la democracia, de sus ineficiencias y defectos; eliminará la negociación como modo de vida y el disenso como actitud esencial de la democracia; y nos unificará como ciudadanía, por la mera fuerza de su personalidad y por su integridad moral bajo el manto de su bondad y sabiduría. El anti-político nos quitará el dulce yugo de la libertad, que para muchos

ciudadanos se ha vuelto insoportable. Ciudadanos que recibieron la libertad, pero prefieren, como en el libro del Éxodo, volver a la seguridad y calma de la vida en Egipto⁷.

La popularidad de los anti-políticos en muchas regiones del planeta nos obliga a cuestionarnos sobre las circunstancias que hicieron posible su paso de la periferia al centro de la escena pública.

4. Las “virtudes” de la anti-política y los vicios de los políticos

Los anti-políticos surgen en el seno de ciudadanías decepcionadas con la democracia y la política, y surgen como un intento de responder a los vicios de muchos de nuestros políticos de carrera. No es difícil identificar algunos vicios comunes en ciertos políticos, que encuentran su respuesta en las supuestas “virtudes” ya mencionadas de la anti-política:

La pretendida autenticidad responde a la incoherencia; la arrogancia moral a la corrupción; la pasión tribal al cinismo; y el puritanismo ideológico al oportunismo.

La pretendida autenticidad es una respuesta a la incoherencia que muestran muchos políticos entre aquello que predicán — democracia, transparencia, sobriedad, respeto a las instituciones — y aquello que viven: abuso de poder, compra de votos, opacidad en el manejo de presupuestos públicos y privilegios propios de su puesto; y un profundo desprecio a las instituciones y procesos democráticos cuando los resultados electorales no les favorecen.

La arrogancia moral es una respuesta a la corrupción en la que incurren y han incurrido tantos políticos⁸. El problema es que el arrogante moral no distingue entre corruptos y honestos; tampoco distingue entre tipos de corrupción, ni considera malos diseños del sistema democrático y de gobierno que ponen a políticos y gobernantes en circunstancias en las que es muy fácil incurrir en actos de corrupción.

El arrogante moral no toma en cuenta la condición humana vulnerable, ni las tentaciones y peligros morales propios del ejercicio del poder, de la autoridad y del manejo de cuantiosos recursos públicos. La pasión tribal es una respuesta al cinismo que muestran muchos políticos en sus declaraciones y acciones.

7. Para esta analogía véase el discurso de Ágnes Heller escrito pocos días antes de su muerte y leído de manera póstuma en la apertura del Foro Europeo Alpbach 2019. Una traducción al alemán del texto en inglés fue publicada bajo el título “Kein Weg führt nach Utopia” (Ningún camino conduce a Utopía) *FAZ*, 19 de agosto de 2019.

8. Para un análisis del problema de la corrupción en la democracia véase el dossier “La corruption, maladie de la démocratie” en *Esprit*, Febrero 2014. Véase también la fuerte denuncia desde la prisión del líder opositor ruso Alexej Nawalnyj “Die Wurzel allen Übels” (La raíz de todos los males) *FAZ*, viernes 20 de agosto de 2021.

El cinismo en la política es la aceptación sin ambages de la brecha entre nuestros supuestos ideales, principios y convicciones por una parte, y nuestras acciones contrarias a tales ideales, principios y convicciones por otra. El cinismo es la aceptación de la corrupción personal, de la incapacidad de ser coherentes y honestos. Pero es una aceptación que al cínico ni le provoca vergüenza, ni le causa cargo de conciencia, ni lo mueve a un propósito de enmienda.

El cínico comparte con el ciudadano rabioso el desencanto frente a las posibilidades civilizatorias de la política y de la democracia, pero en lugar de enardecerse por este desencanto el cínico decide sacarle provecho a la degradación de la ciudadanía y a la anulación de la política.

El cinismo destruye la posibilidad de creer en la política y es para la mayoría de los ciudadanos la prueba última de que nuestros políticos no tienen remedio.

En círculos partidistas se confunde en ocasiones al cinismo con un supuesto “realismo político”; se piensa que la actitud desencantada, desvergonzada y desencarnada que muestran los cínicos es una señal de madurez intelectual y disposición a ver la realidad tal cual es. ¡Nada más alejado de la verdad! El cinismo en política implica aceptar que no se puede mejorar la sociedad a través del trabajo político y que es cuestión de tiempo para que el miasma de la corrupción invada todos los ámbitos de la vida social.

El cinismo no es una actitud de madurez, sino de desesperanza.

El anti-político, movido por la pasión tribunalicia, desea confrontar al cínico y denunciarlo. Es noble este afán tribunalicio, pero está mal orientado porque no acaba de devolverles a los ciudadanos su dignidad y su poder como agentes responsables y coprotagonistas en la construcción democrática.

Por último, el puritanismo ideológico es la respuesta al oportunismo que muestran tantos políticos en la adopción de posturas, causas y creencias. Ambos extremos son peligrosos. El puritanismo ideológico impide la negociación y la autocrítica; y el oportunismo impide desarrollar una visión política consistente y de largo plazo.

El oportunismo en política es enormemente destructivo porque se rige más por las encuestas y las voces más escandalosas de un momento, que por las necesidades reales de la sociedad y la atención a problemas que solo tienen solución a largo plazo. Problemas relacionados con la infraestructura (indispensable para la industria, el comercio y el turismo), los cambios demográficos, el rezago educativo, la salud, o los temas de seguridad nacional, por poner algunos ejemplos. Ninguno de estos problemas puede atenderse tomando como criterio central la opinión recabada por una casa de encuestas, o los vaivenes veleidosos y muchas veces pagados de numerosos comentaristas en la prensa.

5. México como botín

En el origen de estos vicios se encuentra la carencia de una formación política sólida compuesta por ideales, principios e ideas.

Muchos políticos no tienen claro qué ideales son los que orientan su actuar, no han pensado o han olvidado hacia qué metas, anhelos profundos y horizontes dirigen sus acciones. Tampoco tienen claro sus principios: aquellos lineamientos de su actuar en los que no están dispuestos a transigir, al margen del costo electoral que esto pueda tener o de la recompensa monetaria. Sin ideales y principios es muy difícil tener ideas nuevas, que nos ayuden a transformar nuestra realidad.

El vacío de ideales y principios, y la carencia de ideas es quizá lo que ha permitido el auge del marketing político como la dimensión esencial de la actividad política contemporánea. El marketing político es un hijo bastardo de la política que tiene antecedentes en la práctica sofisticada denunciada magistralmente por Platón en “Gorgias”, y que adquirió una nueva fuerza con la conjugación del advenimiento de la televisión y el genio norteamericano para vender todo, hasta políticos.⁹

El marketing político es una forma suave de la propaganda, esa estrategia de manipulación de masas perfeccionada por Joseph Goebbels durante el régimen Nazi y tan popular también en el otro totalitarismo stalinista. Pero no por suave es menos peligroso, adictivo y dañino para la vida democrática. El marketing político es propaganda “sin alcohol”, pero no sin azúcar. Y una adicción a las bebidas azucaradas es también dañina.

El marketing político substituye el contenido por la forma: lo importante no es tener un buen candidato, con ideales claros y nobles, principios firmes y muchas ideas. Lo importante más bien es cómo ven las masas al candidato, cómo retrata en televisión, si da la apariencia de ser una persona confiable y amable; o más bien parece un arrogante y egoísta.

En la última década el marketing político ha acaparado la mente y la imaginación de los estrategas de campaña, y ha substituido la creación de un discurso coherente y la presentación de una visión política esperanzadora, ambiciosa y de grandes horizontes, por la obsesión con la apariencia y con los aspectos más triviales del candidato o la candidata: si usa o no bigote, si se presenta con falda o pantalón; si utiliza saco o chamarra; si va o no con corbata; si utiliza colores oscuros o colores pastel; si tiene un “distintivo” como un zarape, o un rebozo.¹⁰

9. Al respecto es enormemente interesante el artículo de la historiadora Jill Lepore, “The Lie Factory,” *New Yorker*, 24 de septiembre del 2011. Véase también Robert Shiller y George Akerlof, *Phishing for Phools* (Princeton: Princeton University Press, 2015) en específico el capítulo 5 “Phishing in Politics”.

10. De nuevo es recomendable Jill Lepore, “Politics and the New Machine,” *New Yorker*, 16 de noviembre de 2015. Y Jill Lepore, “The Party Crashers,” *New Yorker*, 22 de febrero de 2016. También es muy enriquecedora la reflexión de David Axelrod, *Believer* (Nueva York: Penguin, 2015) Pg. 74 ss. David Axelrod fue estratega de las campañas de Obama.

No es de extrañar por eso ni el hartazgo ni la rabia de millones de ciudadanos frente a campañas insípidas, con las mismas promesas vacías de siempre, las mismas fotografías y frases huecas de los candidatos.

La homogeneidad en los diseños visuales y auditivos de las campañas, y la nula creatividad en la propuesta, deja entrever que en México no existen suficientes agencias de marketing, o que todos los partidos recurren a las mismas malas agencias.

El marketing político, con el complemento de la obsesión por las encuestas, es la mezcla perfecta para reducir el ejercicio político y las campañas para ganar el voto ciudadano a algo similar al lanzamiento y la colocación en el mercado de un nuevo champú o de una crema de afeitarse.

Uno de los “méritos” del marketing político, es haber transformado el periodo de campañas en México en las semanas más desagradables para ver la televisión o escuchar la radio; bombardeados por anuncios insulsos e idénticos entre sí, la mayoría de los mexicanos añoramos el fin de las campañas y el retorno de los anuncios insulsos e idénticos entre sí de productos, no de candidatos.

La carencia de una visión y formación política sólida, así como los excesos cotidianos del marketing político llevan a muchos mexicanos a pensar que para la llamada clase política México es más un botín, que una promesa; un botín del que hay que apoderarse a toda costa. Un botín de privilegios económicos y jurídicos que permite, a quien es lo suficientemente descarado y temerario, tener más que los demás, violar la ley con impunidad y abusar de los otros.

La actitud cínica y destructiva de tantos políticos muestra que, aunque añoran y viven para alcanzar el poder, no saben qué es el poder, ni para qué sirve: “Macht besessen, macht vergessen” en la concisa y contundente frase de Richard von Weizsäcker¹¹.

6. Malos ciudadanos

Pero los vicios mencionados no son exclusivos de los políticos de carrera. Ni es tampoco cierto que tengamos políticos que en promedio son moralmente peores que el resto de la ciudadanía.

11. La frase podría traducirse así: “Nuestros políticos están poseídos por el poder, y se han olvidado de para qué sirve el poder”. Y era una de las frases de Richard von Weizsäcker, sexto Presidente de la República Federal Alemana. Debo la referencia a Mathias Geffrat, „Können Protestbewegungen etwas ändern? Eine Zwischenbilanz der Proteste. Teil 3 von 3.” [¿Pueden cambiar algo los movimientos de protesta? Un balance intermedio de la protesta. Tercera de tres partes.] Programa radiofónico “Essay und Diskurs” emitido el 4 de marzo de 2012.

¿Qué podemos pensar de una ciudadanía a la que es más fácil comprar con despensas o con puestos, que comprometer y convencer con proyectos comunes que mejoren la vida de todos en nuestra sociedad?

Es común escuchar la decepción y la justificada molestia de muchos candidatos de diversos partidos al toparse durante sus campañas con ciudadanos que solo tienen una inquietud: “¿Qué van a recibir a cambio de su voto?” Desde costales de cemento hasta puestos en la administración pública, incontables ciudadanos piensan que la participación política, al nivel que sea, es un camino para hacerse de privilegios y seguir saqueando al gran botín que es México.

Dejando de lado a estos ciudadanos, hay también otros vicios extendidos en nuestra ciudadanía, a saber: la apatía; el pesimismo; la ironía y el sarcasmo; la desconfianza absoluta; la tendencia a creer teorías de la conspiración y por último el desprecio al poder. Permítaseme abundar en cada uno de estos vicios.

Apatía como anulación de la ciudadanía

La apatía quiere decir etimológicamente la ausencia de “páthos” o de emociones y afectos. La apatía política es la indiferencia frente a los asuntos públicos, asuntos que nos conciernen a todos como ciudadanos porque afectan nuestra forma de vida individualmente y como sociedad.

Asuntos públicos que se dan lo mismo a nivel nacional e internacional que a nivel municipal, a nivel de la colonia o incluso de la manzana. Asuntos tan diversos como el calentamiento climático, el problema de la basura, la contaminación de los mantos acuíferos o la transparencia en la asignación de contratos multimillonarios de obra pública; pero también asuntos de una escala menor, como una coladera destapada (las más de las veces porque alguien se robó la tapa de la coladera), un vagabundo con problemas mentales que requiere atención, o una lámpara del alumbrado público que no funciona. La política en cualquiera de sus múltiples niveles y dimensiones se encarga de asuntos que nos competen a todos, y nos afectan a todos. La ciudadanía es la disposición para ocuparse de esos asuntos, ya sea dentro o fuera de un partido político o dentro y fuera de la administración pública. La apatía es por ello una de las formas de anulación de la ciudadanía.

El pesimismo y fatalismo

La indiferencia frente a los asuntos públicos es justificada muchas veces con una actitud pesimista y fatalista. Ya he hablado del pesimismo como una postura característica de los intelectuales cobardes. Pero el pesimismo desafortunadamente no se limita a aquellos que se consideran intelectuales, muy por el contrario es una actitud que afecta a toda la ciudadanía.

El pesimismo además de dar una justificación intelectual para la pasividad, la falta de compromiso y el desánimo, es una postura que permite tener siempre la razón. Aunque no lo parezca, el pesimismo es una apuesta al futuro — una apuesta a que en el futuro todo va a ser peor a como es ahora.

