



CONOCIMIENTO y ACCIÓN

REVISTA DE HUMANIDADES

Carta editorial

■ **HOMENAJE A DON RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ**

■ **Presentación**

Rafael Hurtado

■ **Sociedad civil y bien común**

Lourdes Mercado Ramírez

■ **Commonalty, Communities, and the Crisis of the Modern State**

Alejandra Vanney

■ **¿Es la Empresa una institución?**

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega

■ **Libro: Alvira, Rafael. El Lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia. Pamplona: EUNSA, 1998**

Homenaje a Don Rafael Alvira Domínguez.

HUMANIDADES EN DIÁLOGO

ARTÍCULOS

■ **Las labores de la Iglesia Católica durante las epidemias de cólera en las parroquias del partido de Aguascalientes, 1833 y 1849-1850.**

Lourdes Adriana Paredes Quiroz

■ **El Utilitarismo Negativo de Karl Popper en la herencia del Transhumanismo**

Adrián Fernández Romano

RESEÑAS

■ **Torralba, José María. *Una educación liberal: elogio de los grandes libros*. Madrid.**

Ediciones Encuentro. 2022. 172 pp.

Vicente de Haro Romo

■ **Montoya Camacho, Jorge Martín y Giménez Amaya, José Manuel. *Encubrimiento y verdad. Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad*. Pamplona: Eunsa –Astrolabio-, 2021**

Ruth Gutiérrez Delgado

■ **Pollmann, Karla (Ed.-in-Chief) and Otten, Willemien (ed.). *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 1926 pp.**

Claudio César Calabrese



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

Instituto de Humanidades,
Universidad Panamericana.

Director del Instituto de Humanidades:
Dr. Alberto Ross Hernández

**Director del Área de Humanidades,
Aguascalientes:**
Dr. Nicolás Esparza Lara

Director general (editor responsable):
Dr. Claudio Calabrese.

Director ejecutivo (editor):
Dr. Pablo Galindo Cruz

Diseño editorial:
Mtra. Leslie Varas de Valdes Loera

Consejo Directivo

Caudio Calabrese

Pablo Galindo Cruz

Ethel Beatriz Junco

Nicolás Esparza Lara

Gustavo Esparza Urzúa

Federico Nassim Bravo Jordán

Teresa Enríquez Gómez

Rafael Hurtado Domínguez

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 Zugravu
Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”.
Iasi, Rumania.

DERECHOS DE AUTOR Y DERECHOS

CONEXOS, año 2, No. 4, enero 2023. Conocimiento y acción es una publicación semestral editada por Bona Terra, A.C., Av. José María 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.

Conocimiento y Acción se encuentra en los siguientes índices:



Dialnet



Scilit

Carta editorial

Con esta cuarta publicación, cumplimos dos años de contar con la generosa consideración de autores y lectores que han hecho posible Conocimiento y Acción. Desde un inicio, nuestra revista se planteó incorporar las voces de académicos jóvenes a la vez que continuaba con la difusión de las investigaciones y el pensamiento de autores consolidados que han marcado camino en el pensamiento cristiano.

En el marco de este segundo aniversario, tenemos el agrado de presentar un homenaje al maestro, Dr. Rafael Alvira Domínguez, profesor investigador emérito de la Universidad de Navarra, Pamplona, y querido amigo y maestro de nuestro Instituto de Humanidades. El homenaje, que será dividido en los dos números correspondientes a nuestro tercer año, 2023, fue coordinado y editado por uno de sus alumnos y amigos, Rafael Hurtado Domínguez, miembro de nuestro Consejo Directivo, quien estudió con el Dr. Alvira en Pamplona y ha publicado numerosos textos especializados en estudios sobre la familia.

¿Qué significa este homenaje a un maestro? Se trata en principio de un agradecimiento por parte de quienes hemos recibido una enseñanza, sea en el espacio viviente de un aula o de una plática, sea en el modo menos directo, aunque no menos efectivo como diálogo, de un libro o de un artículo. Cuando un maestro toma la palabra toda una tradición varias veces secular habla con (por) él, no tanto como erudición, que no puede faltar, sino como sabiduría, es decir, como aprendizaje vital, pues saber será siempre, en su significado más hondo y peculiar, saber vivir. Por esta razón, la institución universitaria languidecerá cada vez que se sienta el vacío de la palabra magistral, que guía, alienta, amonesta, alegra y, sobre todo, ama en una dimensión siempre nueva, porque es mínimo reflejo del amor de Dios

A partir de este cuarto número, la sección miscelánea de nuestra revista adopta el nombre Humanidades en diálogo, con el que buscamos expresar el espíritu abierto, y dialógico, de nuestra publicación. Desde luego que, en una revista de humanidades, no podría ser de otra manera. En esta sección, presentamos dos artículos y tres reseñas:

Lourdes Adriana Paredes Quiroz presenta un estudio histórico sobre el papel desempeñado por la Iglesia católica durante las epidemias que cólera que en el siglo XIX afectaron al territorio del partido de Aguascalientes. En él, la autora describe los auxilios sacramentales y humanitarios brindados por la Iglesia y la importancia simbólica que ésta adquirió durante el periodo.

Adrián Fernández Romano nos entrega, a partir del análisis del pensamiento de Karl Popper, un estudio acerca de la herencia histórica del Utilitarismo Negativo propuesto por el austriaco en su obra *The Open Society and its Enemies* (1945), que nos permite vincularlo con el planteamiento teórico-práctico del transhumanismo.

Cierran el número tres reseñas críticas: Vicente de Haro Romo reseña “Una educación Liberal: elogio de los grandes libros”, de José María Torralba; Ruth Gutiérrez Delgado, “Encubrimiento y verdad, algunos rasgos diagnósticos de la sociedad”, de Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya; y Claudio Calabrese glosa “The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine”, editada por Karla Pollman y Willemien Otten.

Claudio Calabrese
Pablo Galindo Cruz

Índice

Carta editorial

HOMENAJE A DON RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ

Presentación

Rafael Hurtado 01

Sociedad civil y bien común

Lourdes Mercado Ramírez 03

Commonalty, Communities, and the Crisis of the Modern State

Alejandra Vanney 21

¿Es la Empresa una institución?

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega 55

Libro: Alvira, Rafael. El Lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia. Pamplona: EUNSA, 1998

Homenaje a Don Rafael Alvira Domínguez. 72

HUMANIDADES EN DIÁLOGO

ARTÍCULOS

Las labores de la Iglesia Católica durante las epidemias de cólera en las parroquias del partido de Aguascalientes, 1833 y 1849-1850.

Lourdes Adriana Paredes Quiroz 75

El Utilitarismo Negativo de Karl Popper en la herencia del Transhumanismo

Adrián Fernández Romano 101

RESEÑAS

Torralba, José María. *Una educación liberal: elogio de los grandes libros*. Madrid. Ediciones Encuentro. 2022. 172 pp.

Vicente de Haro Romo 119

Montoya Camacho, Jorge Martín y Giménez Amaya, José Manuel. *Encubrimiento y verdad. Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad*. Pamplona: Eunsa –Astrolabio-, 2021

Ruth Gutiérrez Delgado 123

Pollmann, Karla (Ed.-in-Chief) and Otten, Willemien (ed.). *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 1926 pp.

Claudio César Calabrese 127



*Presentación:
Homenaje a Rafael
Alvira Domínguez*

Rafael Hurtado
Editor del homenaje a
D. Rafael Alvira Domínguez
rhurtado@up.edu.mx

En el presente volumen¹ de la *Revista Conocimiento y Acción*, se rinde homenaje al pensamiento del filósofo español Rafael Alvira Domínguez –profesor emérito y catedrático de filosofía de la Universidad de Navarra– en aras de estudiar y promover su extensa obra académica, en torno a cinco líneas temáticas: 1) hogar y vida familiar; 2) sociedad civil; 3) humanismo empresarial; 4) la universidad en el siglo XXI; 5) religión y democracia. En esta primer entrega, se presentarán un ensayo y dos artículos científicos en los que se abordan temáticas relativas a la empresa, la crisis del estado moderno y la relevancia del concepto de sociedad civil. Al final, se incluyó una breve reseña de una de las obras más leídas del profesor Alvira: *El Lugar al que se Vuelve. Reflexiones sobre la Familia*.

En el ensayo “¿Es la Empresa una Institución?”, Miguel Alfonso Martínez-Echavarría y Ortega –profesor emérito de teoría económica de la Universidad de Navarra– expone un tema de gran interés para el profesor Alvira, con quien, además de mantener una estrecha amistad, ha colaborado por más de 30 años en temas relativos a la comprensión “humanista” de la empresa. En ese sentido, el documento plantea el reto que representa su compleja institucionalización, cara a su necesaria contribución al bien común y a la dignificación de la persona.

En el primer artículo “Commonality, Communities, and the Crisis of the Modern State” (Lo Común, las Comunidades y la Crisis del Estado Moderno), Alejandra Vanney –profesora de filosofía política de la Universidad Austral– expone la dificultad existente en la sociedad actual al momento de anteponer el concepto de “libertad absoluta”, de modo individual, por encima de la noción de “lo común”, poniendo en entredicho la relevancia de las instituciones auténticamente identitarias, a saber, la *familia*, la *educación* y la *religión*. Dicha temática toma como base numerosas conversaciones que la profesora Vanney tuvo directamente con el profesor Alvira, complementadas con un estudio minucioso del *corpus alviriano*.

Finalmente, en el segundo artículo “Sociedad Civil y Bien Común”, Lourdes Mercado Ramírez –profesora titular de ética en la Universidad Panamericana– aborda los elementos constituyentes de la sociedad civil. Para ello, la profesora Mercado hizo un extracto de tu tesis doctoral, dirigida por el profesor Alvira, exaltando la importancia de promover el bien común, la virtud y la búsqueda de la verdad como elementos irrenunciables para mejorar el bienestar de los habitantes de una sociedad armoniosamente constituida.

En su conjunto, los tres documentos son muestra viva del impacto que ha tenido el ejemplo, la amistad y el pensamiento profundo de un hombre que ha sabido enseñar lo que vivió y vivir lo que enseñó. Es un honor para mí poner en sus manos este primer esfuerzo que rendir honores a un auténtico Maestro Universitario.

1. Correspondiente a los números 4 y 5. El homenaje será dividido en dos partes, una por número.



*Sociedad civil
y bien común*



Lourdes Mercado Ramírez
Universidad Panamericana
lmercado@up.edu.mx

Resumen

El presente ensayo abordará los elementos que constituyen una sociedad civil, a partir de una exhaustiva exploración bibliográfica basada en el pensamiento del filósofo español Rafael Alvira, en la que se promueva el bien común, la verdad y la virtud, elementos esenciales para la mejora de cada uno de sus integrantes en lo personal y en su conjunto. En efecto, el ser humano aspira por su condición, como es lógico, a una sociedad humanizada, es decir, civilizada, civil, en la que la personalidad individual pueda desplegar todo su potencial, precisamente en la integración dentro de una sociedad armoniosa.

Palabras clave: *Sociedad Civil, Sociedad Civilizada, Sociedad Virtuosa, Bien Común.*

Abstract

The present essay will address the elements that constitute a civil society, grounded on an exhaustive bibliographical exploration based on the thought of the Spanish philosopher Rafael Alvira, on which the common good, truth and virtue are promoted, essential elements for the improvement of each of its member's personally from its individual perspective and a social dimension. Indeed, the human person aspires by his condition, as logical, to a humanized society, that is, civilized, civil, in which the individual's personality can display its full potential, precisely in the integration within a harmonious society.

Keywords: *Civil Society, Civilized Society, Virtuous Society, Common Good.*

1. Introducción

En la articulación de una verdadera sociedad civil no hay que perder de vista que el reconocimiento en el otro de derechos individuales y originarios puede promover respeto, pero no solidaridad. No basta el reconocimiento a los derechos del otro si no existen manifestaciones de solidaridad con los otros. En efecto, una postura individualista respeta los derechos del otro para que el otro respete los derechos propios, pero no por solidaridad e interés en la persona del otro, sino por conveniencia, practicidad o búsqueda de reciprocidad¹.

1. El presente ensayo está escrito con la intención de participar en el Homenaje a Don Rafael Alvira Domínguez, de quien tuve la fortuna de aprender tanto en su clase de Filosofía Política en el Instituto Empresa y Humanismo, en la Universidad de Navarra. También, tuve el privilegio de contar con su apoyo durante el largo proceso que implicó la defensa de tesis doctoral, misma que se desarrolló de acuerdo en la línea de la temática central del presente texto. ¡Muchas gracias por tanto, querido Don Rafael!

Cada persona es un reflejo de su hogar, su familia y su sociedad pero, a su vez, cada persona, de acuerdo a sus cualidades virtuosas o a la falta de ellas, puede mejorar o empeorar su aportación a su hogar, su familia y su sociedad. El hombre virtuoso, actúa de manera virtuosa, promueve el bien a través de sus actos, con los que contribuye al bien de los demás y a la formación de una sociedad virtuosa mediante su obrar concreto, personal y libre.

El concepto de *sociedad civil* ha seguido una trayectoria progresiva de autonomización tanto del Estado como de la economía, constituyéndose en la actualidad como una esfera independiente con lógicas propias de funcionamiento y de interrelación con la esfera económica y la esfera estatal. Sin embargo, se requiere contar con un concepto de sociedad civil más completo, humanista e integral, que permita forjar horizontes de profundización académica y de aplicación en las formas de organización social que necesita nuestro mundo de hoy.

En el presente trabajo se hablará de los elementos esenciales que debe considerar una nueva visión de sociedad civil, tan necesaria en nuestros días. Se analizarán algunas aportaciones que hace Rafael Alvira al respecto. Asimismo, se pretende hacer mención de los elementos que permitan la promoción de la solidaridad y el bien común en y desde la sociedad civil, de acuerdo a sus necesidades, así como de la estructura fundamental de la sociedad civil originada en el bien común.

2. Sociedad Civil y Bien Común

En la actualidad, es necesario comprender la naturaleza y el sentido de la realidad social y política para tener un mayor entendimiento de los asuntos humanos y, en esta tarea, las aportaciones de la filosofía política sobre la vida humana en común resultan de gran relevancia. El palabras de Alfredo Cruz Prados: “si no procedemos a reconstruir lo político como marco referencial de una identidad y de una concepción del bien, permaneceremos desorientados moralmente, sin saber qué es bueno hacer políticamente”².

De aquí se deriva que, partiendo de una base profunda y objetiva, se evitará la dificultad latente alcanzar acuerdos coherentes con el objetivo a lograr, ya que los intereses particulares son interminables, pero se trata de buscar intereses comunes y esenciales, por lo que es importante no olvidar que los derechos de los diferentes grupos culturales no pueden ser establecidos desde dentro, a saber, de la subjetividad de cada uno de ellos, como mera proyección de sus intereses y necesidades particulares, ni tampoco pueden tomarse de manera absoluta, ya que dichos derechos han de representar lo que

2. Alfredo Cruz. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Pamplona: EUNSA, 1999), 61.

debe hacerse en los distintos grupos culturales de la *polis* y por la *polis*³, así como la forma adecuada que debe darse a las relaciones entre esos grupos y la *polis*⁴.