El pesimismo desemboca necesariamente en una actitud fatalista ante la vida y en especial ante la vida política. Fatalismo que se define como la certeza de que nada de lo que hagamos en el ámbito público tendrá a la larga incidencia en nuestra vida política y en la articulación de nuestra sociedad. El fatalismo promulga que todos nuestros esfuerzos por mejorar nuestra sociedad a través de la participación política están condenados a fracasar.

Para esta visión pesimista y fatalista cualquier éxito presente o pasado es o bien solo una victoria pírrica —una victoria que se consigue a un precio demasiado alto— o bien solo una aparente victoria. De prevalecer y difundirse el fatalismo, conducirá a la larga a nuestra sociedad a una degradación política cada vez mayor; degradación que por supuesto hará sentir sus efectos en el ámbito económico y social.¹²

La ironía y el sarcasmo

La irrupción de la ironía en la vida pública de una sociedad tuvo lugar como es bien sabido con Sócrates en la Atenas clásica. Como muestran Platón y Jenofonte, la ironía era una estrategia de Sócrates para desenmascarar las falsas pretensiones de sabiduría de muchos de sus contemporáneos, y especialmente de los más activos en la vida política: los retóricos, los poetas y aquellos que eran considerados “gente importante” en la sociedad de la época.¹³

La ironía socrática es una forma de la humildad de la razón — de aquel que se presenta al diálogo con los otros reconociendo su propia ignorancia y lo frágil y pasajero del conocimiento humano. Aquel que ciertamente está dispuesto a señalar los errores del otro, pero valora mucho más que le señalen los errores propios y lo ayuden a acercarse a la verdad.

12. Sobre el impacto permisivo de la desesperación en la vida política de un país y el paso de esta desesperación a una utopía maníaca véase Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*. (California: Anchor, 1961). Sobre las vías de salida a este pesimismo véase Runciman, David. *The Confidence Trap* (Princeton: Princeton University Press, 2011), Tourraine, Allan *Comment sortir du libéralisme ?*. (París: Fayard, 1998). Así como el ensayo de Hessel, Stephan. *Indignez-vous!* (Montpelier: Indigène éditions, 2011). Hessel, héroe de la resistencia francesa, reflexiona poco tiempo antes de morir sobre los retos que enfrentan las generaciones jóvenes.

13. **εἰρωνεία**, ἡ, disimulación del hablar. Cuando alguien se presenta como si no supiera algo que sí sabe. Herramienta con la que Sócrates atacaba a los sofistas, ver por ejemplo: Plat. *Rep.* I, 337 a. *Arist. Eth.* 4, 8, 13. De acuerdo con el diccionario griego-alemán de George Pape: Pape. *Griechisch-Deutsch*, pg.25633 de la versión digital (cf. *Pape-GDHW* Vol. 1, pg. 736). Véase también: **ἰρωνία**, ae, f. (εἰρωνεία), la fina burla, la **ironía** como figura retórica en Cic. *Brut.* 292 u. 293; de or. 2, 270. Sen. *contr.* 1, 7, 13. De acuerdo con el diccionario latín-alemán de Karl Ernst Georges. Georges. *Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch*, pg. 31020 de la edición digital (cf. Georges-LDHW Vol. 2, pg. 447)

El mismo Sócrates presencié cómo algunos jóvenes que gustaban de escucharlo utilizaban la ironía, sin reconocer a la vez su propia y juvenil ignorancia. Jóvenes que transformaban la ironía que debía ser una estrategia para descubrir los errores propios y ajenos, en una herramienta para ganar discusiones a toda costa, sin ninguna consideración respecto a la verdad o falsedad de lo afirmado.¹⁴

La ironía de Sócrates se dirigía en primer lugar a sí mismo y evidenciaba frente a sí y frente a los demás sus tan humanas limitaciones. Sócrates no se tomaba demasiado en serio a sí mismo, y eso le permitía tomar en serio las argumentaciones de los demás.

Por el contrario, la ironía predominante en el debate público contemporáneo se esgrime casi siempre separada de toda humildad de la razón.

La ironía se utiliza como el arma de refutación última, como el golpe de “¡basta!” sobre la mesa, que pone punto final a cualquier discusión, y que evita la conversación.

La ironía que esgrimen numerosos ciudadanos contra los políticos vuelve irrisorio cualquier argumento y ridiculiza cualquier iniciativa. Quizá porque se toman demasiado en serio, y se dan demasiada importancia a sí mismos y a sus opiniones muchos ciudadanos son incapaces de tratar con seriedad cualquier asunto público.

La ironía, como ha explicado con clarividencia el historiador Stefan Pyne, implica separarnos de aquello sobre lo que ironizamos.¹⁵ Y es esa separación la que permite ver las iniciativas de los políticos, los proyectos de ley, las reformas del ejecutivo y las sentencias del poder judicial como iniciativas ridículas, incapaces de detener el miasma de la corrupción y hacer frente así a la marea del fatalismo.

A la distancia incluso las acciones públicas más nobles lucen ridículas y las intenciones más transparentes se vuelven ambiguas y sospechosas. Por eso la ironía va tan de la mano de la apatía y del pesimismo: la ironía nos permite descalificar de antemano cualquier iniciativa política, sin tener que dedicar tiempo a escuchar y a dialogar con nuestros políticos y gobernantes. La ironía es el último “argumento” de los pesimistas, el as bajo la manga que nos autoriza para mantenernos en la pasividad. La ironía tiene un hermano gemelo, que se parece a ella en sus efectos, pero que es más violento y más fuerte, me refiero por supuesto al sarcasmo. Si la ironía se caracteriza por desacreditar discretamente y sin aspavientos —pero con un dejo de burla imposible de disimular— a cualquier interlocutor y a sus argumentos, el sarcasmo se caracteriza porque la burla es abierta, directa y mucho más fuerte. La raíz griega del sustantivo “sarcasmo” es el verbo “sarcaso” (**σαρκάζω**). Verbo que designa el acto de desagarrar la carne con los dientes, “como los perros”, acota el diccionario (**σάρξ**, es la palabra griega para carne).

14. Cf. Platón. *Apología* 23c-d.

15. Cf. Payne, Stephen. *Voice and Vision*. (Massachusetts: Harvard University Press, 2009) Pg. 48-51.

Si la ironía es como una boca entreabierta que apenas y deja escapar la burla, el sarcasmo es, según una de sus definiciones etimológicas, la risa burlona del iracundo.¹⁶

El sarcasmo es una boca con los dientes expuestos que “desagarra” con palabras hirientes y entre risotadas que parecen ladridos los argumentos contrarios. El sarcasmo “mastica” la credibilidad moral del adversario.

El sarcasmo es muchas veces la última defensa que le queda a quien sufre abuso de poder contra el poderoso. Es el arma para lastimar al poderoso y al arrogante, si no en su integridad física por lo menos en su ego.

El sarcasmo, como la ironía y la sátira, tienen un lugar insustituible en la democracia: Son elementos indispensables de la libertad de prensa. Armas que en el debate público nos permiten recordarles a los tiranos y a aquellos malos demócratas con tendencias autoritarias que son tan vulnerables y frágiles como todos nosotros.

Pero al igual que la ironía, el sarcasmo también se utiliza en exceso en nuestro debate público, y transforma lo que debiera ser un debate acalorado y apasionante pero también sensato y moderado, en una vociferación entre sordos.

Como la ironía, el sarcasmo en el presente se utiliza para impedir la discusión, no para fomentarla. Para ponderar el papel destructivo del sarcasmo basta un vistazo a las redes sociales: “saracaso, como perros salvajes y hambrientos al disputarse un trozo de carne”, tiende uno a pensar con el diccionario.

La desconfianza absoluta, la reprobación permanente

De la mano de la apatía, el pesimismo, el fatalismo, la ironía y el sarcasmo como recursos destructivos del diálogo, entre nuestros ciudadanos cunde también una epidemia de desconfianza absoluta con respecto a los políticos y gobernantes. Y de reprobación permanente como único juicio aceptable de sus acciones y proyectos.

Esta desconfianza absoluta ocasiona que los ciudadanos se distancien aún más de sus representantes y de los temas políticos que nos conciernen a todos.

16. **σαρκασμός**, ó, la risa burlona, la palabra burlona, el discurso burlón, la burla amarga de acuerdo al Pape: *Griechisch-Deutsch*, Pg. 81493 de la versión digital (Cf. Pape-GDHW Vol. 2, pg. 863). Y en latín. **sarcasmos**, ī, m. (**σαρκασμός**), la burla hiriente, la burla amarga, por ejemplo en Charis. 276, 25. Diom. 462, 6 u. 33. Serv. Verg. Aen. 2, 547. Véase Georges: *Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch*, pg. 49815 de la versión digital (cf. Georges-LDHW Vol. 2, pg. 2489)

La desconfianza es una virtud democrática que se traduce en el reiterado “llamado a cuentas” de quien ocupa un cargo público, en el balance de poderes, en la sujeción de todos —también de los gobernantes— a la ley, y en la asignación de cargos públicos por elección popular y por un tiempo determinado.

Sin embargo una cosa es desconfiar de un político específico, de sus actuaciones y decisiones particulares, y otra muy distinta es desconfiar de todo el sistema político y de todos los políticos. El juego de fuerzas democrático depende del voto de confianza que la ciudadanía otorga o retira a políticos específicos y a sus partidos. Voto que se hace en periodos específicos, y que implica concederle a cada político un cierto margen de libertad en su actuación en el gobierno. El problema de la desconfianza absoluta de muchos ciudadanos frente a los políticos es la descalificación injustificada y generalizada de *todos* los políticos. Descalificar a la clase política en general, implica descalificar a la democracia como sistema de gobierno.

La confianza, aunque tampoco debe ser nunca absoluta, es enormemente relevante para el sano funcionamiento de una sociedad: En la administración pública, en cualquier empresa, institución educativa, fábrica o despacho jurídico, el sistema en conjunto funciona bien sólo cuando cada uno hace lo que le corresponde y asume que los otros harán también lo que les corresponde.

Los mecanismos de control y vigilancia aunque indispensables dentro de empresas y organismos públicos no garantizan el éxito. No hay mejor sistema de control que la confianza fundada en la integridad y responsabilidad de cada uno de los miembros del órgano administrativo o de la empresa.¹⁷

En México se toma muchas veces la desconfianza absoluta frente a todos los políticos como una característica de la gente “educada” y “bien informada” que no se deja engañar y descalifica de antemano cualquier iniciativa de un político como mal intencionada y deshonesta.

De esta desconfianza absoluta surge la reprobación permanente como la única evaluación “moralmente” aceptable del actuar de los políticos y de los servidores públicos.¹⁸

17. Sobre el papel de la confianza en la política mundial Cf. Francis Fukuyama. *Trust*. (Nueva York: Free Press, 1996). Sobre el papel de la confianza en los negocios Cf. Robert Solomon et Fernando Flores. *Building Trust*. (Nueva York: Oxford University Press, 2001).

18. Roberto Frega apunta con acierto que la desconfianza ciudadana hacia los políticos es un reflejo de la desconfianza de los políticos a sus ciudadanos. Y pone como ejemplo las rigidez y obligatoriedad de las medidas de contención de la epidemia Covid: Países como España, Italia y Francia impusieron medidas mucho más restrictivas y sanciones en ocasiones “draconianas” para contener la movilidad; mientras que en otros países como Gran Bretaña o Bélgica las medidas de confinamiento han sido mucho menos restrictivas. Distintos niveles de confianza en la ciudadanía provocan que algunos gobiernos confíen más en “el ejercicio razonable de la autonomía individual” que otros. Véase Roberto Frega “Les dimensions de la confiance” en *Esprit*, Octubre 2020.

Si el veredicto y la sanción reprobatoria es anterior a la acción ¿qué razón tiene un político para esforzarse en buscar nuevas soluciones a los problemas y en mantenerse fiel a sus principios éticos y resistir las numerosas tentaciones de corrupción, si de cualquier forma su esfuerzo no será reconocido ni honrado por sus conciudadanos? ¿Por qué apegarse a una ética profesional y personal que la opinión pública no reconoce ni admira?

Desde la antigüedad el buen nombre y la honra han sido motivaciones centrales para que los políticos actúen en favor de su ciudad y de la ciudadanía. De la misma manera que la opinión pública censura a los políticos corruptos, conviene que honre a aquellos íntegros; justo porque ser íntegro en la política del hoy y en el contexto mexicano es enormemente difícil.

Muchos ciudadanos que retiran su apoyo y confianza a los políticos muestran únicamente su arrogancia moral y su coqueteo con el fatalismo, que los lleva a creer y proclamar que “todos los políticos son iguales”.

El desprestigio de la clase política *in toto*, el “desencanto de la política”, es el mejor campo de cultivo para los dictadores y tiranos. Los ciudadanos decepcionados de sus políticos y de su sistema político son presa fácil de vendedores de ilusiones con tonos redencionistas.

Mejorar los partidos políticos y el sistema democrático de una nación es una labor hercúlea de todos los ciudadanos que dura generaciones e implica trabajo constante, empeñado y arduo en muy diversos campos como la educación, la economía y la cultura.

Los mesías populistas prometen en cambio una especie de *fast track*, una vía rápida y sencilla de una democracia naciente, pobre y que camina entre tropezones, a un país supuestamente grande, igualitario y rico.

Hugo Chávez fue uno de los primeros anti-políticos de esta nueva ola de desconfianza hacia los partidos y la forma de vida democrática y así fue como llegó al poder en Venezuela: presentándose como alguien que viene de “fuera de la política”, que no pertenece al grupo de “los políticos” (corruptos y enemigos del pueblo). Alimentando el odio y el distanciamiento ciudadano con respecto a las instituciones políticas a la clase política; acusando a los políticos de todos los males que aquejaban a Venezuela; generando grupos paramilitares, como hicieron los Nazis; aprovechándose de la rabia de todos esos ciudadanos hartos. Murió el perro... pero contrario al adagio no se acabó la rabia.

La desconfianza de la política y la reprobación permanente se sirven de una debilidad política tradicional en las sociedades democráticas. A saber, la tendencia de muchos ciudadanos a creer

en las teorías de la conspiración. Aunque esta tendencia forma parte de los rasgos de una mala ciudadanía, por su complejidad y por el peligro que representa para la democracia merece un apartado propio.

7. La teoría de la conspiración, cáncer de la democracia

El visitante encontrará en la principal entrada de Teotihuacán, aún antes de ingresar propiamente al sitio arqueológico un aviso que, a pesar de su nulo valor histórico, no deja de ser interesante: El INAH advierte a los turistas que las pirámides no fueron construidas por extraterrestres sino por los habitantes de Teotihuacán. El anuncio viene en inglés y español y, para no dejar duda, presenta el dibujo común de un alienígena de cabeza alargada y ojos sin párpados dentro de la señal de prohibido (el círculo rojo con la línea transversal de arriba abajo) El anuncio, a pesar de ser innegablemente cómico y divertido, pone en evidencia un extendido mal que afecta a nuestra ciudadanía: la tendencia a creer teorías de la conspiración.

Las teorías de la conspiración son explicaciones alternativas a acontecimientos históricos de toda índole, desde catástrofes naturales, hasta atentados terroristas; asesinatos políticos y la muerte de artistas o personas famosas. Explicaciones descabelladas, en muchas ocasiones malintencionadas y siempre carentes de sentido común y sentido crítico.

Una de las más célebres teorías de la conspiración se la debemos a Nerón, el emperador Romano. Nerón vivió del 37 al 69 d.C. y fue emperador del 54 al 68.¹⁹

En la noche del 18 al 19 de julio del 64 en una de las zonas más populosas de la ciudad de Roma, la zona del *Circus Maximus*, se desató un incendio. El incendio comenzó en un barrio habitado por comerciantes griegos y asiáticos durante uno de los días más calientes del verano, así que lo más probable es que se haya generado por descuido y de forma accidental. El incendio duró en total 9 días y devastó por completo tres de las zonas de la ciudad, dañó otras siete y solo dejó cuatro sin ninguna afectación. El incendio consumió más de cuatro mil “insulae” (islas) —que era como llamaban a las viviendas de alquiler más modestas— y más de cien “domi”, las famosas villas romanas.

19. La referencia clásica para este episodio histórico es Tácito, cf. Tácito. *Anales Tomo II*. Libro XV, capítulos 38-44 (Madrid: Gredos, 2001). Cf. asimismo Miriam Griffin. *Nero, the End of a Dynasty*. (Nueva York: Routledge, 1984) Pg. 112, 132-133; Donald Kayle. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. (Nueva York: Routledge, 1998) Pg. 244-246; Massimo Fini. *Nero, Zweitausend Jahre Verleumdung*. (Múnich: Herbig, 1994). Capítulo 6; Erker, D. J. “Religion”, en Buckley E. et Dinter M. eds. *A Companion to the Neronian Age*. (Oxford: Willey-Blackwell, 2013) Pg. 118 ss.; Wiederman, T.E.J. “Tiberius to Nero”, en Bowman A et.al. eds. *The Cambridge Ancient History X, The Augustan Empire*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) Capítulo 5 apartado V “Nero”.

Casi a la par del incendio se expandieron rumores que afirmaban que Nerón, el emperador mismo, había sido el autor del incendio. Y que desde la torre de Mecenas observaba el incendio mientras con la lira cantaba versos de la *Iliada*. Se decía que Nerón provocó el incendio para poder llevar a cabo sus ambiciosos planes de renovación y embellecimiento de la ciudad, y en específico para dejar espacio para su *Domus Aurea*, su “casa de oro”.

En realidad, Nerón se encontraba en su residencia de verano a unos 50 kilómetros de la ciudad. En cuanto se enteró de la noticia volvió a Roma y se dedicó a organizar las estrategias para controlar el incendio y evitar que consumiera a la ciudad entera. Una de las estrategias de mayor envergadura consistió en establecer barreras con materiales de construcción y tierra para tratar de evitar que el incendio se siguiera extendiendo.

A pesar de todos sus esfuerzos, muy pronto se estableció el rumor de que Nerón era el responsable del incendio. Algunos historiadores piensan que, en el afán de probar su inocencia, Nerón decidió culpar a los cristianos, que en aquel entonces eran una minoría que se consideraba como una secta fanática religiosa.

Nerón, a fin de escapar a los nocivos efectos de una teoría de la conspiración, decidió inventar una nueva teoría de la conspiración que colocará la culpa en otras personas, probablemente igual de inocentes. La teoría de la conspiración de Nerón derivó en la primera persecución de los cristianos y costó la muerte a unos doscientos de ellos, una muerte cruenta y dolorosa.

El caso de Nerón ilustra muchos de los elementos y de los peligros de una teoría de la conspiración: Primero, Nerón es víctima de una teoría de la conspiración que lo calumnia, y lo denuncia como el autor de un crimen gravísimo. Nerón no supo nunca cómo se originó el rumor y se encontraba indemne frente a la calumnia. Su estrategia de respuesta consistió a su vez en propagar otro rumor, que carecía igualmente de fundamento.

Como todas las teorías de la conspiración, la acusación contra Nerón carece de fundamento y de bases históricas: Nerón ni siquiera estaba en la ciudad, ni podría haber tenido ningún interés en devastar la mayor parte de su ciudad. De haber sido Nerón el autor del incendio, serían inexplicables las medidas que tomó para intentar detener la propagación del fuego; además del apoyo que después brindó a las personas damnificadas, las indemnizaciones que pagó y los esfuerzos que puso para reconstruir la ciudad.

De la misma manera carece de fundamento la teoría de la conspiración que construye Nerón. Los primeros cristianos se esforzaban por profesar y vivir el amor al prójimo ¿cómo podía ser compatible este amor al prójimo con el proyecto de poner en peligro la integridad y la vida de miles de sus conciudadanos?

Ninguna de estas consideraciones tuvo peso en el ánimo del pueblo romano, que envenenado primero con la teoría de la conspiración contra Nerón y después con la teoría de la conspiración de Nerón contra los cristianos, vio con buenos ojos la ejecución de cientos de sus conciudadanos. Como suele suceder cuando las teorías de la conspiración tienen consecuencias violentas, no es posible señalar a los responsables de inventar y después esparcir los rumores contra Nerón. La responsabilidad se “disuelve” entre todos aquellos que participaron en la construcción común de la teoría de la conspiración y en su difusión, hasta volverla una expresión aparentemente válida de la “opinión pública”.

Por último, y también como suele suceder con todas las teorías de la conspiración, nunca se descubrió la verdad sobre el origen del incendio. Hasta el día de hoy todo lo que tenemos son conjeturas. Lo que sí es claro, es que no fue Nerón el autor del incendio, ni tampoco los cristianos. Sin afán exhaustivo podemos clasificar varios tipos de teoría de la conspiración²⁰:

- Teorías de la conspiración pseudo-científicas: Aquellas que explican que las pirámides de Teotihuacán fueron construidas por extraterrestres; o que la raza humana es descendiente de una raza de gigantes, cuyos esqueletos están escondidos por la NASA.

- Teorías de la conspiración pseudo-científicas referentes a temas de salud: Aquellas que explican que las vacunas son dañinas para la salud. O que las vacunas contra el Covid son una estrategia para implantar chips microscópicos a la población. En ciertas regiones de Nigeria y de Pakistán grupos fundamentalistas impiden que se administre a los niños la vacuna contra la polio. Alegan que la vacuna produce esterilidad y que la supuesta campaña de vacunación es en realidad una estrategia de los países occidentales para esterilizar a quienes no les simpatizan. Pero incluso en los Estados Unidos hay figuras mediáticas que viven (y muy bien) de la promoción de campañas anti-vacunación. En este mismo apartado entran las teorías que afirman que el maíz transgénico produce cáncer; que el virus del SIDA es un invento de la CIA para castigar a los países pobres; que los cables de alta tensión producen esquizofrenia; que la marihuana no es adictiva y que es, incluso, menos dañina que el tabaco.

20. Sobre la teoría de la conspiración en la era del internet véase el excelente libro del sociólogo Gérald Bronner: Bronner, Gérald. *La démocratie de credules*. (París: Presses Universitaires de France, 2013). La revista *Esprit* dedicó un dossier al tema de las teorías de la conspiración titulado “La passion du complot” en su número de noviembre del 2015. De dicho dossier consulté los siguientes textos: Padis, Marc-Olivier “Débats et deraisons”; Bronner, Gérald. “L’espace logique du conspirationnisme”; Soufron, Jean-Baptiste. “Le virus du conspirationnisme”. Aunque la clasificación que aquí presento y el ejemplo de Teotihuacán, son originales míos. Un dossier titulado “Los idus de marzo” dedicado al tema, menos reciente pero también con excelente calidad y una pertinencia loable fue publicado por la revista *Letras Libres* en su número de marzo de 1999. Con textos de Enrique Krauze, Gabriel Zaid, José Emilio Pacheco, Mario Vargas Llosa y Hugo Hiriart, entre otros. El dossier se puede consultar en línea y constituye, en mi opinión, una de las mejores introducciones al tema de las teorías de la conspiración.

Todas estas teorías carecen del respaldo de la comunidad científica, y sin embargo millones de personas en muchas democracias las promueven y defienden y creen con ello contribuir a un ejercicio ciudadano.

- Teorías de la conspiración sobre catástrofes naturales: Aquellas que afirman, por ejemplo, que el terremoto y el posterior tsunami que afectó la costa de Japón y a la planta nuclear de Fukushima en el 2011 fue resultado no del movimiento de las capas tectónicas, como afirma la comunidad científica y todas las personas medianamente sensatas, sino más bien de una nueva arma que el gobierno del Presidente Obama estaba poniendo a prueba, y que puede ocasionar terremotos en cualquier parte del mundo.

- Teorías de la conspiración sobre el origen de problemas sociales y acontecimientos históricos: Este tipo de teorías de la conspiración es el más peligroso. Un ejemplo son las teorías que afirman que los atentados del 11 de septiembre o bien no tuvieron lugar, o bien fueron orquestados por el gobierno de George W. Bush para iniciar una campaña en Medio Oriente y así revitalizar la economía estadounidense.

- También pertenecen a este grupo todas las teorías que defienden que el colapso financiero del 2008 se debió a una conspiración de los judíos molestos por los precios de los diamantes en el mundo; y no a los excesos de los bancos, a las hipotecas “subprime” y a los desbalances comerciales entre los mercados asiáticos del Lejano Oriente y los mercados europeos y norteamericanos.

Este tipo de teorías sirvieron de base para la persecución y el exterminio que sufrieron los judíos durante la Segunda Guerra Mundial por parte de los Nazis. Los Nazis afirmaban que la “raza aria” (un difuso concepto que amalgamaba a personas de tez blanca, alta estatura, complexión esbelta, cabello rubio y ojos azules; pero también a muchos alemanes bajitos de estatura, rechonchos y de pelo café, como Hitler) no podría prosperar hasta que no exterminara a los judíos; pues los judíos eran la causa de la miseria de Alemania y los culpables del fracaso en la Primera Guerra Mundial.²¹

Los judíos, para esta ideología, eran a la vez portadores de enfermedades y piojos, así como financieros e industriales poderosos preocupados solamente por explotar a los “arios”.

El Holocausto —la exterminación sistemática y brutal de más de seis millones de judíos durante el régimen de terror Nazi— es la prueba más fuerte del poder destructivo de las teorías de la conspiración. Para promover su ideología de odio contra los judíos, Hitler recurrió a un panfleto del siglo XIX escrito en Rusia titulado *Los protocolos de los sabios de Sión*. Tal panfleto decía

21. La bibliografía al respecto es incontable e inabarcable. Pero puede verse, por ejemplo, el reciente artículo periodístico del Prof. Dr. Michael Wildt “...in vier Jahren kriegsfähig” aparecido en el *FAZ* el 26 de agosto de 2019.

recoger el plan judío de dominación del mundo que supuestamente fue concebido desde que los judíos habitaban en Egipto, en el siglo XIV antes de Cristo.

Al día de hoy es todavía común encontrar “negacionistas” del Holocausto: Personas que defienden vehementemente que los Nazis no exterminaron millones de judíos y que todo el tema del Holocausto es parte de una conspiración judía para causar lástima en el mundo y poder seguir abusando de Palestina y manipulando el sector financiero.

Las teorías de la conspiración muchas veces no tienen un autor específico, sino que son resultado de la amalgama de rumores sin fundamento en la que colaboran, de modo consciente o inconsciente, muchas personas.

Las teorías de la conspiración dan explicaciones absurdas y poco lógicas, por eso resulta tan extraño su poder seductor.

Las teorías de la conspiración disuelven la responsabilidad de quienes las propagan y suelen tener consecuencias violentas como la estigmatización de alguna minoría, o el surgimiento de brotes de polio en Pakistán y de paperas en Estados Unidos, o la proliferación del Covid; además de volver imposible que nos acerquemos a la verdad histórica y científica sobre acontecimientos importantes. Las teorías de la conspiración promueven un clima de histeria en el debate público, porque siembran en muchos ciudadanos la sospecha radical frente a las explicaciones de sus autoridades, sean estas sus autoridades políticas, es decir, sus gobernantes; o autoridades científicas, como por ejemplo, la comunidad médica.