Este criterio objetivo, sólo puede ser la naturaleza del bien o fin común, sobre el cual los derechos se han de ver como un modo de participación responsable. Por eso se necesita partir de la definición del bien de la *polis*, del bien común político, y de la condición de miembro de la comunidad política, es decir, de la identidad ciudadana. Sin definir el contenido esencial del bien o fin común de la *polis*, no podemos saber qué diferencias se han de considerar a la hora de atribuir los derechos en la *polis*, y posteriormente velar porque sean reconocidas políticamente, integrando las diferencias en una nueva forma de existencia común, en una comunidad política que no destruirá esas diferencias –en esto consiste la inclusión de todos–, pero que necesariamente las articulará de un modo nuevo, ya que “lo político es la creación de algo común y de una igualdad entre aquellos que son diferentes en razón de lo no político”⁵.

Para superar el individualismo utilitarista que el liberalismo ha instaurado en la vida social, no basta despertar la conciencia de la dimensión cultural del hombre y del carácter comunitario de esta dimensión; ese reduccionismo individualista procede del empobrecimiento de lo político, por lo que sólo puede ser superado volviendo a dar a lo político toda la riqueza de su contenido, llevando a cabo acciones concretas para despertar la conciencia de la dimensión *política* del hombre, de su identidad y del carácter comunitario de dicha dimensión⁶.

Si queremos potenciar la dimensión política del hombre y su participación comunitaria, es importante conocer lo que realmente es una sociedad civil. Al respecto, Rafael Alvira nos dice que la esencia de la sociedad civil es un tema de gran importancia para configurar nuestro futuro. En otras palabras, para Alvira, una sociedad civil es una *sociedad civilizada*: “el núcleo central de lo que se llama sociedad civil está precisamente en la idea de *sociedad civilizada*. Una sociedad civil no es un conjunto de instituciones distintas del Estado –como se ha sostenido frecuentemente–, sino una sociedad con un grado suficiente de civilidad o civilización”⁷, aquella en la que hay un nivel suficiente de desarrollo de los elementos constitutivos de lo humano, cuyos elementos esenciales son⁸: a) la educación de los individuos; b) La cultura objetiva de la sociedad; c) La organización de la ciudad y el territorio; d) La

3. Entendiendo por *polis* lo que significaba la *polis* griega: una comunidad perfecta que surgió para satisfacer las necesidades vitales del hombre, cuya finalidad es permitirle vivir de acuerdo al bien honesto o moral. La ciudad para los griegos no es únicamente el centro político, económico, religioso y cultural, sino un ideal de vida, la forma más perfecta de sociedad civil. En ella se integran de forma armónica los intereses del individuo con el Estado, gracias a la ley, y con la comunidad, mediante la participación del ciudadano en los asuntos públicos. En definitiva, la ciudad es un elemento distintivo del hombre civilizado.

4. Cruz, *Ethos y Polis...*, 61

5. Cruz, *Ethos y Polis...*, 66.

6. Cruz, *Ethos y Polis...*, 65.

7. Rafael Alvira, *Lógica y sistemática de la sociedad civil*, 2a ed. (Pamplona: EUNSA, 2008), 29.

8. Alvira, *Lógica y sistemática de la sociedad civil*, 160-163.

atención a la historia; e) La justicia; f) La libertad; g) El respeto y armonización de los subsistemas sociales: *religión, ética, política, derecho, economía, hábitat*.

Para Rafael Alvira, la sociedad civil no consiste en un mero ámbito intermedio entre el Estado y el mercado, ni tampoco el conjunto de lo que no es “el Estado”, pues dichas posiciones no comprenden que la organización política es sólo un elemento entre otros de la vida social –el mercado es otro elemento más–, y son por ello posiciones *implícitamente estatalistas*. “La sociedad civil no es un «sector» distinto del Estado, sino la *sociedad civilizada*, en la cual el «Estado» es un instrumento más para el bien de la sociedad”⁹.

Esto implica que el equilibrio necesario entre todos los elementos de la sociedad civil, solo se puede establecer, en primer lugar, si hay *voluntad* de hacerlo, es decir, de permitir vivir las iniciativas privadas en sociedad; y en segundo lugar, con mayor aplicación, técnica moralmente ajustada del principio de subsidiariedad. En cuanto al concepto de democracia, Alvira la entiende como:

“[Un] sistema político de una sociedad civil, civilizada, libre y justa, en la que se procura que los intereses estén armonizados con la búsqueda del bien común, y se respeten las reglas morales, políticas, jurídicas y económicas. Ese sistema puede existir con o sin partidos, pero ahora no es viable más que con partidos, por razón de lo cual, ellos están obligados más aún a mirar por el bien común de la sociedad civil”¹⁰.

El ser humano es constitutivamente “relacional” con los otros seres humanos y con Dios¹¹, y no puede plantearse un bien propio práctico a espaldas del bien común ontológico. Eso sí, lo único que puede hacer el hombre es rechazar el bien, pero no tiene ninguna posibilidad positiva a espaldas del bien común. Cada persona, cada generación, cada “nación”, sólo cumple su verdad existencial en el servicio a la “construcción de la humanidad”, por eso es tan verdadero que sólo se puede ser feliz en el servicio a Dios y a los demás, algo que la juventud actual no consigue dimensionar, pues poco se sabe sobre el significado de la “obligación natural” para con el prójimo, pero mucho se ha dicho en favor del emotivismo como motor de la acción humana. En cambio, ser verdaderamente social implica sacrificio, mientras que ser un simpático individualista, significa indiferencia de fondo por los demás, junto con una solidaridad emocional y superficial¹².

9. Rafael Alvira, *Lógica y sistemática de la sociedad civil*, 160-163.

10. Rafael Alvira, *Lógica y sistemática de la sociedad civil*, 160-163.

11. Joseph Ratzinger, *El Misterio de la Muerte y la Resurrección*, (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1983), 63.

12. Rafael Alvira, «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XII. (2009), 64-65.

Sobre el bien común, Millán Puelles afirma que consiste en primer lugar en la paz, ya que si no hay paz es que falta la relación de comunidad, de modo que la paz es el mínimo imprescindible para que pueda haber algo en común; en segundo lugar, el bien común contiene los bienes culturales y materiales que deben ser compartidos¹³. Por su parte, Alvira piensa que lo común es lo que nos antecede a todos y lo que nos une a todos; lo particular es el modo en que cada uno participa de ello y lo común está en nosotros y a la vez por encima de nosotros; podemos aceptarlo –cada uno a su modo- o rechazarlo; por eso no se puede identificar con el *interés común*, que no está por encima de nosotros y –precisamente por ello- no tiene la fuerza de unión del bien¹⁴.

Lo político es todo aquello que contribuye al buen gobierno de la *polis*¹⁵; por eso hay una buena o una mala política empresarial, deportiva, eclesiástica, estatal, etc. La política no se reduce al ámbito de una institución llamada “Estado”, aunque hoy día se entienda comúnmente así. El Estado “es una institución, y como tal, tiene unos fines que cumplir como cualquier otra. Entre otros, tiene como fin el proponer que en una comunidad se den las condiciones que permitan que los ciudadanos puedan vivir lo más plenamente posible el bien común”¹⁶.

Por sí solo, el Estado no es capaz de realizar plenamente este fin, ya que debe contar con las otras instituciones contribuyan a ello, de modo que las instituciones son subsidiarias del Estado, porque éste debería velar por su buen funcionamiento; pero desde otro punto de vista, el Estado requiere el subsidio de las demás instituciones, y depende de ellas más que ellas de él; no puede sobrevivir sin los recursos que generan las otras instituciones sociales, sin población educada –generada por las familias y después por los centros de educación–, sin empresas productivas y de servicios. Sin organizaciones diversas, el Estado no existiría, por eso la Doctrina Social de la Iglesia subraya la primacía tanto de la familia como de otras instituciones con respecto al Estado. La familia y otras organizaciones no son preeminentes sólo en el sentido de que son elementos previos, sin los cuales no se podría instaurar un “Estado”, sino sobre todo porque el Estado depende esencialmente de ellos¹⁷.

Una verdadera sociedad civil se construye fortaleciendo en primer lugar la familia, otorgando facilidades para que se formen nuevos matrimonios, y por ende nuevas familias, que prosperen en sus obligaciones cotidianas de educación y formación de nuevos ciudadanos. Éstos serán los que fortalezcan la sociedad del mañana; creando un ambiente que permita educar a los hijos en el bien, la verdad, la trascendencia y la responsabilidad social; devolviendo el prestigio a la familia como núcleo civilizatorio y célula básica de la sociedad y promoviendo iniciativas que la fortalezcan y le

13. Antonio Millán Puelles, *Bien Común*, (Madrid: Gran Enciclopedia Rialp, 1971), 225-230.

14. Alvira, «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», 66-68.

15. Participación política, entonces, es participar para contribuir al buen gobierno de la sociedad.

16. Alvira, «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», 69.

17. *Idem*.

permitan su labor de cuidado y formación de los nuevos ciudadanos. La base de toda sociedad civilizada es una buena familia, y las demás instituciones completan y potencian lo que la familia sola no puede acabar; la familia crea la sociedad misma, y las demás instituciones la sociedad. La sociedad que se construye sobre las familias, construye sobre lo común, mientras que la sociedad que construye sobre lo colectivo, en el momento en que deja de construir se desbarata, pues no tiene nada común, sólo la utiliza sistemática de “la gente”.

Todo lo que se haga en sociedad tiene que ir mirando al bien común, y tiene que mejorar y humanizar a los integrantes de la misma. El bien común es un elemento esencial en el cual debe basarse la estructura de la sociedad civil, pues sin bien común no hay sociedad civil: es su fundamento básico. Pero una cosa es lo básico y otra la cantidad de matices y diferencias estructurales que se dan dentro de ella. Lo que constituye la sociedad está más allá de la esfera meramente política. Por eso ésta existe para servirla, no para inventarla, ya que una sociedad civil es en el fondo una expresión redundante, pues traduce la idea de *sociedad civilizada*, pero no hay una sociedad humana en este mundo si no hay por lo menos un poco de civilización, y la civilización no es obra de los Estados, al contrario, muchos Estados al interferir indebidamente en el entramado social, han realizado una labor profundamente incivil¹⁸.

Una *sociedad civilizada* es necesariamente unitaria, está cohesionada, de otro modo no existe. La “competencia” es un medio para mejorar la sociedad, mientras que la cooperación es el fin. Tan necesarios son los medios como los fines, pero la confusión entre ellos tiene malas consecuencias, ya que cuando la competencia se pone en primer lugar –como suele suceder en nuestros días–, se busca el enriquecimiento, mientras que cuando la cooperación es lo fundamental entonces se busca el bien del ser humano. La cooperación es un acto de solidaridad y de subsidiariedad al mismo tiempo, pues con ella no se busca la anulación del otro sino su respeto¹⁹.

La persona humana, por naturaleza, está abierta al exterior a través de la relación con los otros, la comunicación, la cooperación y la participación continua con los demás. La socialización humana, se logra a través de un proceso de convivencia e interacción con los otros, en el que se va convirtiendo en un individuo social por medio de la transmisión y aprendizaje de la cultura de la sociedad, pues la integra a su personalidad, se adapta a ella e influye en ella. La participación social, por su parte, se inicia en la familia con la transmisión de los valores de los padres, continúa en la escuela y se va enriqueciendo. La juventud es una etapa importante para proponer valores basados en los grandes ideales de: *dignidad y libertad humanas, responsabilidad social, generosidad y compasión*. Para que sea eficaz, la participación social debe organizarse y articular la acción colectiva buscando un

18. *Ídem*.

19. Alvira, «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», 70.

objetivo y bien común. Se requiere que las personas desarrollen virtudes, capacidades y actitudes positivas y propositivas, pues la cohesión social se da cuando existe cooperación y confianza mutua entre sus miembros. Sólo en grupo puede darse un aprendizaje social, y el primer grupo donde el individuo aprende a relacionarse, aprende valores sociales, hábitos y destrezas sociales que le preparan para la participación es la familia, célula básica de la sociedad²⁰.

3. Estructura Fundamental de la Sociedad Civil Originada en el Bien Común

Las relaciones entre bien común y bien particular o “privado” se plantean a menudo en términos de enfrentamiento, como si la búsqueda de este último fuese incompatible con la del bien de la sociedad, o como si éste supusiese una carga para los individuos, pero no es así. La clave para entender las relaciones entre bien común y privado consiste en entender que “el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”²¹. En la tradición personalista el fin de la comunidad política es el bien de la persona, en cuanto que esta es parte de aquella, pero el bien de la persona no se opone al de la sociedad, sino que forma parte de él.

La tensión entre persona y sociedad, entre el bien personal y el común, se resuelve dinámicamente: la persona tiene el deber de conseguir el bien para sí, pero solo puede conseguirlo si consigue también el bien de la sociedad, la cual se orienta hacia la persona. La búsqueda exclusiva del interés propio desligada de consideraciones sobre el bien de la sociedad da malos resultados para algunos y a la larga, para todos, ya que somos y coexistimos con otros en sociedad. En otras palabras: no somos “solos”, los “otros” también son parte de nuestro ser y hemos de buscar lo común que nos une y beneficia en ese coexistir.

La dignidad y el bien de la persona humana son el fin de la ética que, basada en la naturaleza humana, dictamina lo que es bueno y justo para la persona y para la sociedad, y debe ser protegida por las instituciones sociopolíticas y el buen gobierno. En la tradición clásica aristotélico-tomista, la noción de bien común supone el bien de las personas en cuanto forman parte de una comunidad y, a su vez, el bien de la comunidad se da en cuanto ésta se encuentra orientada a las personas que la forman. Para Aristóteles, la formación de cualquier comunidad requiere un bien común²², aquel bien que es común a todos y que beneficia a todos en lo común. Por ello dicho bien está constituido primeramente por la virtud, es decir, por aquello que desarrolla de manera positiva y estable a todo ser humano de acuerdo con su naturaleza profunda²³.

20. Gabriela Orduña, «Una aproximación a la educación para la participación social en el tercer sector» en *Participar en la sociedad civil*, ed. por Concepción Naval (Pamplona: EUNSA, 2002), 111.

21. Concilio Vaticano II, (1965), n.25 citado por Antonio Argadoña. *El Bien Común*. Documento de Investigación DI-937, Business School: IESE (2011) p.4.