Las teorías de la conspiración son un cáncer a la democracia: células destructoras del pensamiento crítico que el “sistema inmunológico” de la democracia no puede reconocer como enemigas.

Las teorías de la conspiración son perversiones de factores claves de la democracia, a saber: la libertad de expresión, unido al constante ejercicio del pensamiento crítico y la cultura del debate; la defensa de lo opinable y de la opinión en el ámbito público; y la pasión igualitaria. Explicaré brevemente en qué consiste la perversión de cada uno de estos factores.

8. La perversión de la libertad de expresión

Entre otras libertades, la democracia defiende la libertad de todos los ciudadanos para expresar sus opiniones en el ámbito público y disentir de los demás. Bien orientada la libertad de expresión promueve el constante ejercicio del pensamiento crítico —el análisis y la puesta a prueba de la veracidad de las afirmaciones concernientes a la organización de la vida en común. Afirmaciones

que pueden tocar aspectos tan diversos como la conveniencia de una u otra política de salud pública, estímulos económicos, políticas de promoción de empleo u organización del sistema educativo. Pero las teorías de la conspiración aprovechan la libertad de expresión para expresar falsedades, calumnias, sinsentidos y estupideces.

Las teorías de la conspiración solo aparentemente promueven el pensamiento crítico y la cultura del debate. Porque en realidad más que pensamiento crítico, las teorías de la conspiración proponen acríticamente y con total carencia de sentido común explicaciones absurdas con graves consecuencias. Piénsese en el caso del rechazo a las vacunas. No existe ningún argumento en contra de las campañas de vacunación que resista un mínimo análisis crítico. La mayoría de las teorías de la conspiración contra las vacunas se basan en estudios sesgados y en “médicos” y “científicos” que carecen de buena reputación en el ámbito científico. Y lo mismo se puede decir sobre calentamiento global.

Y respecto a la cultura del debate, es cierto que en una democracia es necesario debatir constantemente y poner a prueba diversas perspectivas sobre asuntos comunes; pero los temas que quieren llevar a debate la mayoría de las teorías de la conspiración no son temas debatibles.

No es debatible, por ejemplo, el hecho histórico del Holocausto. Tampoco es debatible que la ingeniería alimenticia beneficia enormemente a la población, más aún, es el único modo de producir el alimento necesario para una población tan numerosa como la nuestra. Tampoco es debatible si la crisis del 2008 fue causada por una conspiración judía o no, puesto que no hay argumentos sensatos, ni documentos, ni pruebas que nos hablen de esta conspiración. Ni es debatible si los atentados del 11 de septiembre tuvieron lugar; o si fueron causados por el servicio secreto israelí (la Mossad) o la CIA. Tampoco el calentamiento climático es un tema “debatible”; más bien es un hecho que vivimos desde hace más de cien años un calentamiento global, y tenemos que hacer algo para controlarlo. De la misma manera no es debatible si la marihuana es adictiva o no. No existe un debate al respecto en la comunidad científica; más bien predomina el acuerdo respecto a los efectos nocivos del consumo de la marihuana.

9. El problema de la verdad en la democracia

Una de las convicciones más fuertes e importantes en una sociedad democrática es que nadie tiene la verdad última respecto a los asuntos públicos; es decir, respecto a las medidas, leyes, mecanismos e instituciones que conviene poner en marcha para organizar de modo óptimo la vida en común y atender a las problemáticas comunes. La democracia se opone lo mismo a las diversas formas de teocracia, que a las variables del despotismo ilustrado, las tiranías y los autoritarismos.

Las teocracias defienden una relación especial entre el gobernante y Dios que le permite al gobernante saber cuál es la voluntad de Dios en política.

El despotismo ilustrado asume que el gobernante es un como un padre y que los ciudadanos son como niños pequeños. Los niños no saben lo que les conviene, pero el gobernante sí. Hay por tanto una distancia infranqueable entre la gran sabiduría del déspota y la vulgar ignorancia de la mayoría. Esta distancia justifica al déspota para gobernar como mejor le parezca.

Las diversas formas de tiranía y autoritarismo también asumen una superioridad esencial del gobernante respecto a los ciudadanos, aunque no se preocupan demasiado por justificar cómo es posible esta superioridad y en qué consiste.

La verdad juega un papel central en estas diversas formas de gobierno —teocracias, despotismo ilustrado, tiranía, autoritarismo. Los gobernantes tienen la verdad, y los ciudadanos no. De ahí que la democracia desconfie del papel de la verdad en la organización de la vida pública.

Pero el hecho de que podamos y debamos debatir sobre los asuntos públicos, no implica que no existan verdades en la organización de la vida pública. Es sencillo apuntar a diversas verdades que deben ser incuestionables en cualquier democracia, por ejemplo, que todos los habitantes de un país gozan de ciertos derechos inalienables por el simple hecho de ser humanos; que todos los ciudadanos son iguales ante la ley; que hombres y mujeres tienen los mismos derechos, y que esto debe traducirse en políticas de trato equitativo lo mismo en el ámbito laboral que en la administración pública; que todos los ciudadanos tienen derecho a un juicio justo en caso de ser acusados de algún crimen; que las políticas de educación, salud y seguridad son claves para el florecimiento de una sociedad; y, una de las verdades aceptadas más importantes de todas: que el poder debe ser acotado, en tiempo y en alcances para que sea productivo y no destructivo.

Es verdad también que las vacunas son el medio más efectivo conocido hasta la fecha para combatir las epidemias; y es falso y absurdo que las vacunas produzcan autismo, o que la vacuna contra la polio produzca esterilidad.

A pesar de la natural y sana desconfianza que los ciudadanos de una democracia deben tener contra el papel de la verdad en la organización de la vida pública, así como contra todo dogmatismo y fundamentalismo, esto no obsta para aceptar que existen ciertas verdades que deben tomarse en cuenta para la organización de la vida pública.

10. La pasión igualitaria y la desconfianza de la autoridad

Así como los ciudadanos desconfían de las imposiciones dogmáticas en la vida pública en nombre de “la Verdad”, también desconfían de todos aquellos elementos elitistas presentes en la vida pública. Esta desconfianza, aunque comprensible, puede ser peligrosa.

Ciertamente todos los ciudadanos somos iguales en el sentido político, es decir, en nuestros derechos fundamentales. Pero esto no implica que todos estemos igualmente capacitados para asesorar a los gobernantes en todos los aspectos de la vida pública.

Es recomendable por ejemplo, asesorarse con urbanistas para planear políticas de desarrollo urbano. Pues los urbanistas son los más capacitados para pensar soluciones a los temas de movilidad, manejo de desechos, aprovechamiento de energía y cuidado de patrimonio público. Igualmente, necesitaremos la asesoría de ingenieros civiles si deseamos construir un nuevo puerto, así como la asesoría de ambientalistas para medir el impacto ambiental de esta nueva construcción; necesitamos el conocimiento de los médicos para definir las medidas de control y atención a un virus como el del Covid.

Ya Platón se quejaba en *Gorgias* de la tendencia de las asambleas democráticas a desconfiar del consejo de los expertos y favorecer el consejo de los retóricos. Decía que cuando se trataba de reflexionar sobre si valía la pena hacer más alto el muro de la ciudad, habría que consultar a los constructores; y si la discusión era sobre las condiciones más adecuadas para la flota militar, habría que consultar a los marineros; sin embargo, en todos estos debates la mayoría de los ciudadanos preferían el consejo de los oradores. Los oradores carecían de conocimientos, pero sí conocían artimañas para halagar a los ciudadanos y ganar su favor.

Las teorías de la conspiración se insertan dentro de esta tradición de desconfianza a los científicos, a los sabios y a los expertos. Apuntan con razón que los científicos son falibles, y que muchas verdades hoy comúnmente aceptadas por la ciencia serán cuestionadas en el futuro cuando avance el conocimiento. Señalan también que los científicos se pueden corromper, y ponerse al servicio de intereses anti-democráticos de la industria y las grandes corporaciones. Ambas precauciones son justificadas, pero de nuevo, las teorías de la conspiración formulan verdades a medias, que acaban siendo falsedades. Es cierto que el avance científico continuará y tendremos que corregir muchas de las teorías que por ahora son válidas; pero hay ciertas verdades que no cambiarán, por ejemplo, que el calentamiento global tiene que ver con la aceleradísima industrialización que hemos atravesado en los últimos dos siglos, o que las vacunas son una prevención eficiente contra las epidemias; o que la higiene —lavarse las manos, bañarse— es también un medio eficaz para prevenir infecciones. Las pestes que azotaron a Europa durante siglos fueron ocasionadas en gran medida por la falta de higiene, esta verdad no va a cambiar.

Es cierto también que los científicos pueden corromperse, pero es inverosímil y descabellado pensar por ejemplo que los científicos de todo el mundo se han puesto de acuerdo con las grandes farmacéuticas para desde hace más de cien años llevar a cabo una gran conspiración que promueve campañas nacionales de vacunación. ¡El gran Louis Pasteur sería el iniciador del complot mundial y secular!²²

22. Cf. Bronner, Gérald. *La démocratie de credules*. (París: Presses Universitaires de France, 2013). Capítulo V, apartado quinto titulado “Vox populi, vox Diaboli?”.

El advenimiento del internet ha acelerado esta desconfianza frente a la comunidad científica y las autoridades en su materia. Es experiencia común de los médicos toparse con pacientes que se han “informado” durante algunas horas de navegación en internet sobre los síntomas que padecen y los tratamientos que requieren; y llegan a la consulta, más que para recibir un diagnóstico y una receta, para cuestionar al médico sobre sus conocimientos.

También la proliferación y manipulación de imágenes en nuestra era digital permite la difusión de teorías de la conspiración sobre los atentados del 11 de septiembre. Teorías basadas en fotos y videos de “ciertos testigos”; algo similar sucedió con las versiones en torno al escape del “Chapo” de la prisión de alta seguridad en el Estado de México.

En el presente, cualquiera puede revisar las imágenes sobre la fuga del Chapo, añadir otras imágenes o manipular las existentes, e inventar cualquier cosa: Que el Chapo escapó con la anuencia del Presidente Peña Nieto; que el túnel fue construido por la CIA o por extraterrestres; que Carlos Slim y el Chapo Guzmán son hermanos, o más aún, son la misma persona; y que todos ellos trabajan a las órdenes del Expresidente Carlos Salinas, la mente maestra detrás de todas las conspiraciones del mundo, desde la producción en un laboratorio del “chupacabras” hasta la crisis del 2008 y la caída (o subida) de los precios del petróleo.

Los expertos y los científicos son una barrera contra esta proliferación dañina de las teorías de la conspiración. Los ciudadanos demócratas debemos aceptar que políticamente todos somos iguales, pero que hay algunos entre nosotros que saben mucho más que nosotros de ciertos temas, y que están mucho más capacitados para tomar ciertas decisiones y, sobre todo, para dar ciertos consejos.

La igualdad de la democracia no puede extenderse a todos los ámbitos. No puede extenderse a la comunidad científica y académica. La comunidad académica no es esencialmente democrática, sino meritocrática, pertenecen a ella quienes han logrado demostrar que cuentan con los conocimientos y las habilidades de investigación y expresión propias de dicha comunidad.

El rechazo y la incompreensión al papel de la comunidad académica por parte de los ciudadanos que han caído en el encanto de las teorías de la conspiración se ilustran a partir del fenómeno consignado bajo el refrán “*el que tiene más saliva, traga más pinole*”. Me explico:

En *Gorgias*²³ el personaje de Sócrates imagina cómo sería un concurso entre un cocinero y un nutriólogo por el favor de un grupo de niños o por el favor de un grupo de hombres que piensan como niños; y compara este concurso con lo que sucede en la asamblea cuando los oradores demagógicos se enfrentan a los expertos: los oradores dicen lo que los ciudadanos quieren oír, pero no lo que conviene al bienestar de los ciudadanos.

23. Cf. Platón, *Gorgias*, 464d-e.

De igual manera sucede muchas veces en nuestros debates públicos: las voces de mayor credibilidad son las que gritan más fuerte, tienen más tiempo para aparecer en los medios y hablan de más temas (aunque no sepan lo suficiente de ninguno de ellos) Quienes tienen más saliva, tragan más pinole... Pero no necesariamente son las voces mejor informadas ni son voces bien intencionadas. Son voces que basan su popularidad en la natural desconfianza democrática contra las élites y en el impacto de la presencia mediática intensa.

Sin embargo, la desconfianza sistemática y la cultura de la sospecha que promueven las teorías de la conspiración, la convicción absoluta de que los gobernantes, los científicos, y los expertos siempre nos mienten, es uno de los dogmatismos más dañinos que puede padecer una democracia.

11. La doble disolución de responsabilidad y el desprecio del poder

Por último, las teorías de la conspiración promueven una doble disolución de la responsabilidad y con ello acrecientan el desprecio por el poder que de por sí sienten muchos ciudadanos.

A través de las teorías de la conspiración los ciudadanos reniegan de su responsabilidad, porque entran en una dinámica de *aventar la piedra y esconder la mano*: Participan activamente en la difusión y la composición colectiva de teorías de la conspiración, pero no asumen las consecuencias dañinas que tienen estas teorías. Difunden, por ejemplo, que las vacunas provocan autismo, pero no se consideran responsables por los recientes brotes de malaria en el sur de los Estados Unidos o de la proliferación del Covid.

Por otra parte, las teorías de la conspiración eximen a los ciudadanos de la responsabilidad de hacerse cargo de los asuntos públicos y participar en la vida política de su nación. Las teorías de la conspiración alimentan visiones deterministas y fatalistas de la política: No tiene sentido actuar ni participar en la vida política, porque todos los resultados están de antemano controlados por ciertos grupos de poder; por “el poder tras el trono”; por intereses ilegítimos de las grandes corporaciones transnacionales y los empresarios; por la CIA y los Estados Unidos, por el Vaticano, los masones o los judíos.