22. Aristóteles, *Política*. III, 9, 1280b-1281a.

23. Antonio Argadoña, *El Bien Común*. Documento de Investigación DI-937, Business School: IESE (2011) p.2.

Tomás de Aquino por su parte, le dio un nuevo impulso a la teoría aristotélica, y afirma que la atención al bien común es la clave en el gobierno: “gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin”²⁴ y el fin de la comunidad no puede ser distinto del bien humano. El bien común coincide con aquello que requiere la sociedad para vivir de manera buena²⁵.

Con la modernidad, el concepto de bien común se va diluyendo y aparecieron una gama de posiciones, entre el liberalismo de base individualista: el bien de la sociedad cede ante el del individuo; y los colectivismos: la sociedad es una entidad propia, con un bien colectivo, distinto y superior al de los ciudadanos. En el siglo XX, en el ambiente de renovación del tomismo, llegaron nuevos aires al concepto de bien común. Jacques Maritain afirma que la persona forma parte de una comunidad, y en este sentido está subordinada a la misma, pero es mucho más que un miembro de la comunidad, porque posee una dimensión trascendente, de modo que la sociedad ha de tener como fin a la persona²⁶.

El ser humano busca siempre el bien²⁷, bienes de todo tipo, materiales o no, y esta búsqueda tiene lugar en sociedad: necesita de la sociedad no solo para satisfacer sus necesidades, sino, sobre todo, para desarrollarse como persona. La sociabilidad no es un capricho, un instinto, o una limitación, sino una “propiedad” que fluye de la naturaleza de la persona. En efecto, la sociedad no surge por un contrato por el cual los individuos ceden a la colectividad una parte de su libertad para garantizar su protección y evitar conflictos. Tampoco es un mero agregado de sujetos, pues debe tener un fin y este es el bien común, que no se puede reducir a los bienes particulares de sus miembros, ya que la dignidad de la persona exige que el fin de la sociedad incluya el bien de las personas, como el bien en que todos participan precisamente por ser miembros de la misma sociedad²⁸.

El bien común es “el fin de la *vida buena* con otros y para otros, en el ámbito de unas instituciones justas”²⁹. El bien común implica las estructuras de vida común que proporcionan las condiciones para que florezcan las vidas individuales. Stefano Zamagni nos dice: “El bien común es el bien de la relación misma entre personas, teniendo presente que la relación de las personas se entiende como bien para todos aquellos que participan en la relación”³⁰. Solo el bien común es el bien honesto y verdadero que puede ser compartido por todos, pues lo necesitamos todos; la consecución de la vida buena de la persona exige participar en bienes que trascienden al individuo, de modo que el bien común es parte de esa “vida buena” personal. El bien común es el bien no solo de la sociedad, sino también de las personas, no excluye a nadie, por el contrario, promueve y necesita de la participación

24. Tomás de Aquino, Lib. II, c. 3.

25. Argandoña, *El Bien Común*, 2

26. Jacques Maritain, *La persona y el bien común*. (Buenos Aires. Club de Lectores 1968), 57.

27. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. 1984b I.1

28. Argandoña, *El Bien Común*, 3.

29. Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, (Chicago: University of Chicago Press 1992), 202.

30. Stephano Zamagni, «El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica», *Revista Cultura Económica*, No. 25(2007), 23-43.

de toda persona. “El bien común deja de ser lo que es si no retorna a las personas y se redistribuye entre ellas”³¹, sólo es bien común si sirve a las personas en función de su realidad espiritual y debe ser distribuido entre las personas respetando su dignidad.

La existencia humana en estado de aislamiento es inviable, por eso existe la sociedad, un conjunto de personas cuya unidad se debe a un fin común: la ayuda mutua. El cuerpo social sostiene y ayuda a sus miembros gracias a que cada uno de ellos se beneficia de esa ayuda y la presta³²: “En su concepción social, es el bien que puede ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad humana”³³. En ese sentido, lo que constituye el bien común de la sociedad, comprende:

“la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto que todo esto es *comunicable*, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud”³⁴.

El bien común no se puede definir en términos estadísticos, por la riqueza de un país o por su nivel de vida. Los bienes materiales entran en el bien común como condiciones de posibilidad del mismo, junto con los otros mencionados antes: la verdad, la belleza, la paz, el arte, la cultura, la libertad, la tradición, la rectitud de vida. Todos estos pueden ser *bienes comunes*, que concretan, de algún modo, el concepto abstracto y trascendente del bien común, pero que no lo agotan. En palabras de Maritain: “el bien común comprende los bienes o servicios públicos, las buenas finanzas del estado, la pujanza militar, las leyes justas, las buenas costumbres, sabias instituciones; también algo más profundo que es la comunicación y participación de cada uno de los individuos de todos estos bienes para poder perfeccionar su vida y su libertad”³⁵. Por otra parte, para procurar el bien común se requiere una independencia real del ser humano para así perfeccionar su libertad, para lo cual es necesario en el aspecto material: el trabajo, la propiedad privada y los derechos políticos, y no menos importantes, las virtudes morales y la cultura del espíritu³⁶.

31. Jacques Maritain, *La persona y el bien común*, (Buenos Aires. Club de Lectores 1968), 68.

32. José Ramón Ayllón, *Filosofía y Ciudadanía*, 3a ed. (Barcelona: Ariel, 2010), 152.

33. Millán Puelles, *Bien Común*, 225.

34. Maritain, *La persona y el bien común*, 59.

35. Maritain, *La persona y el bien común*, 58.

36. Maritain, *La persona y el bien común*, 60.

Volviendo a Maritain, el bien común no es un bien único, sino que lo forma el entramado de bienes de diverso ámbito y nivel, unos orientados a otros. No es un proyecto institucional preciso, o el resultado de una valoración objetiva predeterminada de lo que es bueno para la naturaleza humana, sino el resultado de la acción autónoma de individuos libres dentro de unas estructuras sociales y políticas que lo hacen posible³⁷. Al respecto, Millán Puelles afirma que en general, el bien común es compatible con todos los pluralismos que no atenten, ni en la teoría ni en la práctica, a la dignidad de la persona humana, pues hay que distinguir entre la esencia misma del bien común por una parte y los elementos o condiciones de su realización: la esencia del bien común es la que ya ha quedado establecida al definir este bien común, el que es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas, aunque no todas esas personas participen de ese mismo bien, considerado en sí mismo. El bien común es común por ser de suyo *comunicable* a todas esas personas, no por hallarse efectivamente comunicado a todas ellas; de suerte que, aunque de hecho no esté, no por eso deja de ser en sí mismo un bien común apto para beneficiar, distributiva o respectivamente, a todos los miembros de la sociedad³⁸.

La participación de todos los ciudadanos en el bien común es una exigencia de la justicia, y en la medida que se tiene mayor oportunidad de participar e influir para lograrlo, se debe hacerlo. Aquellos que tienen mayor poder, tienen también más responsabilidad y por consiguiente, tienen a su cargo la configuración de la sociedad civil y la promoción del bien común para lograr una sociedad más justa, humana y civilizada en la que prospere el profundo respeto a la dignidad de cada ser humano que la integra.

Los elementos básicos de la estructura del bien común, propuestos por Millán Puelles, pueden ser reducidos a tres: *la paz, el bienestar material y los bienes o valores culturales y espirituales*. Cada uno de estos elementos tiene, a su vez, un buen número de aspectos y componentes, que deben ser concebidos como partes de una unidad superior, que es la que realmente constituye el bien de la sociedad. En el caso de la paz, se realiza lo más específico y lo propio del bien de la sociedad en cuanto tal, o sea, como comunidad o solidaria unidad moral entre los hombres. Sin paz, la sociedad sería más aparente que efectiva, pues su unidad moral estaría internamente desgarrada³⁹.

Por su parte, J. Ramón Ayllón afirma que la sociedad proporciona a la persona medios y condiciones para su existencia. Estos medios que encuentra en ella no son sólo materiales sino que también deben ser ayuda para alcanzar cierto grado de elevación en el conocimiento y en la perfección en la vida moral, pues el bien común equivale en este sentido al conjunto de condiciones necesarias para que los hombres, las familias y las asociaciones puedan lograr su mayor desarrollo⁴⁰.

37. Maritain, *La persona y el bien común*, 61.

38. Millán Puelles, *Bien Común*, 225.

39. Millán Puelles, *Bien Común*, 226.

En cuanto al bienestar material, no solo es indispensable debido a las exigencias biológicas y psicológicas del hombre en razón de una vida digna del ser humano, sino también en función de su positiva utilidad para el ejercicio de la virtud (como afirma Tomás de Aquino). De ahí la importancia de entender que lo que se necesita no es tanto un conjunto suficiente de recursos o condiciones, sino la justa, conveniente y debida participación de todos los ciudadanos en ellos⁴¹. Los bienes materiales son los menos comunicables, más bien se reparten; en cambio, los bienes culturales y espirituales se comparten y perfeccionan a la persona y a la sociedad, es decir, las hacen mejores personas y mejor sociedad. Mientras más espirituales sean los bienes, más se pueden compartir y lo que busca el bien común es compartir.

Por otro lado, Millán Puelles sostiene que la paz no depende únicamente de la abundancia de bienes materiales, pues por muy grande que sea la cantidad de los mismos, no cabe hablar de bienestar material ni, por tanto, de paz segura si no existe a la vez una justa distribución. “Es también evidente que la paz resulta indispensable para que se logre una efectiva participación de todos los ciudadanos en los valores más altos de la vida, que son los de la cultura, siempre que en éstos se integren los de carácter ético y espiritual”⁴².

Por esa razón, junto al bienestar material para los hombres, no se puede dejar de lado la importancia o dignidad de los valores espirituales, porque el realismo de la idea del hombre recoge la dualidad de la materia y el espíritu del ser humano y reconoce la jerarquía axiológica de estas dos dimensiones de nuestro ser⁴³. Para el ser humano, lo material que hay en él, así como en su propio entorno, es como un instrumento cuyo uso debe orientarse hacia los intereses del espíritu, y la justa distribución de las riquezas se nos aparece como un factor decisivo para el bien común, en la medida en que esa distribución condiciona la paz, que es un elemento imprescindible de la estructura propia de dicho bien⁴⁴. Los valores culturales y espirituales, son aquellas cualidades gracias a las cuales existen cosas y acciones buenas. Los hombres o las sociedades que arrinconan los valores, ponen el bienestar material como último fin de la existencia.

De acuerdo con todo lo anterior, Millán Puelles afirma que el hombre se encuentra facultado para llegar a elevarse al bien común, y cuando se cierra a este bien y lo pospone al mero bien privado se *animaliza* voluntariamente y hace *traición* a su condición de persona⁴⁵. Por eso quien no se subordina al bien común, no sólo se limita a prescindir de su derecho propio y personal a participar en él, sino que además se *opone* a los derechos que respecto a la participación de ese bien, tienen los otros

40. José Ramón Ayllón, *Filosofía y Ciudadanía*, 3a ed. (Barcelona: Ariel, 2010), 161.

41. Ayllón, *Filosofía y Ciudadanía*, 162.

42. Millán Puelles, *Bien Común*, 226.

43. Millán Puelles, *Bien Común*, 228.

44. Maritain, *La persona y el bien común*, 87.

45. *Vid.* Millán Puelles, A. *Léxico*, p. 377 en Forment, E. (1994), p. 805.

miembros de la sociedad, y comete una injusticia. “Nadie tiene la facultad moral para reducir a nadie a la condición de un simple instrumento o medio para su propio bien particular”⁴⁶, como lo hace el individualismo, utilitarismo y pragmatismo contemporáneos.

Por un lado, el individualismo niega la obligación de buscar el bien común como un deber moral, que debe ser buscado de manera consciente, y el único deber que considera tal está sólo contenido en buscar su propio interés. En el fondo, esta postura asume que el hombre entra en la sociedad en función de su materialidad con el propósito de proteger la propiedad privada, buscar placeres y acumular bienes materiales⁴⁷. Por otro lado, el “individualismo totalitario” sostiene que el hombre le pertenece totalmente al Estado y nada está fuera de sus obligaciones con él; al respecto, es importante aclarar que si una sociedad se piensa a sí misma como compuesta únicamente por individuos materiales que no son personas en el sentido aquí usado, no se puede aspirar a ninguna suerte de comunión, y por lo tanto tampoco a construir un verdadero bien común.

Con todo lo anterior, se ve con mayor claridad, que el bien común consiste en hacer posible que las personas participen de aquello que perfecciona de mejor manera su naturaleza de seres humanos libres. Por ello debe ser buscado, protegido y aumentado con el esfuerzo de los miembros de la sociedad, “dado que el bien común es lo que beneficia a las personas, el fin de la sociedad es el bien común de las personas”⁴⁸. Para lograrlo se exige el reconocimiento de los derechos de la persona y de la sociedad familiar, a la cual como ya se ha mencionado antes, el hombre pertenece antes de pertenecer a la sociedad política.

Para asegurar que se dé el bien común se debe atender a lo superior, subordinarse a los bienes eternos y valores supra-temporales de los que depende la vida humana. Si la sociedad desconoce dicha subordinación e intenta erigirse ella misma en el bien supremo, el bien común se pervierte y deja de ser tal⁴⁹. En este orden de ideas, para lograr el bien común, se requiere promover una sociedad más virtuosa, justa y humana, una sociedad en donde se desarrolle con armonía la parte material y se promueva con esmero la parte espiritual, y en este orden de ideas, la Universidad como institución de la sociedad civil puede y debe educar las virtudes intelectuales y morales, atendiendo la inteligencia y la voluntad de sus estudiantes, de modo que contribuya en la formación de ciudadanos profesionales y virtuosos, a través de una educación moral que impregne todos los contenidos científicos que imparte en cada campo del saber que abarca en sus cátedras universitarias.

46. Millán Puelles, *Bien Común*, 229.

47.. Maritain, *La persona y el bien común*, 98.

48. Maritain, *La persona y el bien común*, 57.

49. Maritain, *La persona y el bien común*, 69 y 70.

Para lograr el bien común, es necesario que exista en la sociedad la justicia, pero también que exista la amistad civil, que es la forma animadora de la sociedad y que es esencialmente personal. En decir, sin la amistad civil la sociedad no puede subsistir, pues este tipo de relación estructuralmente constituye la sociedad. Al respecto, los clásicos afirman que no puede haber amistad verdadera en las personas que no tienen virtud. Sin ella no hay más que simpatías y antipatías. Lo mejor no radica en los bienes materiales, lo más profundo es lo basado en la virtud, ya que ella es justa y constante: es un saber personal para el diálogo. Ésta es la señal de la amistad, pues dos personas son amigas porque dialogan y buscan recíprocamente el bien del otro⁵⁰. El bien común de la sociedad política, en definitiva, es un bien honesto pero, como ya se ha dicho, no es el bien absoluto de la persona. Se trata más bien de un bien práctico que se debe realizar por medio de la libertad. Se realiza de diversas formas y se identifica, en el sentido social, con el fin de la sociedad civil.

4. Necesidades de la sociedad civil para la promoción de la solidaridad y el bien común

La sociedad no es únicamente un legado o una herencia que recibe para cada uno de sus integrantes, libre de cargas, sino que en esa recepción está implícita una cierta responsabilidad de conservarla, mejorarla y transmitirla a las generaciones futuras, de modo que “en la *responsabilidad social* destaca la idea de la implicación personal de los miembros de una sociedad en la integración, en la conservación y en el desarrollo de esa sociedad”⁵¹.

Toda responsabilidad se manifiesta como una exigencia para restaurar el equilibrio entre lo que uno ha recibido de la sociedad y lo que se espera que aporte a la misma; dicho equilibrio implica igualdad de peso y contrapeso de lo que la sociedad inicialmente aportó y en justicia se debe restituir⁵². La responsabilidad social es la implicación personal de todos y cada uno de los miembros de una sociedad en la integración, el desarrollo y la conservación de la misma.

Para que un individuo se sienta subjetivamente responsable de la conservación y desarrollo de su propia sociedad, debe tener capacidad de pasar a la acción, es decir, que la orientación motivacional positiva sea capaz de desencadenar en él una *respuesta operativa*. Este tipo de respuestas solidarias

tienen pleno sentido sobre todo ante un peligro grave e inminente de la propia sociedad, pues la solidaridad es siempre una respuesta personal y que se da ante injusticia sufrida por otros⁵³.

50. Maritain, *La persona y el bien común*, 80.

51. Enrique Martín López, «*La responsabilidad de los ciudadanos en la construcción de la sociedad civil*», en *Sociedad civil. La democracia y su destino*, ed. por Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (EUNSA. Pamplona, 2008), 65-84, 69

52. Entendiendo el concepto de “justicia” como la acción y el efecto de dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde.

53. Martín López, «*La responsabilidad de los ciudadanos en la construcción de la sociedad civil*», 74.

Quienes más reciben por parte de la sociedad, son también aquellos a quienes más se les exige; así lo ha definido la mayoría de los *sistemas culturales*, cargando la responsabilidad sobre los miembros del estrato dirigente, del cual se espera que asuma la conducción política, económica y moral de la sociedad, velando especialmente por la causa de los desvalidos. En los períodos de decadencia, por el contrario, aumenta exponencialmente la distancia entre los modelos culturales y las prácticas de los grupos dirigentes, de modo que el poder, ejercido sin los límites de la responsabilidad moral, conduce al imperio del abuso y de la corrupción, tal como ocurrió en las tiranías de la antigüedad, en los excesos de los emperadores romanos, en los malos usos de ciertos señores feudales y en todas las épocas en las que la degeneración moral se ha convertido en la práctica común de la sociedad y de sus rectores, como sucede en la actualidad⁵⁴.

El despertar de la responsabilidad pública de los ciudadanos, no como un hecho aislado de tal o cual ciudadano que pueda llegar a sentirse responsable a título personal y por motivos personales, sino como un hecho colectivo que afecte a la ciudadanía en general, sólo será posible en la medida en que se diseñe y aplique un vasto *proceso de socialización política* desde la infancia, y en su ausencia desde la Universidad⁵⁵. En el fondo, “el futuro de la democracia depende de lo que los griegos denominaban virtudes cívicas y sus consecuencias para la efectividad y estabilidad de un gobierno democrático”⁵⁶.

La *cultura cívica* y la participación ciudadana, no se desarrollan de manera espontánea por sí solas, ni a través del transcurso del tiempo de manera automática; ese cambio exige que se diseñe y se aplique un programa de socialización política, a medio y largo plazo, a toda la población y desde la infancia como única política gubernamental para desarrollar la responsabilidad subjetiva de los individuos, algo parecido sucede en el camino para lograr un bien común social.

Rafael Alvira, en relación a esto, sostiene que no habrá mucho más respeto al bien común porque el Estado esté continuamente redistribuyendo mediante leyes, o mediante acciones políticas o regulaciones económicas; todo eso puede ser útil y necesario, pero la clave de la realización del bien común en y entre las diferentes esferas de la sociedad no está principalmente en diseños y modelos, ni se resuelve con leyes; la clave de la realización del bien común, se encuentra en la convicción y actuación personal, y consiste en que las diferentes personas, especialmente aquellos que ocupan cargos directivos o de gobierno en las diferentes instituciones, tengan en su cabeza y en su corazón el orden mismo de la sociedad, y procuren ayudados del sentido común, continuamente respetarlo y hacerlo vida⁵⁷.

54. Martín López, «La responsabilidad de los ciudadanos en la construcción de la sociedad civil», 77.

55. Martín López, Enrique, «La responsabilidad de los ciudadanos en la construcción de la sociedad civil», 80.

56. Gabriel A. Almond, *La Cultura Cívica* (Madrid: Euramerica, S.A., 1963), 19.

57. Rafael Alvira, «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», *Revista Empresa y Humanismo* Vol. XII. (2009), 77.

En la búsqueda del bienestar social los miembros de la sociedad civil, deben integrarse y unirse voluntariamente, complementarse, ayudarse mutuamente, constituyendo grupos organizados que hagan realmente solidaria y efectiva su actuación. Por otro lado, es de gran importancia considerar que ningún grupo puede actuar con eficacia si no está integrado, y no puede integrarse si le falta la confianza y no puede actuar en confianza si no se halla ligado por intereses comunes, afectos y opciones comunes; sin la confianza, se distorsiona toda relación humana auténtica, es el único ambiente, en el que es posible el desarrollo de la sociabilidad humana y la participación social auténtica.

Para finalizar, es preciso destacar la necesidad de asumir la responsabilidad cívica con la conciencia de que toda decisión personal tiene implicaciones sociales y políticas. Se trata de descubrir que puede hacer cada uno para contribuir al bien común, y generar nuevas actitudes, opuestas a la cultura de la queja y la sospecha, basadas en la confianza, el sentido de la responsabilidad, el diálogo constructivo, el espíritu de cooperación y la capacidad de iniciativa. “Sólo así la participación social, pasa a ser más que un derecho político, un deber cívico que no provoca miedo o rechazo, sino que pide acudir en su auxilio porque son personas quienes lo reclaman y a quienes afecta”⁵⁸.

Conclusión

De acuerdo con los temas tratados en el presente trabajo, se puede ver con mayor claridad cómo una verdadera sociedad civil es realmente una sociedad virtuosa, una sociedad más humana, en la que se facilita que la persona pueda ser más humana, un mejor ser humano, y esto se logra cuando vive las virtudes, cuando justifica su existencia y cuando sus acciones repercuten en mejorar y humanizar a la sociedad con su modo de ser y actuar virtuoso que configura el tejido de la verdadera sociedad civil.

Somos seres sociales y morales, que nos mejoramos o perjudicamos a nosotros mismos y a los que nos rodean; no podemos vivir sin que nuestra vida influya en la de los demás, ni podemos evitar que la de los otros influyan en la nuestra. Todo ser humano –lo quiera o no, se dé cuenta o no– está continuamente empeñado en construir o destruir la sociedad; nuestro ser y nuestro hacer, también influye y trasciende en la sociedad, de ahí la responsabilidad social que tenemos y la necesidad de que nuestras acciones sean virtuosas⁵⁹.

Las acciones humanas siempre tienen una dirección moral, pues mejoran o empeoran a la persona y a la sociedad, esto no se puede evitar, una persona virtuosa suele actuar de manera más humana, una persona no virtuosa, suele actuar menos humanamente y esto le afecta a sí misma y a los que le rodean. Una *sociedad civilizada* es aquella en que las personas son fiables porque tienen un buen

58. Concepción Naval, *Confiar: cuna de la sociabilidad humana* (Costa Rica: Ediciones PROMESA, 2001), 18.

59. Rafael Alvira, «Autoconocimiento: poder y responsabilidad» ISTMO, No. 282 (2006), 16–19, 18.

nivel de saber ético, de autoconocimiento, pues sin él no es posible dirigir y ordenar constante y adecuadamente las propias acciones. Es decir, una *sociedad civil* es una *sociedad civilizada*, y esta es aquella en la que impera la confianza y la responsabilidad; se responde por los propios actos y sus consecuencias⁶⁰.

Por último, no podemos olvidar que todo ser humano se realiza mediante la participación en la búsqueda del bien común, con la relación interpersonal en la que coopera y aporta a los demás. Cuando una persona realiza su tarea de manera adecuada y en servicio al bien social, actúa civilmente, pues lo hace para fortalecer o reconstruir la sociedad y en el caso contrario la daña y se daña a sí mismo.

Bibliografía

Almond, Gabriel A. *La Cultura Cívica*. Madrid: Euramerica, S.A., 1963.

Alvira, Rafael. *Opiniones sobre la Sociedad Civil*. 2a ed. Pamplona: EUNSA, 2008.

Alvira, Rafael, «Utopía, realidad y sociedad civil». *Estudios Humanistas*, No.4 (2003): 27–35.

Alvira, Rafael. «Autoconocimiento: poder y responsabilidad». *ISTMO*, No. 282 (2006): 16–19.

Rafael Alvira. *Lógica y sistemática de la sociedad civil*, 2a ed. Pamplona: EUNSA, 2008.

Alvira, Rafael. «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad». *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XII. (2009).

Argandoña, Antonio. *El Bien Común*. Documento de Investigación DI-937, Julio, 2011, Business School: IESE, 2011.

Aristóteles. *Ética a Nicomaco*, 4a ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Aristóteles. *Política*. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1964.

José Ramón Ayllón. *Filosofía y Ciudadanía*, 3ª ed. Barcelona: Ariel, 2010.

Benedicto XVI. *Carta encíclica “Caritas in veritate*. Madrid: EDICE, 2009.

Buqueras, Ignacio. *Más sociedad, menos y mejor estado: Pasado, presente y futuro de la sociedad*

60. Rafael Alvira, *Opiniones sobre la Sociedad Civil*. (Pamplona: EUNSA, 2008), 162.

civil. Madrid: Editorial Complutense, 2002.

Cruz, Alfredo. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía Política*. Pamplona: EUNSA, 1999.

Hittinger, Russell. «Razones para la sociedad civil» en *Sociedad civil. La democracia y su destino*, editado por Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero, 47- 64. Pamplona: EUNSA, 2008.

Juan Pablo II. *La preocupación social de la Iglesia: Carta Encíclica “Sollicitudo rei socialis”* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1988.

Maritain, Jacques. *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de Lectores 1968.

Martín López, Enrique. «La responsabilidad de los ciudadanos en la construcción de la sociedad civil», en *Sociedad civil. La democracia y su destino*, editado por por Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero, 65- 84. Pamplona: EUNSA, 2008.

Millán Puelles, Antonio. *Bien Común*. Madrid: Gran Enciclopedia Rialp, 1971.

Millán Puelles, Antonio. *Universidad y Sociedad*. Madrid: Gran Enciclopedia Rialp, 1976.

Naval, Concepción. *Confiar: cuna de la sociabilidad humana*. Costa Rica: Ediciones PROMESA 2001.

Orduña, Gabriela. «Una aproximación a la educación para la participación social en el tercer sector» en *Participar en la sociedad civil*, editado por Concepción Naval. Pamplona: EUNSA, 2002.

Ratzinger, Joseph. *El Misterio de la Muerte y la Resurrección*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1983.

Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press 1992.

Tischner, Joséf. *Ética de la Solidaridad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1983.

Tomas de Aquino, *De Regimine Principum*. Avenione: Seguin, 1853.

Zamagni, Stephano. «El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político económica», *Revista Cultura Económica*, No. 25 (2007), 23-43.



*Commonalty,
Communities, and the
Crisis of the Modern
State¹*

Alejandra Vanney
Universidad Cardenal Wyszyński
alexvanney@gmail.com

1. This topic has been the subject of countless conversations with Professor Rafael Alvira, which is why it is difficult for me to distinguish the sources on which this collaboration is based. The difficulty lies in being able to point out which ideas come from his published works, and which are part of an oral tradition, that is, from the Teacher-Student relationship, which Prof. Alvira has carried out with particular dedication for many decades.

Resumen

La teoría del Estado moderno considera que la libertad consiste en la absoluta autonomía del individuo. Esta consideración de la política y del derecho como una relación entre “iguales absolutos” -de raíz revolucionaria- además de ser contradictoria metafísicamente, es una de las causas del desconcierto intelectual actual, cuyos síntomas principales son relativismo, el escepticismo y el indiferentismo ético. Ahora bien, como una sociedad no puede funcionar sin que exista algo “en común” entre sus ciudadanos, -y se ha renunciado a toda referencia a la naturaleza humana, también a su sociabilidad- se confía esta tarea al Estado, quien establece relaciones de tipo externo que se sostienen por medio del poder. Esto presenta numerosos peligros tales como posibles arbitrariedades, falta de estabilidad social, permanente amenaza de conflictos, anomia, etc. que impiden que las personas alcancen el nivel de libertad, seguridad y paz que necesitan. Cuando se reniega de toda idea de “lo común”, las relaciones entre los ciudadanos se debilitan al punto que pueden llegar a existir solamente a través de los lazos de cada una de ellas establece con el Estado, que se convierte en la única instancia mediadora y determinante de la vida social. Se da así la paradoja de que, frente al deseo revolucionario de una libertad absoluta, se sigue una vida socio-política que limita la libertad posible, limitada, del ser humano. Por el contrario, alcanzar realmente el fin de la libertad, según su propia forma de ser, requiere fortalecer las principales instituciones mediadoras y las fuentes propiamente identitarias: la familia, la educación y la religión. Solo en ellas, cada uno puede ser “quien es” y llegar a ser “quien está llamado” a ser, que son las principales manifestaciones de la libertad humana y las fuentes más profundas de la paz y la seguridad que el ser humano necesita.

Palabras clave: Rafael Alvira, Individualismo, Libertad, “Lo común”, Familia, Educación, Religión

Abstract

The theory of the modern state considers that freedom consists in the absolute autonomy of the individual. This consideration of politics and law as a relationship between “absolute equals” - with revolutionary roots - besides being metaphysically contradictory, is one of the causes of the current intellectual confusion, whose main symptoms are relativism, skepticism and ethical indifferentism. Now, since a society cannot function without there being something “in common” among its citizens, - and all reference to human nature, also to its sociability, has been renounced - this task is entrusted to the State, which establishes relationships of an external type that are sustained by means of power. This presents numerous dangers such as possible arbitrariness of the ruler, lack of social stability, permanent threats of conflicts, lawlessness, etc., which prevent people from attaining the level of freedom, security and peace they need. When any idea of “the common” is rejected, the relationships between citizens are weakened to the point that they can only exist through the ties that each one of them establishes with the State, which becomes the only mediating and determining instance of social life. There is thus the paradox that, in the face of the revolutionary desire for absolute freedom, there follows a socio-political life that limits the possible, limited freedom of the human being. On the contrary, to really achieve the end of freedom, according to its own way of being, requires strengthening the main mediating institutions and the sources of identity itself: the family, education and religion. Only in these can each person be “who he is” and become “who he is called” to be, which are the principal manifestations of human freedom and the deepest sources of the peace and security that human beings need.