Gracias a las teorías de la conspiración algunos ciudadanos justifican su pasividad en política, a la vez que asumen que es un ejercicio “responsable” y heroico de ciudadanía participar en la difusión de teorías de la conspiración en las redes sociales. Denunciar a los “poderes oscuros” que controlan nuestro destino.

El desprecio al poder es una de las consecuencias necesarias de la popularidad de las teorías de la conspiración. Se desprecia a los poderosos, y concretamente a quienes ostentan cargos de elección

popular, o cargos importantes en la administración pública o el Poder judicial porque o bien son simples marionetas al servicio del “poder tras el trono”; o bien son ellos mismos conspiradores, cómplices de los poderes que permanecen en la sombra, cómplices de los “poderes reales”. En todo caso, quien ejerza o aspire a ejercer el poder es por ello una persona despreciable y corrupta.

Las teorías de la conspiración se aprovechan de la incertidumbre y de la sensación de inseguridad que sufren muchos ciudadanos, así como del afán de muchos de estos ciudadanos de pertenecer a una comunidad.

Las teorías de la conspiración y sus difusores ofrecen un sustituto del ejercicio de la ciudadanía, una pseudo-ciudadanía, que se despliega cómodamente en las redes sociales; pero genera división, desprecio al poder y desconfianza absoluta frente a los políticos.

El poder en una comunidad y en una nación es indispensable para alcanzar una vida segura y una vida plena de todos los ciudadanos. El poder se genera con la vinculación y participación responsable de los ciudadanos en el debate público y en la atención a los problemas comunes. El poder se genera cuando nos unimos, y no cuando nos desgarramos la carne o la honra con palabras irónicas y sarcásticas, o con teorías de la conspiración, como en una pelea de jaurías.

12. El poder de la libertad

Contrario a lo que muchas veces se cree y se predica, el aspecto más importante de una democracia no es el libre mercado, ni siquiera la libertad individual, sino el respeto a la dignidad personal.

El respeto a la dignidad personal es el corazón de una democracia en libertad, que es la única democracia que vale la pena, pues es también la única forma de democracia que se aproxima de modo más efectivo a los ideales de justicia e igualdad.

El respeto a la dignidad personal se traduce en el respeto a la vida humana y en un segundo momento a la libertad personal. Y la libertad personal culmina en la libertad política, que implica necesariamente libertad de asociación y conversación, libertad de prensa (que es una especie de libertad de conversación y debate público) y libertad de empresa, es decir la posibilidad de dedicarse a la profesión que cada quien elija, y de asociarse para fines empresariales con quien uno quiera en condiciones de justicia. Sin excluir por supuesto a la libertad religiosa, entendida como la posibilidad de practicar la religión que uno elija o de no practicar ninguna religión.²⁴

24. Para un ensayo sobre la articulación de la libertad de prensa y otras formas de libertad, me permito remitir a mi ensayo “¿Es México una verdadera democracia?” en la revista digital Spes (<https://spes.lat/2021/09/es-mexico-una-verdadera-democracia/>). Consultado el 24 de noviembre de 2021.

En la base de las convicciones democráticas hay una noción de naturaleza humana y, derivada de esta noción de naturaleza humana, hay una noción de poder. Ambas nociones tienen fuertes implicaciones para la institucionalización de una democracia y por eso bordaré brevemente sobre cada una de ellas. Al menos desde Platón la naturaleza humana se entiende como un don: un regalo de la divinidad que nos asemeja en alguna forma a la divinidad. Es en esta semejanza donde radica la dignidad humana: somos dignos porque hay algo de divino en nosotros. Contrario a muchas corrientes de pensamiento contemporáneas nuestra naturaleza no es indeterminada ni es una imposición: se trata de una naturaleza abierta, pero no amorfa. O para decirlo de un modo más hermoso y más preciso,

la naturaleza humana se entiende como una promesa. Promesa que para realizarse requiere ciertas condiciones políticas, económicas y sociales muy específicas, que permitan a cada persona ser acogida como valiosa independientemente de su “desempeño”, sus capacidades o, para usar expresiones de moda, “su competitividad” y su “performance.”²⁵

Para realizar la promesa humana hacen falta condiciones políticas, económicas y sociales que solo se alcanzan a través de la construcción y desarrollo de instituciones. Y las instituciones solo pueden establecerse a través de la generación del poder.

El poder en una democracia se genera entonces cuando los ciudadanos se asocian voluntariamente para la definición y persecución a lo largo del tiempo de fines comunes que los beneficien a todos.

Y es aquí donde viene la intuición clásica en sentido literal —pues está presente en Platón— central sobre el poder, una intuición que implica desde una óptica la confianza en el poder, y desde otra óptica la desconfianza frente al poder o, mejor dicho, frente a los poderosos.²⁶

La confianza en el poder es la certeza de que los seres humanos al asociarse son capaces de realizar iniciativas que jamás realizarían solos. Pensemos en el impacto que instituciones como la Secretaría de Educación Pública, a pesar de sus obvias deficiencias, ha tenido en la vida de millones de mexicanos. Ejemplos más sencillos como el de un cuarteto de jazz, una orquesta sinfónica o un equipo de basquetbol ponen también en evidencia que juntos somos mucho más poderosos que solos.²⁷

25. A decir de Jan-Werner Müller, este es uno de los puntos débiles del liberalismo clásico: la incapacidad de aceptar que no todos los individuos de una sociedad serán “de alto desempeño” y “gran potencial”; y sin embargo son igualmente valiosos. Véase Jean-Werner Müller (2021) la sección “Start: Zwischen Selbstgefälligkeit und Selbstkasteiung” (Inicio: Entre la autocomplacencia y la autocastración) Véase también la crítica devastadora de Jackson Lears a este “liberalismo del éxito” en su ensayo “Orthodoxy of the Elites,” *NYRB* enero 14 de 2021.

26. Me permito referir a mi texto: “Cómo leer a los clásicos sin perder la razón: a propósito de las reflexiones de Benjamin Constant” (México: UNAM, 2019), donde explico los elementos de esta intuición y su presencia en el pensamiento de Constant, uno de los liberales más importantes del pensamiento continental europeo. El filósofo y político Benjamin Constant desarrolla con maestría esta intuición central del liberalismo en su obra de 1815 *Principes de politique*. Véase especialmente el capítulo I sobre la soberanía del pueblo.

27. Para una breve explicación de la génesis y el sentido de las instituciones, me permito remitir a F. Galindo “¿Por qué necesitamos negocios y qué tipo de negocios necesitamos?” en Nebel, Mathias ed. *Generar un porvenir compartido*

La confianza en el poder es entonces la convicción de que a través de la asociación voluntaria y en condiciones de justicia es posible enfrentar con éxito los desafíos de toda índole que presenta la vida en común contemporánea.

Sin embargo esta confianza en el poder no es absoluta, ni ciega; sino que va más bien acompañada de una permanente desconfianza frente a los poderosos, una profunda desconfianza frente a la amenaza siempre vigente del abuso de poder.

El abuso de poder atenta directamente contra la libertad de quienes son abusados y amenaza también las condiciones mismas de generación de poder. Al margen de si el abuso es por parte de gobernantes elegidos democráticamente o por parte de poderes fácticos, como grupos criminales, medios de comunicación, o grandes corporaciones.²⁸

Desde una perspectiva de libertad el poder se genera de modo horizontal y multipolar. Y se mantiene como un poder cuyo ejercicio es positivo para la vida de la sociedad únicamente cuando es un poder controlado, restringido y limitado por un sistema formal e informal de pesos y contrapesos.

El poder de nuestros gobernantes y nuestros servidores públicos está acotado por las leyes, que los facultan exclusivamente para ciertas acciones y durante ciertos periodos. Es un poder acotado en el tiempo y acotado también por los otros poderes legítimos y por el respeto a nuestros derechos. Un poder acotado además por las condiciones económicas globales y el funcionamiento de los mercados internacionales, que escapan al control de cualquier gobernante; un poder acotado en última instancia por la libertad de prensa —la libertad de cada uno de nosotros para fiscalizar y denunciar el ejercicio del poder de nuestros gobernantes— y por otros poderes fácticos de tipo económico y mediático.

En una democracia el control del poder a través de un sistema de pesos y contrapesos genera más poder. Un sistema de pesos y contrapesos formal-legal pero también informal y consuetudinario. Un sistema para el que la rendición de cuentas, el respeto a las leyes y procedimientos, y la transparencia son indispensables.

El ciudadano rabioso, en su actitud de desconfianza absoluta y desprecio al poder no entiende cómo se genera el poder, ni cómo se gobierna y fortalece una sociedad. El ciudadano rabioso no entiende matices ni complejidades propios de nuestra democracia.

(México: UPAEP Tirant humanidades, 2020)

28. Que la opresión y los atentados contra la dignidad de las personas puede venir de instituciones y entidades diferentes del Estado, es en opinión de Jan-Werner Müller una de las aportaciones más relevantes de Judith Shklar, véase “Furcht und Freiheit” pero también “Usages de la peur” entrevista con Jan-Werner Müller realizada por Anne-Lorraine Bujon en *Esprit*, Mayo 2021.

No es a partir de la rabia que lograremos fortalecer la estructura social, económica y política de nuestro país. La rabia impide pensar, escuchar, hablar y entender a los otros. La rabia nos impide vincularnos con otros ciudadanos para atender problemas comunes.

La rabia nos ata al momento presente, nos impide recordar el pasado e imaginar el futuro. Recordar el pasado para reconocer los muchos avances que ha tenido nuestro país y nuestra democracia en los últimos años; y lo caro que han costado estos avances a mexicanos de todos los credos y de todas las corrientes políticas. Imaginar el futuro para encontrar salida a los problemas más urgentes con que nos enfrentamos: la corrupción rampante, la criminalidad, el desempleo y el subempleo, y la desconfianza frente a las instituciones públicas y privadas.

¿Podremos escapar a la epidemia destructiva de la ciudadanía rabiosa y a una muerte de nuestra democracia por acidia, por pereza y falta de deseo de participar?

13. Universidad y ciudadanía

Un esbozo de respuesta a esta temible pregunta debería considerar, en mi opinión, al menos tres puntos:

El primero, es que una terapia reconstructiva de la democracia implica necesariamente hablar de la democracia y de la crisis de la democracia en una conversación pública, popular y masiva. Hablar, pero sobre todo leer al respecto:

Los malestares de la democracia afectan la posibilidad de vivir juntos en paz y armonía, y afectan nuestra capacidad como sociedad y como personas para construir y colaborar para el bien común. Son malestares que nos afectan a todos, a nivel político y por lo tanto económico por supuesto; pero también al nivel más personal, familiar e íntimo, como queda claro cuando pensamos en los graves problemas de seguridad en México.

Una discusión pública, popular y masiva sobre la crisis de la democracia revitaliza la democracia y promueve la participación ciudadana.²⁹ Para que la discusión sea de calidad y profunda requiere de la prensa escrita. Una prensa capaz de acoger reflexiones originales pero también exigentes; textos que no sean meros “comentarios a la noticia”, que vayan más allá de la coyuntura, la denuncia y el escándalo político; textos que no caduquen tan pronto como el pescado fresco; textos que sin ser aburridos ni especializados sean exigentes con los lectores: que no teman añadir referencias históricas, filosóficas, económicas y políticas que ayuden a entender mejor la problemática que se aborda. Textos complejos, ambiciosos, para lectores exigentes.

29. Esta es la vía que sugiere Jill Lepore en “The last time Democracy almost died,” *New Yorker*, enero 27 de 2020.

Los numerosos artículos periodísticos mencionados en este ensayo son un ejemplo de este tipo de textos, y provienen de publicaciones de amplia circulación como *The New Yorker*, *The Economist*, el *Financial Times*, el *FAZ* (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*) y también de publicaciones menos conocidas pero igualmente importantes como la revista *Esprit* y el *New York Review of Books*.³⁰ Esas publicaciones demandan lectores exigentes para poder subsistir y brindar un espacio para el tipo de reflexiones que hacen falta.

Pero como bien explica Reinhard Brandt, „Die guten Zeitungen stammen direkt aus den guten Seminaren“.³¹ („Los buenos periódicos surgen directamente de los buenos seminarios“) Y este es el segundo punto: la calidad de nuestros periódicos es reflejo de la calidad de nuestra educación universitaria. ¿Qué nos dice la calidad de la prensa escrita en los diarios de circulación nacional en México sobre la calidad de nuestra democracia? ¿Y qué nos dice esta misma calidad de la prensa escrita sobre la educación universitaria en nuestro país?

La universidad juega un papel triple en la calidad de la discusión pública y en la vida democrática: Es el lugar de formación intelectual y de educación de la curiosidad intelectual que permite a los alumnos desarrollar la configuración intelectual y espiritual que necesitan para participar en una discusión pública de calidad. Para decirlo de una manera muy simple: La educación universitaria debe permitir a los estudiantes leer con gusto, entender y ser capaces de tomar una distancia crítica de artículos en una revista como *The Economist*, con todos los requerimientos de gramática, matemática, historia y economía que esto implica.

Además, el cultivo de la filosofía, las ciencias —en sentido amplio, *universal*, que incluya ciencias naturales, ciencias exactas y ciencias sociales— y la discusión de los seminarios, debiera tener como cauce natural de flujo del pensamiento e irrigación de la discusión pública de una sociedad a la prensa escrita, como menciona Brandt. El conocimiento universitario que no es capaz de fluir fuera de la estructura universitaria es estéril, y corre el riesgo de estancarse y volverse hediondo.