Keywords: *Rafael Alvira, Individualism, Freedom, Commonalty, Family, Education, Religion.*

1. Introduction

A great problem disguised as normality

Bruce Ackerman, a prominent liberal, once wrote, “the hard truth is this: There is no moral meaning hidden in the bowels of the universe”¹. I take these words as expressing the most essential core and creed of the liberal faith. Why faith? Because it requires an initial premise like the one just stated, which is not supported by unquestionable evidence but, instead, remains a proposition that is open for debate. It seems that precisely this initial premise gives the best account for subsequent liberal postulates like the pluralism of conflicting values, the autonomy of the individual, or the neutrality of the State. It is true that liberalism is so diverse that it cannot be properly described. This applies not only to its modern incarnations. Even the older ones are equally difficult to grasp under one overarching set of ideas or values². However, it is possible to speak of liberalism as such, even though its protagonists have had multifarious views on its content. The core can still be identified. Whether one goes back to John Locke, Adam Smith, Benjamin Constant, John Stuart Mill, or any modern liberal thinker like John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman or Robert Nozick, the crucial value in their theories appears to be freedom, understood to mean individual autonomy – freedom to establish, define, and pursue one’s goals without constraints or obstructions. Such a view is implemented in the legal and political practice of the first truly liberal State in the world. The Supreme Court of the United States of America aimed to define the nature of the country’s principal ideal: “At the heart of liberty is the right to define one’s own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life”³. According to Dworkin, autonomy is the right to structure one’s life according to one’s own values⁴. Thus, liberal theory always presupposes the existence of the plurality of conflicting values as well as the notion that there is no single good or value common to all human beings. Consequently, liberals cannot envision any single final goal (*telos*) for all humanity. One might claim that liberalism does not exclude the possibility of there being such a common value; it just operates on the premise that its existence cannot be proven beyond doubt. However, by promoting individual rights and the neutrality of the State as the only legitimate policy, liberalism does not actually let the people, in their collective (political) capacity, express their common ideas about the good. Thus, it precludes the possibility of ever discovering or pursuing any *common* good.

Indeed, the early premises of liberalism (about there being no common good for all individuals) are not open enough to allow any possible future finding of one or many of such goods. Once liberal theory gets implemented into political practice, it does not leave the question open. It operates on the assumption of the lack of such goods, and it actively speaks against the pursuit of any common value.

1. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980), 368.

2. See. John Gray, *Liberalisms: Essay in Political Philosophy* (London/New York: Routledge), 1989.

3. *Planned Parenthood of Southeastern PA. v. Casey*, 774 U.S. 902 (1992).

4. Ronald Dworkin, *Life’s Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Alfred A. Knopf 1993), 225.

Whatever is allowed in theory, the practice does not leave any question open. It seems always to be an either/or issue: either you operate on the idea that there is no common goal or *telos* of humanity, and you allow each individual to define it (or abstain from defining it altogether) for himself; or you operate on the notion that there is such an objective *telos* and you try to do your best to discover its content and pursue it.

Interpretations of the absolute (or not so absolute) reach of some individual rights in the modern State are part of a common debate in our times, with the usual response being the affirmation of the supremacy of individual freedom over all other normative concerns (*Roe v. Wade*⁵, *Lawrence v. Texas*, *Planned Parenthood of Southeastern PA. v. Casey*, etc.), taking into account only in a limited way other elements, such as tradition, history, human nature or ethics. However, I believe that the debate should start by justifying the reason why individual rights are considered absolute in the first place.

This current absolutist vision of freedom does not merely apply to courts. The current model of State itself proclaims the undisputable necessity of respecting absolute rights and freedoms, without giving any justification. A declaration that has already become a fixture of public life and public opinion. Though this absolutist vision is already widely affirmed (in public life as well as public opinion) it remains important to question the grounds on which the debate on this interpretative premise has been closed, as well as the moral code that upholds it. This is important, among other reasons, to understand the crisis of the modern State, as all absolute individualism is incompatible with an ethical perspective, because this would require some understanding of what is held in common.

It is often said, and rightly so, that a person's worth can be measured by the quality of the bonds that they establish and the goods that they communicate. In fact, better knowing the truth and loving more fully perfect the human person⁶. This is not possible in a society of individuals who do not cultivate *the common*⁷.

5. Although in *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* (No. 19-1392, 597 U.S. ___ 2022), the right to abortion is limited, it is not a departure from the sovereign and absolute consideration of individual autonomy. Indeed, the majority admits two ways for something to be protected as an unwritten right: if it is deeply rooted in history, or if it is an "integral part of a broader right" that is so rooted. In this sense, "Dobbs concedes that contraception, etc., may be an integral part of a broader historical right: to privacy or autonomy. But abortion is not, Dobbs says, because it takes the life of the fetus. Why is this doctrinally relevant? The idea, developed here, may be that privacy and autonomy guard a sphere over which the individual is sovereign, and which ends where harm to others begins: These rights cover acts that do not directly affect anyone else, or only consenting adults." See, Sherif Girgis, June 28, 2022 (1:53 PM), "Dobbs's history and the future of abortion and privacy law," *SCOTUSblog*, October 28, 2022, access: October 10, 2022, <https://www.scotusblog.com/2022/06/dobbs-history-and-the-future-of-abortion-and-privacy-law/>

6. See Rafael Alvira, "Persona o Individuo: Consideraciones sobre la Radicalidad Familiar del Hombre", in *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia: II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, (Pamplona: EUNSA 1980), 462.

7. It is striking to note that during the years that liberalism was solidly established in the US Supreme Court on the basis of the conception of individual autonomy, in which the only links established are those willed by the individual; in Central and Eastern Europe, communism fell in large part due to the strong social fabric, far from the liberal individualism or a socialist worldview, such as the *Solidarność* worker union formed in Poland.

This occurs because there is a fundamental flaw in the understanding of the nature of civil society. In fact, disputes about civil rights are increasingly difficult to resolve because of contradictions that arise when the vindication of two opposite rights by different parties collides. This reveals an approach with an individualistic and thus unethical starting point, which simultaneously affirms a desire to act ethically.

In fact, currently what is proposed is respect for the rights of individuals as possessors of absolute liberty. This situation presents the paradox that while ethics implies an understanding that begins from what is held in common, without community there are no ethics. Community in this sense is not merely that as defined by communitarians (in the sense that it consists only of sharing spaces, traditions, stories, and shared narratives) but rather in the metaphysical sense of *the common*.

Before continuing, it is necessary to ask what *the common* is. This idea, given that it is a first principle, cannot be proven (there are no previous principles on which to base a definition). It can only be illustrated through examples, such as knowing or loving. In any case, it can be pointed out that commonality is a type of relationship in which there is the obvious paradox that the related (A and B) maintain their natural differences but are also in a certain sense the same. As Aristotle affirms about a friend: it is not that he is equal to me, but that he is “another self”⁸. This is, however, only possible to a certain extent, given that a sense of equality is necessary for a true friendship to exist. But this equality cannot be absolute equality, because if it were so, there would be nothing to *communicate*. Likewise, *the common* refers to communication. As such, two souls communicate to the best extent when they have something in common. This is where the paradox of friendship or true love becomes evident. One can only love another one (without the *other* it is impossible to love), and yet, truly loving means being interiorly the same as the other, or in platonic language, participating truly in the same. This is only possible when there is something fundamental in common which belongs to each of them at an essential level⁹. This is in contrast with differences of opinion in which there is always something fully individual because all opinion refers to the condition of the individual who possesses it. This is why they are different in nature, though there may be common points in the content of their opinions.

Rafael Alvira affirms that *the common* exists, par excellence, on the intellectual realm of the truth. Once known, all those who have come to know it, hold it in common¹⁰. Something similar can be said on the intellectual-volitional plane of love. In fact, true love is metaphysically the most convening. Could this loss of the common be part of the explanation for the loss of truth and true love so specific

8. James Alexander Kerr Thomson, trans., *The Nicomachean Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1955), book 9, 11 9a23-b11.

9. See, Rafael Alvira, «El trascender de la realidad y la realidad del trascender», *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 2 (2008): 136.

10. Rafael Alvira, «Ética política. Un alegato a favor de la política», *Revista veintiuno*, n. 7 (1990): 13.

to our civilization? Surely it is, because the individualistic emphasis of modern societies has led to a “new” (relativistic) concept of truth and of love (emotions-based and lacking commitment)¹¹.

That is to say that there is no longer possible to communicate the truth and love, if they are merely individual, and thus changing, stances. Therefore, when there is nothing held in common but mere individuality, particular value is placed on public opinion, which does not communicate but rather makes public the opinions of other persons¹². But this is not authentic communication. The truth is what communicates, and this has very little to do with opinion. Both truth and true friendship are *the common*, which does not coincide with the current thought which considers it to be a synonym of what is public. What is public is available; the common is what cannot be instrumentalized or used¹³.

2. Rights and freedoms in civil society

According to Hannah Arendt, for Aristotle “it is friendship, not justice, as Plato affirmed in the *Republic* [...] that appears to be the bond of communities”¹⁴. In fact, in the *Nicomachean Ethics*, the Stagirite says that “friendship seems to hold states together, and lawgivers to care more for it than for justice; for unanimity seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction as their worst enemy”¹⁵.

The importance of repressing enmity and favoring peaceful civic life is evident in the Aristotelian texts. Books V and VI of *Politics* are dedicated exclusively to the prevention of discord and its consequences: insurrection and violence. Aristotle, in fact, considered friendship to be the only way to avoid this. Clearly it does not refer to an intimate friendship that is impossible to maintain with several people at once, however political friendship consists of openness towards all of those who share the polis and its prosperity¹⁶.

11. This relativistic and emotivist vision of contemporary man is shared by the communitarian thinkers, see: MacIntyre among others, in *After Virtue* (South Bend: University of Notre Dame Press, 3rd edition, 2007, 19), when he attempts to justify moral norms through reason, he finds that “this is what emotivism denies. What I have suggested to be the case by and large about our own culture – that in moral argument the apparent assertion of principles functions as a mask for expressions of personal preference - is what emotivism takes to be universally the case. Moreover, it does so, on grounds which require no general historical and sociological investigation of human cultures. For what emotivism asserts is in central part that there are and can be no valid rational justification for any claims that objective and impersonal moral standards exist and hence that there are no such standards”. Other critics of modernity, such as Leo Strauss, also refer to the strong and continued presence of relativism in modernity. See, among other works and authors, Strauss, Leo, *Natural Right and History*, (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1965), vii.

12. Rafael Alvira, “Ética política. Un alegato a favor de la política”, *Revista veintiuno*, n. 7 (1990): 16.

13. A clear example is seen in marriage. When it is celebrated validly, it cannot be revoked by any power. The nature of the act itself means that it cannot be broken, given that marriage creates a community in which a diversity of persons makes one thing out of two: “Thus, they are no longer two, but one flesh” (Mark 10:8).

14. Hannah Arendt, *Filosofía y política, El existencialismo y Heidegger* (Bilbao: Besatari, 1996), 99.

15. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, VIII, 1, 1155a, 22-26.

16. While, when Aristotle considers friendship (understood as benevolent friendship) to be the configuring element of society, he refers to it as something held in common. From this starting point, he affirms “one has the same disposition with a friend as with oneself” (1170b7-8). Friendship is referred to in Greek as *philia*, which comes from the same root as the verb *philein* (to love), and though it is translated as friendship, the word *philia* can be applied in a much wider sense than the current use of “friendship”. *Philia* includes all kinds of relationships or communities based on ties of affection or love, and Aristotle thus refers to such different relationships as the love of parents for their children, the passionate relationship between lovers, and civil agreement among fellow citizens, etc.

In the *Eudemian Ethics*, Aristotle says that harmony, is one of the elements of all friendship: its agreement “is not in regard to everything, but to things practicable for the parties, and the good to all that contributes to their association [...]”¹⁷. A life of association with other demands a common determination of the acts necessary to achieve the unique goods stemming from living together. While highlighting the element of agreement on what is good, which is present in all friendship, Aristotle identifies harmony with political friendship stating, “unanimity seems, then, to be political friendship, as indeed it is commonly said to be; for it is concerned with things that are to our interest and have an influence on our life”¹⁸.

In this sense, Aristotle preferred to qualify political friendship on the basis of the concept of harmony or rational agreement rather than other characteristics that are intuitively more closely aligned with coexistence in the polis, such as communication, life in common, and reciprocity. In fact, etymologically, the Greek term for unanimity, *homonoia* goes back to the notion of the same (*homo*) thought (*nous*). Thus, the Stagirite affirms: “[...] a city is unanimous when men have the same opinion about what is to their interest, and choose the same actions, and do what they have resolved in common. It is about things to be done, therefore, that people are said to be unanimous, and, among these, about matters of consequence and in which it is possible for both or all parties to get what they want”¹⁹. It is important to note the dynamic nature of unanimity, that which “has been resolved”. Citizens are initially in disagreement, but come to agree, achieving consensus through discourse (*logos*).

This agreement through *logos* is the essence of political life: man is a political animal because “among the animals, he is the only one with the gift of speech (*logos*)”. In terms of the voice, (*phoné*), on which only expresses pain and pleasure in other animals, speech “is designed to indicate the advantageous and the harmful, and therefore also the right and the wrong; for it is the special property of man in distinction from the other animals that he alone has perception of good and bad and right and wrong and the other moral qualities, and it is partnership in these things that makes a household and a city-state.”²⁰

Political existence (*bios politikos*) is presented as a practical agreement among citizens about what is good and evil, just and unjust, beneficial and harmful, as a process of securing unanimity through the use of speech, through discourse. The observation that “the city is [...] a plurality”²¹ and that

17. Aristotle, “Eudemian Ethics”, in *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 20, translated by Harris Rackham, (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1981), 1241a.

18. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1167b, 2-3.

19. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1167a, 26-29.

20. Aristotle, “Politics”, in *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21 1, 1253a.

21. Aristotle, “Politics”, 2, 1263b.

“friendship is equality”²², manifests the contingent nature of politics, given that it consists of seeking equality among distinct individuals. This equality would be a shared vision about what is good, just and appropriate for the city. Unanimity allows society to relativize the other differences between citizens without eliminating them.

Kant, in a similar sense, refers to this attitude as “respect,” a necessary condition for the existence of a true society. a necessary condition for the existence of a true society. However, for respect to serve as an element of unity, it must have a solid foundation, not be imposed. The problem lies in finding a sufficient principle, and it is difficult to find it in respect for the rights of individuals, since individuals do not normally agree, and respect based on consensus is not truly respect.

It is insufficient to make declarations that merely affirm that “the absolute freedom of all should be protected, and so will be done in this country”, given that the opposite would turn into merely declarative phrases without any chance to be operationalized.²³ In fact, the current problem is the validity of the assumption that there are absolute rights A and B, which are incompatible with each other.

When faced with real life situations, what is the best stance to take? It is clear that both interests cannot be fully considered (A B). A simple syllogism illustrates this situation:

- Individual right A is absolute and is opposed to B
- Individual right B is absolute and is opposed to A
- Thus, if A is opposed to B, neither of these rights can be absolute.

The main problem with affirming individual rights rooted in absolute freedoms is that there is no longer any differentiating criteria that allows one to assess whether an action is good or bad. Normally, as the civilized solution cannot include using violence against those who hold contrary views (though there are still some tragic cases in which this happened²⁴), an economic-nature negotiation takes place. People become “convinced” of an opposing view in exchange for economic compensation, under the promise that they stop defending “their” freedom, while in even worse cases, economic punishment (such as losing their job) is inflicted upon the holder of absolute right A that opposed to

22. Aristotle, *The Nicomachean Ethics* VIII, 5, 1157b.

23. By way of example, in 2011 the Brazilian Senate approved a proposal to amend its Constitution to include the right to happiness. The author of the proposal, concerned about happiness in the broad sense, presented economic research quantifying happiness. Both Japan and South Korea already include the right to pursue happiness in their Constitution (art. 13 and art. 10 respectively).

24. Such as the terror attack in Paris, on January 7th, 2015, by radical Islamists who ended the lives of twelve journalists from the satirical and irreverent weekly “Charles Hebdo”, or the recent failed assassination attempt of Salman Rushdie on August 12th, 2022, in New York.

the absolute right B.²⁵ It would appear that, in Hobbesian style, triumph is in the hands of the strongest party, whether by military, political or economic power.

This way of understanding politics in an economicist manner results in a loss of the meaning and of the specific goals of this practical science. Consequently, these conflicts that must somehow be overcome, end up being “solved” in an artificial and pragmatic manner, without any reference to whether actions are good or bad.

3. The origin and establishment of individual rights: The revolutionary principles

Ideas about individual rights and absolute freedoms were already present in the political through of the 16th century and in a more explicit way, in the Enlightenment thinkers of the 18th century. However, it was with the unfolding of the revolutionary thought that these ideas got to the political power. This is when these principles became salient to the political reality. It was a true political *coup d'état* that changed the reigning political philosophy.

Thus, as during the Old Regime the idea of order (the notion of something being held in common by all) was prioritized above everything else. In this sense, we can consider that these governments were psychologically right-winged, while the change of regime that resulted from the revolutions of the 18th century, were psychologically more left-winged. The latter proclaimed that everyone could do what they like, and that justice means giving to each person the most possible, without harming any third parties, that is to say it prioritized absolute freedom. Clearly, both regimes seek justice, as without justice there is no regime, but just as classic regimes seek the kind of justice that generates and respects what is held in common; in the modern justice system, justice is merely exterior and consists of subjugation to contracts or agreements under the threat of force. In this sense, from this artificial and external form stemming directly from a (conventional) decision, the citizenships are put under the jurisdiction of the law; namely, under the State power, which is understood to be absolute.

The origin of this understanding is the assumption that all political decisions are the fruit of some consensus, i.e., considered to be the result of the decision of the majority, without considering if its decision is good or bad. The conclusion of this syllogism is clear. In our time, all political decisions depend on consensus rather than considering whether something is good or bad for society (because these categories no longer exist in the modern thought).

25. Numerous cases are brought before U.S. courts against small business owners who refuse to provide services for reasons of conscience. In these cases, often involving same-sex marriage ceremonies, the “A” right to decide whether to provide a service (a supposedly absolute right), and the “B” right of those claiming the (also supposedly absolute) right to receive it (be it flower arranging, photography, preparation of a wedding cake, etc.) are pitted against each other. These situations highlight at least two things: that when there is a conflict between two absolute rights (an absurdity in itself), there is no fair solution, and that when you must take sides in such an issue, it is already done because of your ideologically determined political agenda.

As such, in the modern State, the element of unity resides in a conventional reality, and its consequences are evident: possible variations in the time that agreements are held with the strongest power, the lack of compliance when penalties are not established to the noncompliant party, etc. It is the task of the State to ensure that the norms that are obeyed, are respected through the pure use of power. This is because the modern State is a State with *potestas*, but no *auctoritas*.²⁶ Thus, its validity is only legitimized by its effective recognition. This is usually achieved by monopolizing power and manipulated the means of communication.

The point of agreement is respect for convention. It is respected, though the citizen knows that it is a consensus, and as such, it is implemented only while it is desirable. When the punishment for incompletion is lesser than the weight of complying with the norm, such as is the case in numerous fields, from respect for the environment to security, it is often less costly to pay fines for incompletion or to pay penalties for producing a defective productive, than to actually change business practices. This is what happens with all powers that are only based on exteriority without any further justification. The moment its norms are no longer convenient, compliance can only be achieved through heavy-handed punishment. Of course, as soon as an opportunity comes to be, norms change to comply with whatever is most convenient for those in power (whether because of ideology, or due to the pressures of lobby groups, or of financial pressures from those who financed their campaign or those who are helping to keep them in power, or to maintain a positive image with the electorate). This type of conduct is quite reminiscent of the conversation between Socrates and the Sophists about the nature of justice. Specifically, the case of Glaucon could be seen as “perfectly” unjust: he does all kinds of evildoings and wicked acts, but being “perfectly” unjust, he knows how never to get caught. Furthermore, if he were to be caught, he would know how to construct a seamless defense. Thus, such a man could be seen by society as a man of integrity²⁷.

The political regime of the Sophist revolution is a power based exclusively on the extreme, and the use of force, and thus reason cannot be found in its rationale, but rather a mere factual existence. In any case, it appeals to the reasonable (please, do not shoot in the streets), as justice itself is impossible, it seeks a subterfuge to seek certain conformity, which is necessary in every society. On the contrary, if society is built upon what is held in common, the necessity of “conforming” to the views of others is not discussed, because it generally creates trust. Therefore, trust in what is one’s own is widely protected for all, in the understanding that we are all part of a common enterprise in which everyone will somehow benefit indirectly.

26. In Roman Law, *potestas* is understood as a socially recognised power and *auctoritas* as socially recognised knowledge. In the Roman Republic, the conjunction *potestas-auctoritas* made it possible for knowledge to limit power, in such a way that a healthy balance could exist. When *potestas* is not accompanied by *auctoritas*, it becomes the pure use of power with no limit beyond itself. See: Alvaro d’Ors, “Claves conceptuales” *Verbo*, n. 345-346: 509-521, (1996).

27. Plato, *Republic*, Book II.

This law acts in a hidden, autonomous manner, appearing only when no other solution is possible. As such, the difference between what used to occur with the old aristocracy in which the person in power, held this power publicly, and the current situation in which those who hold great power, are not generally publicly known, is that modern power-holders do not need to give public account, and thus do not generally create enmity among other members of society. The public figure is a politician who generally depends on economic or ideological power.

On the other hand, revolutionary, absolute, freedom is independent and autonomous in itself. In this way, it presumes the inexistence of natural and social ties (whether familiar or political), and thus leads to the same result: the conviction that each individual is master of their own destiny, and on the other side of the coin, the construction of society is decided secondarily manner. It is this stance, that distinguishes it radically from the classic understanding which maintains that every civil society includes institutions, among which there is always a civil government (which is not synonymous to the State)²⁸. But the revolution that gave birth to the modern State forged it on other premises, namely, the French Revolution that emphasized equality, assuming that if it were achieved, individuals would no longer have to depend on one another, and would thus be free, and the American Revolution that insisted that absolutely freedom would spontaneously generate social balance. From this perspective, both revolutions affirm similar principles, being the primacy of the individual by way of liberty or equality. In fact, in Europe (as a direct inheritance of the French Revolution), the State continues to grow in the apparent pursuit of absolute equality; liberty is reduced to the sphere of private life. While in the United States, free and individual initiative is valued above all else, making its principal characteristic its wealth, given that the strength of individual freedom allows wealth to grow, and means that there is more to “share” among the people, and to thus contribute towards equality.

In this sense, it could be said that while the French Revolution was a “politicism”, given that it requires policies to guarantee equality, the American Revolution was an “economicism”, in which each person carries out their individual initiative in such a way that order is created if all members of society reach a certain level of wealth²⁹. This is why in times of financial crisis it is a system held hostage by financial strategies to hide the true state of the economy.

From another perspective, there is some disagreement about whether the American War of Independence, also called the *American Revolution*, represents a revolution in the strict sense as the

28. See Rafael Alvira, “Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad”, *Revista Empresa y Humanismo*, n. 12 (2/2009): 68.

29. Rafael Alvira, “Fundamentos del gobierno en la política la economía y los medios de comunicación”, *Persona y Derecho*, n. 12 (1985): 119.

French event³⁰. As against Hannah Arendt³¹, Habermas³² argues that, strictly speaking, it was not a revolution. Essentially, in contrast with the Americans and related Europeans such as the Englishman Thomas Paine who, despite appearances, developed a liberal understanding of their political activity and remained attached to the classical tradition of natural law, the French made a transition to modern rationalist natural law which allowed a revolutionary self-understanding. Rather than continuing an old tradition or affirming age-old rights, they laid claim to the principles of modern rationalist natural law and undertook to realize them in the form of a constitution that founds and organizes a completely new society and its government or State; rather than letting a revolution result from the events, the French protagonists consciously made a revolution. Charles Taylor also points out that the American decision to rebel was taken by political authorities in terms of the early modern right to resist a tyrant ruler³³:

There is no doubt, on the other hand that the American Revolution and the French Revolution have significant differences in terms of their historical manifestations and the values that they proclaim. However, it could be considered that they shared common ideals of liberty and freedom, though understood in different tones³⁴.

The American Revolution was from beginning to end merely a *defensive revolution*, the French was, in the highest sense of the word, an *offensive revolution*. This difference is essential and decisive; upon it rests, perhaps more than upon any other, the peculiar character, which has distinguished these two revolutions. The British government began the revolution in America by resolves, for which they could show no right; the colonies endeavored by all means in their power to repel them. The colonies wished to maintain their old constitution; the government destroyed it. The resistance, which the colonies opposed against the mother country, was in every period commensurate with the attacks; the total separation was not resolved, until the utter impossibility of preserving the ancient condition was proved. The revolution of America was, therefore, in every sense of the word, a revolution of necessity: England alone had by violence affected it. America had contented ten years long, not against England, but against the revolution, she yielded to it compelled by necessity, not because she

30. Due to the world historical impact of the French Revolution, it is a singular and virtually incomparable historical event. It is the paradigmatic revolution, the one that imbues the modern idea of revolution with its very meaning, in that it was a struggle against an old order by a popular sovereign force seeking to emancipate itself from the traditional fetters of power and domination. It is not surprising, therefore, that such historical events as the Renaissance, the Reformation, the achievements of the scientific movement, the Dutch, English and American revolutions and later the industrial revolution became more generally understood as revolutions only in relation to the French Revolution, either in the run up to it or in its wake. See. Alain Touraine, "The Idea of Revolution", in *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, ed. Mike Featherstone (London, Sage, 1994), 121–141; Ruth and Dieter Groh, *Weltbild und Naturaneignung: Zur Kulturgeschichte der Natur*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1991); Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism 15th–18th Century* (London: Fontana, 1985).

31. Hanna Arendt, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin), quoted in: Piet Strydom, *Discourse and Knowledge: The Making of Enlightenment Sociology* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 290.

32. Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), 365–370; *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974), 82–120.

33. Charles Taylor, "Modes of Civil Society", *Public Culture*, n. 3/1, (1990): 95–118.

34. Rafael Alvira, "Clásicos de nuestro tiempo. Tocqueville", *Nuestro Tiempo*, n. 321, (1981): 79.

wishes to extort a better condition than she had before enjoyed, but because she wished to avert a worse one, prepared for her³⁵.

Exactly the contrary of all this, was the case in France. The French revolution was *offensive* in its origins, offensive in its progress, in its whole compass and in every moment of its existence. As the American Revolution had exhibited a model of moderation in defense, so the French one displayed an unparalleled example of violence and inexorable fury in attack.

As the American Revolution was a defensive revolution, it was finished, at the moment when it had overcome the attack, by which it had been occasioned. The French revolution, true to the character of a most violent revolution, could not but proceed so long as there remain objects for it to attack, and it retained strength for the assault.

The American Revolution, at every stage of its duration, had a fixed and definitive object, and moved within definitive limits, and by a definitive direction towards this object. The French revolution never had a definitive object; and, in thousands of various directions ran through the unbounded space of a fantastic arbitrary will, and of a bottomless anarchy. The contrast between the French and American revolutions, when you compare them with each other in respect to their *objects* is no less striking than that which resulted from the comparison of their *origin* and *progress*.

The American Revolution had a mass of resistance comparatively much smaller to combat, and, therefore, could form and consolidate itself in a manner comparatively much easier, and simpler. The French revolution challenged almost every human feeling, and every human passion, to the most vehement resistance, and could therefore only force its way by violence and crimes.

By way of analysis, we can employ the familiar distinction made by Isaiah Berlin between negative and positive freedoms³⁶. The former finds its roots in English political philosophers such as Hobbes, Locke and Mill and is understood as the sphere in which the subject (whether a person or group

35. Is astonishing to read that in the midst of the most vigorous preparations for a desperate defense, the members of the 2nd Congress representing the thirteen colonies resolved in July 1775, another address to the King George III named the *olive branch*. In this last address, we read: "Devoted to the person, the family, and the government of your majesty, with all the attachment, which only principle and feeling can inspire, connected with Great Britain, by the strong ties that can unite human societies together, deeply afflicted at every event that may weaken this connection, we most solemnly assure your majesty, that we wish nothing more ardently than the restoration of the former harmony between England and the colonies". Address delivered by Mr. Penn on September 1, 1775 to the earl of Dartmouth, upon which some days after, he was informed, that no answer could be given. The King refused to look at the petition, which in his view originated from an illegal and illegitimate assembly of rebels. Instead, the King had issued the "Proclamation for Suppressing Rebellion and Sedition" on August 23, declaring the North American colonies in a state of rebellion. See "United States Continental Congress", in: *Journals of the Continental Congress, 1774-1789*, (New York: Johnson Reprint Corporation, 1968), 158-162.

36. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, ed. Henry Hardy, *Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 166-218. As in the work of Isaiah Berlin, I do not distinguish here between *liberty* and *freedom*. To the contrary see: Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty", in: *Proceedings of the British Academy*, n. 117 (2002), 237-268.

of people) is permitted to do, to stop doing, or to be or do what they are capable of, without the inference of other people (*freedom to*). While positive freedom consists of the individual's desire to be his own master: "I want my life and my decisions to depend on me and not on external forces or any kind" (*liberty from*). Surely the American Revolution proclaimed a negative type of freedom that encouraged free initiative to build up a new, immensely rich country, with the belief of having all possibilities open to them. Not burdened by the weight of history, but rather free to fly to higher heights, with eyes set on the future. On the other hand, the Founding Fathers, beyond their diverse religious convictions, shared the vision that God supported their mission and had blessed them with a new land, free from the repression of national churches, and of vast expanse and wealth.