Por último, y este es el tercer punto, la universidad debe promover también la inquietud de participar en política. No me refiero necesariamente a la inquietud de hacer una carrera política (¡aunque me

30. En fechas recientes *The New Yorker* lanzó una serie titulada justamente “The Future of Democracy”, con aportaciones de la historiadora, profesora de Harvard Jil Lepore, entre muchas otras (<https://www.newyorker.com/news/the-future-of-democracy?verso=true>) Consultado el 23 de noviembre de 2021. Otro ejemplo reciente es el artículo de Gerald Wagner titulado “Grenzen der Expertise,” *FAZ*, 13 de octubre de 2021. Que refiere a su vez al ensayo del Prof. Wolfgang Merkel titulado “Neue Krisen. Wissenschaft, Moralisierung und die Demokratie im 21. Jahrhundert” (Nuevas crisis. Ciencia, moralización y la democracia en el siglo XXI) publicado por la Bundeszentrale für politische Bildung (Central Federal para la Educación Política) el 25 de julio de 2021 y disponible en línea (<https://www.bpb.de/apuz/zustand-der-demokratie-2021/335433/wissenschaft-moralisierung-und-die-demokratie-im-21-jahrhundert>) Consultado el 23 de noviembre de 2021.

31. Reinhardt Brandt. *Wofür noch Universitäten?* (Hamburg: Mainer, 2011) Pág. 201.

parecería de lo más natural!) más bien a la preocupación permanente por el bien común y por el ámbito público. La formación universitaria genuina, para ser fecunda debe estar orientada al servicio. Y el servicio a la sociedad implica la participación política en alguna de sus muy diversas formas. La acidia por los asuntos públicos no debiera tener cabida en el ámbito universitario.

13. Bibliografía

«How did American “wokeness” jump from elite schools to everyday life? ». *The Economist*, 4 de septiembre de 2021

«The threat from the illiberal left». *The Economist*, 4 de septiembre de 2021.

Axelrod, David. *Believer*. Nueva York: Penguin, 2015.

Baverez, Nicolas *Violence et passions*. París : L’Observatoire, 2018.

Brandt, R. *Wozu noch Universitäten?*. Hamburgo: Meiner, 2011.

Bronner, Gérald. “L’espace logique du conspirationnisme». *Esprit*. Noviembre 2015.

Bronner, Gérald. *La démocratie de credules*. París: Presses Universitaires de France, 2013

Constant, B. *Écrits politiques*. Ed. Gauchet, M. París : Gallimard, 2010

Eakin, Hugh. «Liberal, Harsh Denmark». *New York Review of Books*, 10 de marzo del 2016

Erker, D. J. “Religion”, en Buckley E. et Dinter M. eds. *A Companion to the Neronian Age*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

Fernando Galindo «¿Es México una verdadera democracia? » Septiembre 2020. Disponible en: <https://spes.lat/2021/09/es-mexico-una-verdadera-democracia/>

Fini, Massimo. *Nero, Zweitausend Jahre Verleumdung*. Múnich: Herbig, 1994.

Fukuyama, Francis. *Trust*. Nueva York: Free Press, 1996.

Galindo, F. “¿Por qué necesitamos negocios y qué tipo de negocios necesitamos?” en Nebel M. ed. *Generar un porvenir compartido*. México: UPAEP Tirant humanidades, 2020.

Galindo, F. “Cómo leer a los clásicos sin perder la razón: a propósito de las reflexiones de Benjamin Constant” en Espino J. ed. *Recepción clásica y modernidad en el siglo XIX*. México: UNAM, 2019

Georges, Karl Ernst. *Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch*. Versión digital. Berlín: Digitale Bibliothek, 2005.

Gerald Wagner, «Grenzen der Expertise.» *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, miércoles 13 de octubre de 2021.

Griffin, Miriam. *Nero, the End of a Dynasty*. Nueva York: Routledge, 1984.

Heller, Ágnes. «Kein Weg führt nach Utopia.» *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, lunes 19 de agosto de 2019. Disponible en el original inglés titulado: “Freedom and Security” en <https://www.alpbach.org/en/heller>

Hessel, Stephan. *Indignez-vous!*. Montpellier: Indigène éditions, 2011.

Jackson Lears «Orthodoxy of the Elites.» *New York Review of Books*, enero 14 de 2021.

Jean-Werner Müller y Anne-Lorraine Bujon « Usagés de la peur » (entrevista) *Esprit*. Mayo, 2021.

Jill Lepore. «The last time democracy almost died.» *New Yorker*, 27 de enero 2020.

Kayle, Donald. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. (Nueva York, 1998)

Krastew, Iwan et Jens, Oliver. «Die Einklemmten.» [“Los estrujados”]. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, miércoles 25 de mayo de 2016. Pg. 9. Conversación del periodista alemán Michael Martens.

Le nouvel esprit public. « La réaction est-elle en marche ? » (Podcast) Disponible en : <https://www.lenouvelespritpublic.fr/podcasts/282>

Lecoer, Erwin: «Le parti des mécontents.» [“El partido de los descontentos”] *Esprit* Marzo-Abril 2016.

Lelia Abboud et. Victor Mallet « Vincent Bollré, Éric Zemmour and the rise of ‘France’s Fox News’ » *Financial Times*, octubre 4 de 2021.

Lepore, Jill. «Politics and the New Machine.» *New Yorker*, 16 de noviembre de 2015.

Lepore, Jill. «The Lie Factory.» *New Yorker*, 24 de septiembre del 2011.

Lepore, Jill. «The Party Crashers.» *New Yorker*, 22 de febrero de 2016.

Lilla, Mark. «France: Is there a Way Out?.» *New York Review of Books*, 10 de marzo del 2016

M. Geffrath. «Können Portestbewegungen etwas ändern? Teil 3». Referencia: https://www.deutschlandfunk.de/koennen-die-protestbewegungen-etwas-aendern.1184.de.html?dram:article_id=185490

- Müller J.W. *Furcht und Freiheit*. Berlín: Suhrkamp, 2019. (edición digital)
- Padis, Marc-Olivier «Débats et deraisons.» *Esprit*, noviembre 2015.
- Pape, Wilhelm. *Griechisch-Deutsch*. Versión digital. Berlín: Digitale Bibliothek, 2005.
- Payne, Stephen. *Voice and Vision*. Massachusetts, 2009.
- Platón. *Apología*. Tomo II de las Obras Completas. Versión bilingüe griego-alemán. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Platón. *Gorgias*. Tomo II de las Obras Completas. Versión bilingüe griego-alemán. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Roberto Fraga. «Le dimensions de la confiance.» *Esprit*, octubre 2020.
- Sarrazin, Thilo «Betrachtungen zur Populismus-Debatte.» [“Consideraciones respecto al debate sobre el populismo”] *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, miércoles 25 de mayo del 2016. Pg.20.
- Solomon, Robert et Flores, Fernando. *Building Trust*. Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- Soufron, Jean-Baptiste. «Le virus du conspirationnisme.» *Esprit*, noviembre 2015.
- Stern, Fritz. *The Politics of Cultural Despair*. California: Anchor, 1961.
- Runciman, David. *The Confidence Trap*. Princeton : Princeton University Press, 2011.
- Tourraine, Allan *Comment sortir du libéralisme ?*. París: Fayard, 1998.
- Sullivan, Andrew «Democracy Ends.» *New York*, 2 de mayo de 2016.
- Tácito. *Anales Tomo II*. Madrid: Gredos, 2001.
- Tomasky, Michael. « [Trump], Can he be Stopped?. » *New York Review of Books*, 21 de abril de 2016.
- Wiederman, T.E.J. “Tiberius to Nero”, en Bowman A et.al. eds. *The Cambridge Ancient History X, The Augustan Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Wolfgang Merkel. „Neue Krisen. Wissenschaft, Moralisierung und die Demokratie im 21. Jahrhundert“. Disponible en: <https://www.bpb.de/apuz/zustand-der-demokratie-2021/335433/wissenschaft-moralisierung-und-die-demokratie-im-21-jahrhundert>



*Pérez Adán, José,
Sociología moral.
Madrid: Ideas y Libros
ediciones, 2021, 138 pp.*

Javier Ros Codoñer
Universidad Católica de Valencia
“San Vicente Mártir”
javier.ros@ucv.es

Quizás nos encontremos con la obra más personal de José Pérez Adán, actual rector de la ULIA, quien en este texto recoge de forma sugerente las que sean tal vez algunas de las conclusiones más importantes tras décadas de investigación y reflexión social.

Lo sugerente del texto lo encontramos en diversos aspectos que lo conforman. Lo más llamativo quizás sea su pequeño formato de 16x16 con una colorida portada que reproduce la pintura de Jean-León Gerôme *Pollice Verso*, esa que consagró el pulgar hacia abajo como signo de condena en los antiguos juegos gladiatorios. Sin embargo el autor mantiene un peculiar estilo que permite mantener la intensidad de la lectura y de la capacidad de involucrar al lector en la crítica social. Son sugerentes las diversas pinceladas de ejemplos y anécdotas de la vida personal de quien fuera durante décadas profesor de la Universidad de Valencia, e igualmente son sugerentes las tiras cómicas que al final de cada capítulo ponen el acento en alguna de las principales ideas que se han desplegado acompañadas por unas líneas que las glosan y permiten al lector cierta descentración creativa respecto de las ideas concatenadas anteriormente.

Ya en la introducción se plantean las cuestiones que van a vertebrar todo el texto y ello a través de la concreción del tema y de las premisas que transversalmente empapan las páginas de este ejercicio de síntesis sociológica, pues nos encontramos ante tan solo 138 páginas.

De esta forma en la página 14 se define la Sociología moral como “el área de la sociología que distingue lo mejor de lo peor desde el punto de vista de la acción social, del protagonismo de los sujetos colectivos, y de los modos y formas del actuar humano en marcos sociales”, de esta forma esta rama de la sociología “explora los orígenes de la moralidad en las sociedades humanas, la experiencia de las prácticas morales en su seno, y cómo las sociedades pueden organizarse para elaborar y proponer un conjunto de óptimos morales que aseguren la armonía y la salud social” (p. 15). Como se puede observar, el autor no se pliega a los estándares actuales del relativismo moral hijo de la defenestración científica de la verdad y del igualitarismo.

Tres son las premisas del texto en las que se desafían los cánones establecidos por la supuesta sociología oficial. La primera es abordar el tema social “como si Dios existiese” pues se trata ésta de una experiencia sincrónica y diacrónicamente demostrable en las diversas sociedades humanas. La segunda premisa apuesta por marcar la diferencia con la filosofía, que a lo largo de los siglos ha acaparado el discurso científico en torno al hecho moral. La tercera y última premisa es escapar al secuestro que la sociología ha sufrido a manos de la modernidad y su secuelas. Con estos puntos de partida, se constata ya en las primeras páginas la clara contraculturalidad de las tesis del autor.

El libro posee una estructura clara que, partiendo de la fundamentación de la nueva disciplina y sus conexiones con la acción social, las estructuras sociales y la virtud, es capaz de concretarse en la crítica al concepto unidireccional de progreso acuñado en la modernidad para, finalmente, enlazar la Sociología Moral con su posibilidad aplicativa e imbricación con otras áreas del saber. El texto posee una honda reflexión sobre cuestiones sociales de máximo interés en estos tiempos que corren pero quien pretenda encontrar un texto sociológico “al uso” con amplios estudios de campo y datos estadísticos, ciertamente no lo va a hallar. La lectura rápida, como en cualquier libro de sociología, queda desechada como modo de aproximación a esta publicación pero tampoco nos encontramos con un vocabulario ni una sintaxis excesivamente complejas. Las ideas y argumentos se van deslizando poco a poco para construirse una estructura narrativa ordenada y sugerente que va desvelando el entramado conceptual.

Claramente se patentiza la genealogía del pensamiento de Pérez Adán dado que, si bien las referencias a diversos autores salpican gran parte de las páginas, destaca la decisiva influencia de Amitai Etzioni y su propuesta comunitarista, a la nuestro autor ha dedicado tantas líneas en su profusa bibliografía. Remontándose a los clásicos como Durkheim, Weber o Tönnies, desfilan por las líneas de esta obra autores como Chaunu, Boudon, MacIntyre, Jenkins y el papa Benedicto XVI, lo que crea un imaginario ideológico de amplio espectro que sustenta desde muy diversas aportaciones académicas las tesis del autor.

Como ya se ha apuntado, hay algunas notas a destacar en el texto que lo hacen especial en el panorama de la sociología contemporánea. La primera es la sorpresa al encontrarnos el abordaje de la virtud como elemento de lo social, y no tanto por ello cuanto por la magistral conjunción que hace de la misma con los valores, evitando el prevalente relativismo. Otra nota interesante es la fundamentación de la sociología como origen de conocimiento, capaz de estar a la altura científica a la que ha estado tradicionalmente la filosofía, elemento éste por el que Pérez Adán ha trabajado no únicamente en lo reflexivo sino también en lo práctico. El tercer elemento a destacar es el análisis que se lleva a cabo de la fragmentación social y la extrañeza como elementos decisivos en el desarrollo moral de las sociedades.

En definitiva, nos hallamos ante un libro que cualquiera que pretenda escapar de los paradigmas políticamente correctos y elaborar una crítica saludable a la actual sociedad debe leer. Es imprescindible abrir caminos desde la sociología que permitan penetrar en una sociedad que, cada vez más alejada de Dios, se aleja del ser humano; en una sociedad donde lo humano es necesario plantearse pues no es ya un dato primigenio; en una sociedad donde la razón instrumental y el poder han subyugado a las relaciones sociales intermedias. El profesor Pérez Adán ha sido uno de esos sociólogos que han abierto tales caminos y éste es el libro que, de alguna forma, sella su trayectoria de servicio intelectual, y también tantas veces “a pie de obra”, a la sociedad.