In this sense, because of being a people chosen by God, responsible for a continent, they sensed a responsibility to be faithful³⁷ to it and to spread the principles with which they were blessed to the whole world.³⁸ It is then no surprise that Americans consider their revolution to have higher values than the French Revolution. John Quincy Adams, for example, happily affirmed: "Happy, thrice happy the people of America, whose gentleness of manners and habits of virtue are still sufficient to reconcile the enjoyment of their natural rights with the peace and tranquility of their country; whose principles of religious liberty did not result from an indiscriminate contempt of all religion whatever, and whose equal representation in their legislative councils was founded upon an equality really existing among them, and not upon the meta-physical speculations of fanciful politicians, vainly contending against the unalterable course of events and the established order of nature."³⁹ Furthermore, according to Russell Kirk, Adams was convinced of the strong contrast between the moderate politics of the American colonies, founded on a respect for rights and custom, and the equalizing theories of French radicalism⁴⁰.

37. It is interesting that among 15,000 quotes of the founders in newspapers, articles, etc. evaluated by the Heritage of the Founding Fathers' website, it was found that 34% of the quotes the founders made were from the Bible; other main sources were Locke, Montesquieu, Blackstone, etc. who themselves took 60% of their quotes from the Bible. (<http://www.heritageofthefoundingfathers.com/> accessed on October 19th, 2022). See e.g. "In these my confidence will under every difficulty be best placed, next to that which we have all been encouraged to feel in the guardianship and guidance of that Almighty Being whose power regulates the destiny of nations, whose blessings have been so conspicuously dispensed to this rising Republic, and to whom we are bound to address our devout gratitude for the past, as well as our fervent supplications and best hopes for the future" James Madison: "Inaugural Address," March 4, 1809.

38. From the earliest days of the Republic, this nation's Founders believed that the United States had a special mission in the world. George Washington spoke of it on April 30, 1789, moments after taking the oath of office as first President of the United States: "The preservation of the sacred fire of liberty, and the destiny of the Republican model of Government, are justly considered as deeply, perhaps as finally staked, on the experiment entrusted to the hands of the American people." The success of their experiment, these early Americans hoped, would hasten the spread of liberty around the globe. Also: "The flames kindled on the Fourth of July, 1776, have spread over too much of the globe to be extinguished by the feeble engines of despotism; on the contrary, they will consume these energies and all who worked them", Thomas Jefferson to John Adams, 1821, see: Bill Adler (ed.), *America's Founding Fathers: Their Uncommon Wisdom and Wit* (Lanham: Taylor Trade Publishing, 2003), 150. □

39. Cited in Russell Kirk's "Introduction", in: Friedrich von Gentz, *French and American Revolution Compared*, (Chicago: Gateway Edition), iv.

40. *Ibid.*

On the contrary, the French Revolution was, at least in its Jacobean form, precisely an eruption of the desire for positive freedoms and for collective self-determination by a great number of French people who felt free as a nation. For many of them the result was the restriction of individual freedoms. France's revolution took place with a clear sense of "freedom from" the yoke of the aristocracy, the Catholic Church, etc. It was in this sense a revolution of an anti-religious nature.

Another way of explaining the meaning of freedom in America, from a liberal or classical perspective, is found in the work, *The Habit of Heart*⁴¹, which compares various meanings of freedom. In the biblical sense it means freedom *from* sin, especially the selfish bias of "original sin" which delimits love. It means freedom *to* God's will and love of God's children, accepting responsibility for and to them. Hence, a clear defense of freedom based on the common dignity of all human beings who shares the current or potential gift of being children of God.

Freedom in the classical republican sense, as conveyed by Plato's allegory of the cave, means freedom *from* ignorance and the biased understanding that chains each person in solitary shadows. The truth shall make persons free *to* live together in accord to the lawful moral order that informs nature and illuminates human wisdom. The practical realization of freedom and its essential defense lies in an educated society of political equals responsibly taking part at the center of republican self-government.

With regards to freedom, it is also possible to identify a different tone. While in the United States, emphasis is placed on equality of opportunity; in Europe the State is assigned the task of imposing this equality⁴². In this sense, considering Europe's large population and the exploited state of its resources, its inhabitants fight for governments that would guarantee the Welfare State model. On this point, it is worth noting that this is what is happening to the United States as it continues to look more and more like Europe. Its democracy resembles European democracy increasingly, implementing an equality that proceeds from the State.⁴³

Certainly, though the nuances present in each of these understandings are significant, neither the American nor the French Revolution shared the Aristotelian-Platonic view of politics (of friendship in Aristotle case and Justice in Plato), nor the Christian *societas* that adds an accent of charity to the former views, as well as grace that allows for an even stronger sense of fraternity, as will be discussed ahead.

41. See Robert Bellah et al, *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: California University Press, 1985), 28-34.

42. Rafael Alvira, "Europa, de vuelta de todo y sin ganas de creer en nada", *El jugador universitario* (November-December, 2006).

43. There is currently a trend leading towards the Europeanization of the United States. See: Samuel Gregg, *Becoming Europe: Economic Decline, Culture, and How America Can Avoid a European Future* (Jackson TN: Encounter Books, 2013).

In the American case, however, there remains a certain closeness to Aristotelian ideas. This is not in his views on the foundations of a political life centered on friendship, as discussed in his *Nicomachean Ethics*, but rather through the idea that he sets out in *Politics* about the need for a balance of powers. There is no doubt the concept of balance of powers is an excellent political point, coming from a Lockean English inheritance, that the Founding Fathers not only maintained, but also developed and clearly spelled out in clear and precise manner in the Constitution of 1787.

In order to understand current political society, it is necessary to recognize the element of the superiority of the individual will over the common good. In the French case this is quite patent, while in the case of the United States one also notes the primacy of the individual. As De Tocqueville highlighted in *Democracy in America*, religion configures American democratic society, but it does not configure a particular political life. Certainly, while beliefs do provide a glue that binds society⁴⁴, this is where American democracy has begun to break down. The founding religion was liberal, revolutionary, and placed the individual above all else. Currently, this binding element is no longer present in an external sense, which is a manifestation of the lack of internal social cohesion.

Certainly, the revolutionary principles were manifested in different ways in America and France. However, it is not my intention to refer to the specific historical facts of either revolution, but rather to highlight the fact that they were both a true revolution with respect to how to govern and to propose a political philosophy, leaving classical principles behind.

4. Current Repercussions of the Revolutionary Values

There is no doubt that the ideology that upholds this worldview is omnipresent in the bloodstream of society that it is almost impossible to conceive of an alternative or to dare to question its validity. In fact, even those individuals who take some issue with this conception rarely reject it altogether, but rather attempt to construct a model that reinvents it with the end goal of returning to the same, in one way or another.⁴⁵ After all, who does not desire freedom and equality? Does modernity not invite

44. In this sense, it is apparent that the great political problems often come down to theological matters, whether obedience to the gods or atheism.

45. Leo Strauss is a clear example of a thinker who attacks modernity but fails to free himself of it. His criticism of modernity is clear in *Natural Right and History* (Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1965) and "Three Waves of Modernity", in Hilail Gilden, ed., *An Introduction to Political Philosophy*, (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 81-98. However, the impossibility of affirming truth, especially with regard to finalities, -that are, clearly matters more attuned to philosophical enquiry, affects him to the point of affirming that philosophy is not wisdom, because the origin of totality escapes of human knowledge. In such case, if philosophy does not allow man to know important truths, and to know nature itself, "knowledge" becomes mere stubbornness, the will to decide to limit the knowledge that can be reached, which will never be total in any case. This in itself does not prevent it from being true knowledge. As such, the decision not to accept or to cease the attempts to seek a synthesis in knowledge, results in the real or potential presence of relativism, this modern malaise that Strauss criticized strongly. Thus, with respect for the relationship between faith and revelation, though it may be presented in a cautious manner, he affirms that both spheres are incommensurable and thus, the cannot be judged one against another, and in the moment of having to take a stance, he opts for the modern way (as solely the product of will) "By saying that we wish to hear first and then to act to decide, we have already decided in

man to be convinced of the absolute nature of man? There are those who reject this stance, but usually their objections are considered to be secondary aspects that must be considered at most, in order to develop and creative and superficially therapeutic solution.

It is rather paradoxical that in a society that considers freedom and equality to be sacred values, it is nearly impossible to maintain an intelligent debate about many aspects of life. There is rarely sufficient space or will for a dialogue to come to its final consequences. That is how, in this day and age, as a result of egalitarian and rationalist streams of thought that have gradually come to occupy the entirety of the cultural and political spheres, the mere fact of affirming distinctions (such as differences between the sexes), is considered to be intolerably arbitrary and unjust. This kind of “political correctness” seeks to constantly administer and rationalize social life in such a way that it meets the objective of achieving the ideal of an egalitarian and absolute freedom. On the other hand, the imposition of an agenda of social transformation of this kind has led to the growth of systems of control over social life, whether they are public or formally private. They are usually justified on the basis that expertise, equity, security, and urgency are necessary in order to change social attitudes and instill relationships that eliminate discrimination and intolerance.

Programs of this kind that are often imposed have gained enormous social power, to the point that its promoters, often presented as defenders of human rights, and the State procedures that allow for their implementation, are considered mandatory by the great majority of individuals to the extent that there appears to be no alternative way of conceiving of the organization of social life. This technical-rational form of organization, which seeks to give each person the maximum possible of what they desire, is often considered to be the ideal moral tone of political and social life, and they are used frequently to justify administrative-therapeutic interventions in all spheres of life.

Many people feel the profound oppression resulting from this, but no one truly knows how to react. Many complain about general restrictions, about political correctness, which makes an honest and productive debate about public affairs impossible. Others have bigger, and more personal, worries. Parents are alarmed at the indoctrination of their children and the elimination of the family as a fundamental social institution publicly recognized as having primacy before the State. Many feel that the world that they belong to and that defines them has been taken away from them.

However, these victims and their worries are given very little respect or coverage by the media. They are complaints that, at best, are manifested in sarcastic comments, but when it comes time to explain

favor of Athens against Jerusalem” in: “Jerusalem and Athens”, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 149-150. See also John Ranieri, *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible* (Columbia: University of Missouri Press, 2009), 114-115; Maria Alejandra Vanney «Leo Strauss y el enigma de la realidad», *Contrastes*, vol. XVII (2012), Málaga: 287-305 and “Leo Strauss on «Athens» and «Jerusalem»: Do we Really Need «Both»?”, *Annales Philosophici*, n. 3 (2011), 37-54.

and defend them, it would seem that there is no acceptable way to do so. The disappearance of a common language that would allow for the development of true action carried out by “non-experts”, outside of formal bureaucratic channels, implies difficulties in presenting issues in a coherent manner.

There is no doubt that there are still individuals who challenge the liberal hegemony, but they rarely succeed in their attempts. Debate appears impossible while all of the instances of social power that could compete with the bureaucracy, with money and with the knowledge of the “experts”, have been discredited, co-opted, or radically weakened.

On a profound level, these ideologies have denaturalized society in such a way that it no longer functions, and no longer feels like itself. Instead of building on the common, by attempting to govern only individuals, absolute atoms, true government ceases to exist, it becomes impossible to achieve what it promises: absolute freedom for beings that have no relationship between one another.

Certainly, these are some of the characteristics of post-revolutionary societies that have been constructed on the concept of individual rights liberally understood, and “the individual” in the broad sense, instead of being based on what is held in “common”. This situation impedes the simple ideal of the common good as the aim of political society. Thus, the current ideology whether with its classical Hobbesian-Lockean slant, or modern forms of egalitarianism, lacks tools to uphold itself, given that it requires *something* to be below it in order for it to survive. This *something* includes openness to metaphysical demands, human nature, and justice.

5. The Absolute Man and the Modern Political Model

The mistake is thus in the foundations of the modern political model itself. The individual is not the first or the principal actor. Neither the individual nor their freedom is absolute. In fact, society is prior to the individual given that without the family the individual does not exist. It is clear that himself or herself, as such, cannot conceive the individual. First, a relationship between a man and a woman must exist for the individual to exist. This individual is then personalized in the midst of the family. In modern thought, the distinction between man and woman is of a secondary, and thus accidental nature.

At a deeper level, the great danger of considering the individual as an absolute, and therefore all his relationships as accidental, is that if man constructs himself, if he enjoys absolute freedom, he “loses” the “obligatory” (i.e., essential) character of freedom in relationships, many of which cannot be broken without the individual ceasing to be himself. To live is to relate to others and thus to consider pure individuality as an absolute closed in on itself, is to deny the personal essence of those of who form part of society. Thus, it is necessary to consider the importance of the essential coexistence of

individuality and relationship. For something to have content, both a container and its content are required (for example, matter as the content and form as the container). And even more so, if only one of the two is present. The two cannot be divided without falling into absurd logic. As such, there is no life (or could we say reality?) with pure multiplicity or with an empty unity. Reality is the coexistence of unity in diversity.

The individualism that characterizes society and the current political system, attempts to explain life without reference to relationships. But the great paradox is that under absolute freedom one cannot choose to associate with others, given that if the individual is absolute there is no other, and without the other there is no relationship. If one wished to relate with others under absolute freedom, with whom would they do so if they were absolutes? Certainly, this way of understanding the individual leads to the paradox of requiring multiple absolutes (atoms) whose relationships are not obliged and can only take on a purely external form. In this way the social system stops being a just system because there can be no justice where there are no obligations. This explains that both social and political life are currently understood as a system of balances that must be maintained at any price. Any imbalance would mean that one absolute is below another, a situation that cannot be rationally maintained.

Society is an organization, and all organizations have some form of mediation. Without this mediation the human being is not able to reach universality. Without mediation it is not possible to go any further than abstraction. Society as a whole is rationality in general. But as it is dialogue that is held with many, it remains abstract. Pure individualism is irrational, while building bridges is rationality. However, complete unity is abstract and in it the individual feels empty. Rationality demands coordination, an abstract notion is thus not sufficiently rational. If rationality were abstract, it would be a false rationality: if feelings are feeling alone, they are not even true feelings. The human being cannot be reduced to pure punctuality. The individual without relationships outside himself is nothing. Reality is always unity in diversity or unified diversity.⁴⁶

Certainly, both unity and relationship are primary and necessary aspects. The existence of pure unity or pure relationship is impossible. Where there is unity, there is relationship. The notion of the individual is derived from and affirmed in relationship. In fact, the word individual comes from the Latin *in-dividuus*, meaning *in* (to deny) to *dividere* (divide), meaning that the individual is that which is *divided* from the other, and thus *un-divided* in himself. This affirmation requires the existence of relationship.