*Kazmierczak,
Marcin y Signes,
María Teresa (Eds.).
Lengua, literatura y
práctica educativa.
Reflexiones actuales
sobre la palabra en
la educación. Vigo:
Editorial Academia del
Hispanismo, 2016,
330 pp.*

Claudio Calabrese
*Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes
ccalabrese@up.edu.mx*

Este libro parte de la premisa que el hombre, en cuanto animal racional, es diegético o narrativo; esto significa que, desde su más temprana edad, entra en relación con la realidad a través del relato, que no únicamente produce deleite (esto es inherente a todo buen relato) sino que otorga claves para comprender aquella realidad. Esta afirmación es valiosa en sí misma y también confrontada con otra que dice que la imagen ha alcanzado una posición determinante en nuestra cultura contemporánea en detrimento de la palabra (escrita y hablada); sin embargo, el relato sigue presente en el mundo del cine, de las series y de los dibujos animados; es decir, goza de buena salud. Sin embargo, los beneficios cognitivos no son los mismos, pues la imagen es un todo en sí mismo (únicamente pide ser percibida y asimilada), en tanto que la palabra leída o escuchada es una invitación a participar de un proceso del que emergerá, en cada uno, la propia imagen desde la palabra.

La publicación está ordenada a partir de tres núcleos fundamentales: a) el lugar del relato literario y cinematográfico en la formación y educación de la persona, desde la infancia hasta la edad adulta, con sus cuestionamientos existenciales y dilemas éticos; b) la necesaria reflexión, en este contexto, sobre la didáctica de la lengua, sin duda la clave práctica en el desarrollo de un proceso que tienen sus ojos puestos en el educando; c) la perspectiva de la psicología de la educación, desde la que se atienden, desde una perspectiva teórico-práctica, los desafíos de los procesos de escolarización.

El eje a) se desarrolla entre las páginas 16 a 208 y consigna los siguientes capítulos:

1) “Literatura infantil y antropología filosófica”, a cargo de María Jesús Ayuso (pp. 17-28), cuyo punto de partida se encuentra en que filosofía y literatura han caminado y caminan juntas. Ello significa que filósofos han recurrido a la filosofía (Camus, Marcel, Unamuno) y que novelistas y poetas han expresado en sus obras poderosas intuiciones filosóficas (Goethe, Rilke, Dostoievsky); considero que lo más importante de este capítulo que se ocupa de la literatura infantil es establecer que esta (y, en definitiva, toda buena literatura) no debe tener un uso moralizante o didáctico, en la acepción más pobre del término, sino acercar al niño, por ejemplo, a los cuentos de hadas y dejar que su inteligencia y su corazón se familiaricen con el relato, pues de allí emergerá simbólicamente toda la antropología tradicional.

2) “De la poesía como utopía. El lenguaje de lo indecible”, a cargo de Enrique Banús (pp. 19-45). El autor trabaja los límites o las dificultades del lenguaje para expresar determinadas experiencias que exceden nuestra capacidad de expresión; así la poesía amorosa, que está ligada a la religiosa, pone de manifiesto aquella imposibilidad, como lo muestra el seguimiento de las *Canzoni* de Petrarca (la Canción LXXII), un poema de Novalis dedicado a la Virgen María (“Ich sehe Dich...”), otro poema de Paul Claudel también dedicado a María (“La Vierge a Midi”) y, por último, la cima de la expresión literaria que quiere sobrepasar sus límites: San Juan de la Cruz. Banús, de la mano de Benedicto XVI, luego de estudiar los autores antes mencionados, concluye con una meditación sobre la conmoción que esta literatura produce en el lector.

3) En “Reflexión en torno a los aspectos religiosos de los cuentos de hadas” (pp. 47-58), L. M. Bártoli hace una cuidadosa reflexión sobre el carácter religioso de la persona humana, cuyo punto de partida es la racionalidad que se concreta en preguntas; a partir de allí estudia el carácter religioso del cuento de hadas, en cuya intimidad se pone de manifiesto la religiosidad. En este capítulo hallamos análisis de “La vela de sebo” de Andersen, “El pescador y su mujer” de los hermanos Grimm, “Bella Durmiente”, también de los hermanos Grimm; “La Cenicienta”, de los mismos recopiladores.

4) El capítulo de Miguel Ángel Belmonte (“Libertad y vida intelectual en *Vida y Destino* de Vassili Grossman”, pp. 59-74) está, entonces dedicado a una de las grandes novelas que inspiró la traumática experiencia de la II Guerra Mundial; en ella, el autor ucraniano, especialmente a partir del personaje Víctor Shtrum, reflexiona sobre el sentido de la educación superior y, más ampliamente, sobre la vocación académica (p. 72). El mundo totalitario que se despliega tanto en la vida del novelista cuanto del personaje principal de la novela (Víctor Shtrum) nos permiten contemplar la subsistencia de una persona sometida a una presión insoportable. Belmonte concluye, muy significativamente y como invitación a la lectura de la novela, con estas palabras: “Estoy convencido de que los pasajes aquí seleccionados sirven para entender mejor muchos de los fenómenos que sufrimos hoy día en el mundo académico” (p. 73)

5) Cintia Carreira Zafra, “La *hybris* en la *Iliada*: un modelo educativo positivo” (pp. 75-86), plantea, a partir de Aristóteles, el tema de la virtud como predisposición que genera el hábito y, en el mismo sentido, trabaja también los conceptos de *areté* y de *mímesis*, en tanto que cruciales en la educación griega; para ejemplificar estos conceptos, la autora presenta tres ejemplos de *Hybris* en *La Iliada*: el episodio de la ira de Aquiles con Agamenón, las palabras del propio Aquiles a la embajada con regalos que le envía el rey Agamenón para que regrese al combate y, por último, el caso de Patroclo que, simulando ser el propio Aquiles, regresa al combate y muere a manos de Héctor. La autora concluye que el aprendizaje de la virtud también puede surgir de la contemplación de los vicios. Se trata de una reflexión fecunda de alguien que no está necesariamente familiarizada con el Mundo Clásico, pero que accede al texto de un modo genuino.

6) Coral Cenizo Ruiz-Bravo (“La figura del padre en los *Best Sellers* juveniles anglosajones”, pp. 87-98) efectúa un análisis de gran interés sobre este segmento literario, cuya calidad estética varía significativamente. Luego de presentar el surgimiento y consolidación del concepto de *Best Sellers* como categoría literaria, quien escribe el artículo se aplica a considerar el tratamiento de la “figura del padre”. Lo primero que se advierte es que el personaje del padre es menos frecuente que el de la madre y también su peso en la trama es menor; *Harry Potter and the Philosopher’s Stone* es un ejemplo clarísimo de aquella afirmación. En efecto, las madres que aparecen en los *Best Sellers* están rodeadas de un halo positivo y están siempre cerca del protagonista y, en caso de que sean malvadas,

tienen mayor inclinación a la redención que sus contrapartes masculinas. La figura del padre alcanza su papel más significativo cuando este papel lo asume alguien próximo al personaje (el caso de Dumbledore en *Harry Potter and the Philosopher's Stone*). La conclusión es que la figura del padre ejerce un papel bastante secundario dentro de la estructura de los *Best Sellers* anglosajones y se encuentran casi siempre estereotipado en su ausencia.

7) Francisco Crosas (“¿Está vivo Don Quijote?”) presenta la dimensión ética de la novela de Cervantes. Para el autor, y concordamos plenamente con él, el *Quijote*, interesa esencialmente por lo que tiene de clásico, esto es, aquel tipo de libro que cada generación lee como propio. El ideal ético consiste en llevar una vida equilibrada, discreta, cultivada, es decir, virtuosa. Como dice el autor (p. 104), con el *Quijote* se aprende a vivir (y a morir).

8) José María Forment Costa (“La paternidad de Mr. Bennet en *Orgullo y Prejuicio*”, pp. 105-121) muestra, con elegancia, el origen, desarrollo y consecuencia de la crisis de paternidad del personaje mencionado en el título. Para ello, el autor desarrolla los siguientes puntos: los errores de Mr. Bennet como esposo (en la elección de la esposa y en el trato posterior con ella). Tales errores lo conducen al fracaso en el ejercicio de la paternidad: el desprecio por sus hijas, pues cree que, a excepción de Jane y Elizabeth, son tan bobas como su madre. Esta actitud despectiva lleva al personaje a no participar de la vida familiar. Este proceso, y la posterior conversión de Mr. Bennet, se ponderan en la siguiente conclusión: el padre debe ser, antes que todo, un hombre virtuoso con su esposa e hijos para cumplir adecuadamente su tarea de guía.

9) Esta primera parte está también constituida por los siguientes capítulos: Marcin Kazmierczak, “Borges y Sábato. Dos modelos opuestos de la relación entre la ficción y la realidad” (pp. 123-133); Ramón Moncunill Berner, “¿Descubrir al hombre en los libros? Una aproximación al conocimiento del hombre a través de la literatura” (pp. 135-156); Eduardo Segura, “Tolkien y el arte de la palabra: metáfora, verdad, logos” (pp. 157-184); Ma. Teresa Signes Signes, “El *Monodialogo* como recurso literario en las novelas unamunianas y en la mimesis de la persona. *San Manuel Bueno, Mártir*” (pp. 185-196); Maria Turu Tarré, “Una lectura de *Macbeth* a partir de la ‘Triple Mimesis’ de Paul Ricoeur” (pp. 197-208).

El eje b), el que desarrolla las llamadas *Conclusiones didácticas* (pp. 211-283) se despliega a través de los siguientes capítulos: Ángel Cervera Rodríguez, “Contribución de la gramática a la competencia lectora en el proceso cognitivo-comunicativo”; Lola Esteva de Llobet, “Leer a los clásicos en las aulas de ESO y Bachillerato. *Los Diálogos* de Luis Vives”; Josep Maria Giralt, “Antoni Bori i Fontesta”; Xavier Ollonarte, “L’Art d’imaginar a través de la literatura infantil”.

En el eje c), *Aportaciones desde la psicología* (pp. 287-330) hallamos los siguientes capítulos: Amparo Acereda, “Lenguaje y nivel de lectura: su desarrollo y actualización en las altas capacidades intelectuales”; Anna López Puig, “Comprensión lectora y fracaso escolar: procesos cognitivos que intervienen en el aprendizaje de la lectoescritura”; Rosario Mazzeo, “Conoscenza e lettura: Gemelle dell’educare istruendo”.

El libro del que han sido editores los profesores Kazmierczak y Signes es de gran relevancia por dos motivos; en principio, porque presenta con nuevos argumentos el complejo estatuto epistemológico de la literatura, de su práctica educativa y de los elementos que, en ella, conducen a una psicología de la educación. Este carácter interdisciplinario tiene la virtud de mostrar: a) la necesidad de considerar el valor estético de la obra literaria: este es el punto más importante del libro, porque, en este caso, es la Belleza (junto a la Verdad y el Bien) la que educa a través de todas las épocas; hay, en definitiva, una pedagogía de lo bello y de lo sagrado que actúa permanentemente; b) una segunda necesidad: que los profesores de todos los niveles educativos obtengan orientación teórica, frecuentación y goce de la lectura y disposición para interrelacionarse con padres y abuelos, quienes también pueden ser intermediarios privilegiados con los niños. Se trata, entonces, de un libro principalmente para educadores desde kínder en adelante, sobre el que cada institución puede organizar actividades formativas que cuenten con la participación de padres, que hagan propia la tarea de crear puentes de bellas palabras con sus hijos.



*Carrera Zafra, Cintia;
Kazmierczak, Marcin y
Signes, María Teresa
(Eds.) Inteligencia
y tecnología. Retos y
propuestas educativas.
Pamplona: EUNSA,
2019, 272 pp.*

Gustavo Esparza
*Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana,
Campus Aguascalientes
gaesparza@up.edu.mx*

Si hubiese que situar una pregunta general a la obra *Inteligencia y Tecnología. Retos y propuestas educativas* editada por Carrera Zafra, Cintia; Kazmerczak, Marcin; Signes, María Teresa, así como del grupo de investigadores que en ella participan, sería: ¿Cuáles son los recursos humanistas que, más allá de las tensiones y modelos pedagógicos en boga, constituyen el fundamento técnico del quehacer formativo? De acuerdo con la presente obra serían dos: Los *Planteamientos éticos y axiológicos* (primera parte, pp. 15-94) y el *Potencial pedagógico de la narración literaria* (segunda parte, pp. 95-154); a estos, los editores los han puesto a dialogar con la actualidad social en dos secciones finales: *Propuestas desde a narrativa en el ámbito escolar* (tercera parte, pp. 155-214) y *Cuestionamientos pedagógicos desde otros ámbitos* (cuarta parte, pp. 215-272). En conjunto este sería el esquema de organización del libro.

La tensión central del libro es la dilucidación de la *Inteligencia y Tecnología* al interior de la educación (escolar y social principalmente). Ahora bien, una vez el lector comienza el libro, inmediatamente encontrará una dificultad primera: ¿Qué entienden los autores por aquellos términos? Desde el inicio se aprecia el valor de la literatura y la narrativa como puente de unidad entre ambos polos, lo que hace pensar que el primer concepto remite al verbo latino “inteligere” que se compone de “intus” (entre) y “legere” (leer o elegir) lo que significa “comprender” o “elegir entre”; el segundo término retorna al griego τέχνη cuya sentido remite a la producción intelectual de la esfera natural, es decir, mediante la técnica el griego podía materializar aquello que intuía como recurso ideal para la comunidad. Así, el libro ofrece instrumentos formativos en los ámbitos escolar y social.

En lo que respecta a los resultados, en la primera y segunda parte, como clamor común, los autores se oponen al concepto actual de “digitalización” y “tecnología”, pues ambas se han vinculado con la novedad y la hipervelocidad, pero desistiendo de la pausada forja que requiere el alma humana para madurar. En lo individual, Stefano Abate, en *Educación y magnanimidad: retos frente a la sociedad tecnológica* (pp. 15-31), sitúa que la necesidad de lo novedoso ha llevado al desencanto; ante la necesidad del asombro se ha perdido la posibilidad de la magnanimidad. Esta virtud se opone a la inmediatez y exige del docente y el alumno “dar un orden al propio amor al bien según la disposición del corazón” (p. 30). Abate, fungiendo a la vez como autor y guía, nos orienta por los exigentes caminos de la *Suma Teológica* de Santo Tomás y la *Divina Comedia* de Dante Alighieri para completar dicha tarea. En conjunto se ofrece tanto una clave de lectura como una recomendación para alcanzar la magnanimidad en el proceso educativo.

El capítulo de Alberto Filipe Araújo y José Augusto Ribeiro titulado *Technologie intelligente et déshumanisation: l'obsolescence de l'éducation* cuestionan los tan exaltados beneficios de la digitalización (*numersitation*), pues consideran que el asombro por la novedad, en lugar de colocarse en el valor de la transformación humana, se concentrado en la rapidez y, por ende, en la inmediatez

tecnológica. Desplazada así la capacidad para situar hábitos que humanicen, los modelos educativos actuales han incorporado recursos materiales que, aunque garantizan la innovación, se pierden en lo efímero: “Nous sommes éblouis par notre technologie et ne voulons pas voir que nous éloignons de nous-mêmes et des autres” (p. 51). Para los autores, el retorno de este camino deshumanizante, contrario a lo que se podría pensar, no está fuera de la tecnología sino de la concepción actual impresa en esta actividad enajenante; ambos coinciden que la labor ha de ser emprendida por la escuela, en cuanto centro por antonomasia de la formación intelectual, pero también por parte de la sociedad en general, pues es en ella donde se gesta la atracción acrítica de los recursos digitales. La conclusión del capítulo es contundente, escuela y sociedad deben retornar a la conversación, la lectura y la meditación como camino para humanizar la educación.

En el tercer capítulo a cargo de Cintía Carreria Zafra, y titulado *Diálogos aristotélico-tomistas. Sobre las representaciones homéricas de piedad y caridad en la Iliada* (pp. 61-82), se deshilvanan los valores homéricos de “piedad” y “caridad”. Lo interesante del capítulo, máxime de las propias definiciones alcanzadas, es el método de lectura que se ofrece. La lectura de las grandes obras literarias nunca es lineal, sino que implican una guía docente; Carreria, aceptando la conducción homérica, reconoce una clave central en la obra de Homero para, acto seguido, deducir ambos conceptos: “Homero quiere ser piadoso de la misma manera que él hace que sus personajes lo sean” (p. 65). Con este recurso, se desglosan las acciones de los personajes y el modo en que las virtudes aproximan o repelen la sana convivencia social. Pero lo que hay que resaltar, al lado del análisis hermenéutico, es la lección pedagógica de lectura que ella desarrolla. Al desentrañar a los valores como eje descriptivo de los personajes, el capítulo apunta a la necesidad de utilizar herramientas formativas centradas precisamente en modelos *ideales*; desafortunadamente la redundancia de esto último no sólo es intencional, sino necesaria, pues, de acuerdo a la conclusión del capítulo “el análisis de la literatura homérica [enfatisa] la vigencia de sus temas, su perenne papel en la actual –y muy necesaria– reflexión [de las] distintas virtudes” (p. 81).

Rafael Ponga cierra la primera parte con su mágica *Reflexión sobre el impacto de las palabras* (pp. 83-91). De acuerdo con él, existen textos literarios cuyo testimonio coloca la creación del mundo como el resultado de la pronunciación de las palabras: “En el libro del *Génesis* la Creación se presenta como la obra de un Dios que habla y que ejerce su poder creativo precisamente mediante actos lingüísticos, es decir, mediante la palabra” (p. 84). A partir de esta tesis, el autor deshilvana las potencialidades del decir y coloca a la educación como, además de un acto de formación de la persona humana en sentido integral, la exigencia de impulsar la capacidad del alumno para el buen decir. La guía del docente debe fomentar sabiduría en el alumno, y para ello hay que enseñar el uso correcto del idioma: “La enseñanza correcta del lenguaje y de sus consecuencias es responsabilidad de todos los que formamos parte del sistema educativo” (p. 90).

La segunda parte la inicia Miguel Ángel Belmonte con *Los libros y su función educativa en tres novelas de Dickens. Oliver Twist, Hard Times y Our Mutual Friend*, pp. 95-107. El capítulo concibe a la “Literatura como forma de vida” (p. 97) y, para mostrarlo, recoge el testimonio de Charles Dickens analizando la doble función del personaje como agente activo de la obra y promotor de un mensaje para el lector. Belmonte funge como docente al guiarnos a través de las tres obras resaltando tanto los pasajes cruciales como el sentido de sus contenidos. Finalmente, el capítulo concluye recordando a todos, pero especialmente a los docentes que “nuestros libros y nuestra relación con ellos no es nada más –ni nada menos– que un reflejo de lo que somos en lo más profundo de nuestro ser” (p. 107).

La propuesta de lecturas continua con el trabajo de Marcin Kazmierczak en *Diferentes modelos de relaciones afectivas en la literatura de ficción y su potencial educativo. El modelo hedonista* (pp. 110-133). Aquí, el autor, nos recuerda el valor mimético (μίμησις) y catártico (κάθαρσις) de la lectura de ficción y la realidad al insistir en esta herramienta como recurso formativo; a través del leer se puede guiar al alumno, pero es responsabilidad del docente colocar los objetivos fundamentales hacia los cuales lo ha de guiar. Para Kazmierczak la educación afectiva o afectivo sexual se encuentra dentro de los objetivos cruciales en nuestros días y, para alcanzar una educación afectiva apropiada para el ser humano, se puede recurrir a la lectura para reflexionar sobre los valores centrales de una verdadera relación, ya sea de amistad o de amor de pareja; él mismo, para tales efectos, ubica tres modelos pedagógicos de lectura: el hedonista, el romántico y, finalmente, el oblativo. De alto valor resulta tanto la metodología propuesta por el autor como las recomendaciones bibliográficas que pueden ser tomadas en cuenta por los docentes.

En una línea diversa se desarrolla el trabajo *Role of German Influence of Lidia Koidula's. Estonian Literal Heritage* (pp. 136-151) de Irina Kuzmina. De acuerdo con la autora, Lidia Koidula es a la literatura estonia lo que Jane Austen fue a la literatura inglesa, con la particularidad de que la obra de la escritora báltica hunde sus raíces en la tradición teutónica, lo que imprime un acento cosmopolita a la literatura nacionalista por ella desarrollada. De acuerdo con Kuzmina, la escritura se convierte en una amalgama de experiencias, de momentos descriptivos, así como un recurso para el descubrimiento y la promoción de una identidad cultural; en ese sentido, la poesía como la narrativa teatral de Koidula fueron impulsaron una visión nacionalista marcada por un feminismo que, en lugar de abogar por un grupo particular, reconocía la labor de un pueblo en interacción con un continente siempre en evolución, pero a la vez, con raíces culturales marcadas. En esta cruzada, el lenguaje se asume como un verdadero instrumento de culturización para una nación que por igual abreva de la visión teutónica como del misticismo finlandés, para crear una voz a la vez femenina desde la cual se puede lograr una visión clara del pueblo estonio.

La tercera sección propone algunas herramientas didácticas para favorecer el desarrollo del lenguaje. Franciele Corti en *El papel de la palabra en la construcción de la relación pedagógica* (pp. 156-169), resume su tesis doctoral y resalta el valor de la palabra como recurso de mediación pedagógica; para favorecer el vínculo entre el docente (y los objetivos que este pueda fijar) y el alumno, ella propone el papel formativo del uso correcto de las palabras y el discurso como instrumento de vinculación entre ambos agentes. Ella concluye que lo fundamental no estriba en la implementación de léxico sino en “la manera en que se articulan en un discurso, que tienen su intención evidenciada por un tono, una emisión y un ritmo propios” (p. 166).

En *Evolutionarily Determined Models of Behaviour and their Cultivation through Upbringin* (pp. 172-185), Mária Potočárová analiza el desarrollo de la personalidad de los niños y la educación condicionada. De acuerdo con la autora “Models of behavioural patterns appear in various negative and positive forms among adolescents” (p. 172), lo que, si bien favorece la comprensión de los procesos educativos, en las más de las veces desemboca en una formación desigual. En contraparte, ella propone profundizar en el estudio de los modelos de desarrollo con el fin de comprender las consecuencias de cada uno de los recursos considerados para el fomento de nuevas conductas a lo largo de la crianza. La propuesta central de la autora se coloca en la necesidad de considerar antes a la persona que al método de pedagógico para con ello garantizar una armonía en el desarrollo de las capacidades intelectivas y afectivas de los adolescentes.

Finalmente, Maria Teresa Signes en *Factores resilientes y narrativa en el aula: diálogo intrapersonal e interpersonal* (pp. 188-211) considera que a pesar de la novedad del concepto de “resiliencia”, esta ha cobrado una mayor relevancia dentro del ámbito escolar, lo que ha desembocado en la necesidad de diseñar programas escolares que integren el marco conceptual relacionado con este concepto, al tiempo que se fomente en los docentes las habilidades necesarias para impartir programas que fomenten esta habilidad en los alumnos.

La cuarta sección ofrece diversos métodos pedagógicos para garantizar el desarrollo de la inteligencia recurriendo a diversas técnicas de fomento lingüístico y lector en distintas instituciones sociales. Joan D.A Juanola propone un *Abordaje natural vs técnico en la educación afectivo sexual* (pp. 216-231) considera que, dado el aumento en los embarazos e infecciones de transmisión sexual, se ha fomentado campañas de sensibilización para “como mínimo, frenar su aumento. Uno de los recursos para hacer frente a estas situaciones son los programas de educación afectivo-sexual” (p. 216). La propuesta del autor es que, en lugar de considerar únicamente una dimensión técnica (explicaciones relacionadas con la higiene y recursos materiales para evitar los embarazos) se debe incluir una formación afectiva que les permita a los adolescentes su naturaleza racional y capacidad volitiva para con ello dominar sus pasiones.

En el capítulo titulado *La narrativa como elemento de Storytelling y su papel en el desarrollo de competencias en la formación directiva empresarial. El caso de Liderazgo sin Cargo de Robin Sharma* (pp. 234-254) a cargo de Carmen Ruiz-Viñals y Joaquín Solana Oliver se propone el uso de la narrativa para el fomento de competencias directivas al interior de la empresa y las prácticas económicas. Las novelas de situación proponen un rico material para la discusión de las situaciones prácticas en lo que se refiere a la planeación de la toma de decisiones. De acuerdo con los autores, no basta una formación técnica pues en la vida ordinaria “las decisiones no son siempre informadas y siempre hay un margen para la emoción y la intuición” (p. 251).

Jaime Vilarroing Martín, Juan Manuel Monfort Prades y Francisco Pardo Fabregat en *Inteligencia ejecutiva, pseudociencia y alfabetización científica* (pp. 256-272) proponen el equilibrio educativo al incluir teoría y práctica, para lo cual es necesaria la “alfabetización científica y el pensamiento crítico” (p. 256). La tesis central de los autores es que ante el surgimiento desmedido de posturas teóricas que se ofrecen como una solución ante los problemas actuales, es necesario que se elabore una revisión crítica de los conocimientos que se ofrecen por parte de los distintos modelos científicos, pues la confianza desmedida y el nulo cuestionamiento a los principios pueden desembocar en la aceptación de una pseudociencia.

En general el libro ofrece una amplia variedad de recursos *Técnicos* para la formación de la *Inteligencia*. Se ubica como actividad central el papel del lenguaje y la narración como factores formativos clave en la vinculación de ambos contextos. Son especialmente considerados los retos que enfrentan la escuela y la sociedad y para ello se ofrecen diversas herramientas que pueden ser consideradas tanto por padres de familia como por docentes para cumplir con su labor educativa.



Normas para colaboraciones

- Sólo se publicarán trabajos originales e inéditos de los siguientes géneros: artículo académico, ensayo y reseñas críticas. Podrán publicarse, también, traducciones, siempre que sean inéditas.
 - El idioma oficial de la revista es el español. También se publicarán artículos en inglés.
 - Las colaboraciones deben escribirse en letra Times New Roman, a 12 puntos y doble espacio.
 - Se publicarán trabajos de estudiantes de posgrado, investigadores en activo o eméritos. Salvo casos extraordinarios, los autores deberán estar adscritos a alguna institución académica.
 - Los trabajos deberán enviarse a través de la página de la revista, en archivo compatible con Word.
 - Los artículos y ensayos deberán tener una extensión entre 3 mil y 14 mil palabras. Las reseñas críticas, entre 900 y 2,500.
 - Los textos deberán cumplir con las normas del Manual de estilo Chicago- Deusto. Se deberán enlistar las fuentes al final del texto.
 - Todos los artículos serán sometidos a arbitraje ciego, cuya resolución será dada a conocer a través de los medios electrónicos con los que cuenta la revista. Los ensayos y reseñas críticas serán seleccionados por los editores de la revista.
 - Todos los artículos deberán venir acompañados de un resumen en español e inglés no mayor a 300 palabras, así como de 4 a 7 palabras clave.
- 