46. See. Rafael Alvira, "Individuality and the EU Project", Andreas Føllesdal and Peter Koslowski (eds), *Democracy and the European Union. Studies in Economic Ethics and Philosophy*, (Berlin/Heidelberg: Springer, 1997), 207.

Forgetting what is held “in common” and communitarianism

Faced with the above-described liberal thought, a group of academics from various streams of philosophical thought have reacted by proposing alternative solutions that criticize liberal individualism and propose ways in which communities in which each person live can participate actively. This group of thinkers, known as communitarian, is difficult to define clearly because they don't recognize themselves as a group and rarely coincide in the solutions that they propose. It is clear however, that their principal point of agreement is criticism of the liberal position on the relationship between the individual and society, as well as an emphasis on individual freedoms and the rights that spring from them. However, these elements require further specification to truly be defined as communitarian. This is so much so that while the title of communitarian is mainly applied to critics of Rawls from the 1980s, such as Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor and Michael Walzer, it is also used for authors of a similar philosophical and political stance in the 1990s, with greater interest in social practice and sociology. Among this second generation of communitarians are Amitai Etzioni, Robert Bellah and Daniel Bell.

Having in mind the different theoretical standpoints of the above-mentioned communitarian thinkers; one might question whether communitarianism as such exists. However, communitarianism is a socio-political philosophy, a current of social theory that exists in the intellectual field at least for two reasons. Firstly, there is a common intellectual adversary in the form of individualistic liberalism and –on the other side – common adversary in the form of rigid communalism that ignores the notion of individuality. Secondly, and more importantly, there is a common positive goal of building or rebuilding some notion and practice of *community* in the modern world⁴⁷.

The ways in which community is understood by the main communitarian authors differ substantially, but its necessity is never questioned. Whether the community is supposed to be predominantly local, national, or global, no matter what view of the human being it presupposes, it, nevertheless, is perceived as the only hope of the modern atomized Western society. Considering the level of atomization of contemporary societies, the weakness of social ties, the lack of interest in the public sphere, and the practical disappearance of *the common* from the awareness of the modern human being, the appeal and attractiveness of lively communities is noticed by political scientists and social theorists of most, if not all orientations.

47. The postulate of rebuilding the lost community or building new form of community is recently being raised by many intellectuals e.g., Benjamin Barber, William Sullivan, Mary Ann Glendon, Steven Tipton, Ann Swidler, Robert Bellah, and many others. Its impact on the broad liberal tradition made most of liberals accent the importance of community in the public and political life or stimulated them to defend their own theories by attempting to prove that the ideal of community has in some or other form been present in the liberal paradigm.

The communitarian critiques of individual liberalism that have been put forward by Sandel, Walzer, Taylor, MacIntyre and Etzioni raise a number of similar issues. All of these theories stress the fact of human dependence on their communities, on their social environment integrated to a larger or smaller degree into groups. All aforementioned intellectuals claim that our individual identity is co-created by the communities into which we are born and in which we live. All of them base their considerations on the social and political nature of human beings. The fact of our dependence on others seems to them crucial, largely because it tends to be neglected in the wide range of liberal theories. Therefore, the communitarians felt the need to oppose the vision of almost self-sufficient individuals, equipped by nature with the most important and sufficient instruments for attaining the stage of rational life. They did not resign from the natural impact on our identity: MacIntyre devotes a lot of attention to our animal nature, Etzioni accepts the existence of the natural part of the self, and he seems to ground his idea of “the moral voice” at least partly in nature. However, communitarians put a substantially heavier emphasis on the process of activating this natural human potentiality by the efforts of integrated social groups. Etzioni writes that the self is divided between the lower (natural) and the higher (social) part. Society forms us and is necessary to stimulate us to actions consistent with the moral voice. This voice itself is largely created and sustained by society in Etzioni’s vision. Walzer finds local communities so important for preserving individual freedom and defining one’s conception of goods, values, and justice that he proposes to defend our local social environment against the mobilities of modernity: geographical, social, political, and familial. His picture of the self-divided among various voices speaking in the name of different values comes from community, just as all goods in his theory are described as social goods. Sandel claims that our selves are “encumbered” with essential elements of identity coming from our community. Moreover, in modern times we are multiply-situated, formed from by many communities, which complicates our condition and our ability to develop civic virtues, but does not free us from the formative experience. Taylor projects the authentic self as constantly involved in a dialogue with other members of certain community of similar horizons, language, culture, etc. thus emphasizing the crucial impact of community in both, discovering, and realizing one’s authentic self within the bounds of a given integrated group. Finally, MacIntyre describes the human being as always submerged in traditions with their ready sets of norms and practices as well as defined conceptions of goods and virtues, which have to be somehow dealt with by the individual (whether accepted or rejected) on his or her way of development because all of our tools of rationality necessarily come from a concrete tradition of existing communities. The degree to which we are socially constructed is not made clear by any communitarian theory, probably because such a problem has not been definitively solved in sociology, psychology, or anthropology. However, communitarians stress that our communities largely form our identity, and that this fact needs to be taken by “liberally oriented” political and social theorists more seriously than it has been up till now.

All communitarians point our attention to the vital role played by communities in constituting the identity of the self. They stress the importance of intersubjective relations, the interhuman dimension of our existence, our existence with and for others. Nevertheless, the ways they treat similar issues raised in their theories, differ to a larger or smaller extent: 1) their views on the self, range from the status of its radical division to a potentially and partially ordered one; 2) their assumptions of pluralism of conflicting values are not equally strong; 3) consequently, their acceptance of individual autonomy is also varied. It either aims to follow the existence of some intersubjectively adequate value judgments or presents the individual as the only source and arbiter of values; 4) finally, the principle of neutrality of the State vis-à-vis the sphere of community values is embraced by some communitarians, while rejected or reformulated by others.

Regarding the communitarians picture of the self, most of the authors present it as divided. It is either drawn between higher and lower (Etzioni); arbitrating among various values and goods (Walzer); claimed by many loyalties coming from its multiple situatedness (Sandel), etc. However, a more unified picture of the self is drawn by Taylor and MacIntyre, the dialogical self (Taylor) is oriented to the good, its life is presumed to be ordered in response to the higher and lower goods, so there's a certain envision of a certain order of values or at least a pretty clear distinction between more and less constitutive ones. But his stipulation stating that no good can have an unflinching priority as well as his claim that hypergoods depend on our articulation and affirmation of them make this order both within and outside the self rather unstable. Somewhat similar problems befall MacIntyre. He assumes that individuals strive to establish a narrative unity in their lives. Moreover, his perspective envisions a progress towards the attainment of certain virtues that help us move closer to our *telos*. In order to develop, the self has to be ordered, while its values and priorities need to be set straight in a hierarchy. But MacIntyre's concept of *telos* is pretty vague and procedural (the good life is the life spent searching for the good). His reservations about the unity of virtues or strictly hierarchical visions of the good tend to make his claims about common *telos* and ordered values in community rather weakly grounded.

So, while some communitarians openly say that the self is internally divided and others move towards its internal cohesion and integrity, all of them, though to a different extent, accept the vision of endemic *conflict* of loyalties that claim the contemporary individual. These internal conflicts experienced by each individual supposedly come from value conflicts, which cannot be definitely overcome in modern conditions.

However, here again communitarians do not speak with one voice. Walzer seems to accept a radically conflictual vision and even perceives it as safeguarding the individual freedom. Etzioni partly

overcomes the conflict by postulating a balance of order and autonomy. Sandel believes that raising the level of civic virtue can somehow satisfy conflicting loyalties. Taylor and MacIntyre reduce the conflict to the minimum by accepting the priority of values that are central to the particular community, but they do not dispose with the conflict completely.

This takes us to the third point: the assumption of conflict does not allow communitarians to accept any heteronomous view of objective good and values beyond the human person and independent of its will. *Consequently, they accept the central liberal tenet of the individual autonomy*, though its understanding is again varied in their writings. In most of communitarian's theories, the individual is the final arbiter of values. Although they claim that values and goods come from the common, social sphere, they also seem to subscribe to the view that *common values do not really have meaning until they are chosen and accepted by the individual*. Communitarians are not fully consistent in taking this position. They speak with two voices at the same time, as if they wanted to preserve both autonomy and some degree of heteronomy. Some of them move closer to the autonomous pole (Etzioni, Walzer), while others in comparative perspective seem to stand closer to the heteronomous position (Taylor, MacIntyre). Taylor writes that certain sources and hypergoods empower us and that is why we should discover them and be strengthened by them. MacIntyre describes social practices as carrying internal norms and standards of value. However, the norms are social, not independent of social tradition, not necessarily timeless and unchanging. Besides, the underlying conflicts between values and the radical plurality of conflicting goods leaves the individual helpless in front of the choice. The outer world does not represent itself as ordered; the individual has no other alternative but to create one's own tentative orders, which can never be final, stable, and lasting.

It, therefore, seems that the acceptance of conflictual visions, even if only minimal, as in Taylor and or MacIntyre, actually ruins the hopes for establishing or prolonging the stable life of any community. What is the significance of the fact that norms come from traditions of practices, if we assume that these norms are not fundamentally connected with one another and conforming to the objective order of values? Conflictual visions unavoidably lead to a radical pluralism that cannot stop at the border of existing communities. They lead straight to the individual autonomy in its most radical embodiment, which fundamentally questions any community and perceives it as always tentative. If the goods are conflicting, why should we agree on them in our groups? What can be common to a group of individuals, if the particular individuals themselves cannot establish any timeless hierarchy for each of them separately? We will not even be able to obtain the disharmonious plurality of communities envisioned by Walzer or the set of incommensurable traditions that appear in MacIntyre's theory because no community is actually possible in the world of values that cannot be somehow ordered, i.e., organized according to some fundamental idea that can overcome their mutual conflicts. Of course, the mere plurality of values (their variety) does not necessitate the appearance of conflict

that vitiates the community. But their radical pluralism within the conflictual visions does. Because nothing could then link the conflicting values in a scheme that could then bind the people to live together in a prospective community. Maybe only our vital interest in survival, but such a link was discovered by liberals many years ago. If the communitarians wanted to prove that we are linked by something deeper, then they did not succeed by accepting the vision of radical, insurmountable pluralism of conflicting values. The effect of this acceptance is the loss of the perspective of any radical nature, of any unity both within the self and across the boundaries of communities. Lack of fundamental unity means the actual lack of community. The likely consequence would mean the growing fragmentation and atomization of social life, the illness that was supposed to be cured by communitarianism.

Instead of stressing the differences, communitarians should stress similarities between various cultures and communities, the existence of universal principles, as well as examples of the overcoming of conflicts in the practice of real-life communities. I think that the conflictual visions cannot explain our reality adequately because they cannot grapple with the fact of our persistent life in common. Therefore, it seems that practical life speaks against the vision of radical and perennial conflicts. But communitarians have not moved on towards such conclusions. True, they started their considerations from the assumption that communities *do exist* and that, therefore, the liberal theories do not describe the world correctly in abstract terms of individual interests, autonomy, etc. However, communitarians did not seem to take the fact of the existence of community in the real world enough seriously. They did not draw the conclusions that would shatter some of the liberal assumptions. They did not even question the assumption about conflicting values, although they could do it by referring to examples of our real-life communities that persist through time *despite* the liberal assumptions. Instead, they accepted these assumptions themselves and they sooner or later moved them towards accepting the already tried liberal solutions to the liberal problems: the vision of various separate traditions, radically different communities, and incommensurable value systems.

Similarly, they may be criticized for not taking seriously the idea of individual autonomy. This concept is not analyzed in depth in their theories and leaves a wide possibility of understanding its meaning. If it is interpreted as the freedom to create norms by individuals, rather than the freedom to accept the norms existent independently of our individual or social will, it opens the way for sure chaos in the social space, while it leaves the notion of social duty and civic virtue as vague as they have so far been in the liberal tradition.

The arguments considered above (internal conflicts of the self, radical plurality of conflicting values, and autonomy of the individual in the context of no independent normative order) bring some of the communitarians to acceptance of another liberal tenet, namely that of *the neutrality of the State vis-à-*

vis the question of values. It remains to be the central issue of Walzer and MacIntyre, despite a broad range of differences between the two thinkers. Both of them say the various local communities' thick traditions cannot be brought to the higher level of the State (not to mention the humanity in general) without losing its thickness. They claim that community borders cannot be enlarged substantially. Ultimately, the *humanity* is not perceived to institute any kind of community. The latter outlook is also accepted by Sandel, though the level of the State seems to him likely to promote some of the community values, provided that the State is not too big. The other communitarians persuasively try to show that the neutrality of the State in the sphere of community values is in fact impossible in practice. Because the community values are described as so important to its individual members, they need to find legitimate place in the public and political sphere. They need to be recognized and promoted. However, they cannot be imposed, so they have to come out of the common debate.

The importance of values justifies their higher status in the public and political spheres, but I cannot find the reasons for the communitarians hope that people will be sharing the same values and willing to debate and promote them, given the earlier assumptions about the conflict of values even within each particular individual, not to mention on the intersubjective level of communities. Logically, we can expect the growing amount of incommensurability between traditions, languages, practices, and communities, when we enlarge our perspective and move beyond the local level to the wider level of the state and of humanity. All we can have as a result is an only thin universalism. In fact, not even a thin one, as no universalism can be assumed, if all values are to come from local social context and even there remain in mutual disharmony. The relativistic perspective cannot give any real hope for building or rebuilding any community. The lack of assumptions about the existence of an objective order of values shatters the communitarian dreams because any community requires at least minimal stable agreements on values. The fact that communities do exist in reality, that all of us are born into them and co-created by them, (the fact that is raised by communitarians, though without stimulating them to draw enough conclusions) might itself prove that the conflictual visions of common to both liberals and communitarians are wrong, because the communities last, while their conflicts are minor and do not dissolve their internal bonds.

Therefore, it seems that communitarians did not manage to draw the necessary conclusions from their own analysis or from the observations of the social life and its essentially communal aspect. Hence, the fact of raising the right questions about the fundamentals of our human condition and communal existence did not save the communitarians from repeating some of the mistakes of the liberals. All in all, communitarians take community more seriously than liberals, but not seriously enough. Their acceptance of the key liberal values together with the underlying vision of conflict among values and the assumed lack of any objective ontological order makes the actual community theoretically impossible. Consequently, all their claims of promoting common values in the political

and economic spheres present themselves somehow utopian. The basic agreement on any economic or political strategy undertaken in the name of supposedly common values could always be discredited and unmasked as the cover for individual interest and the actual illegitimate limits of the value of autonomy. These claims do need to be utopian, though, provided that communitarians reject their conflictual assumptions and treat the existent communities and their actual agreement on values more seriously.

Nevertheless, the communitarians have helped to crucially refresh the political-philosophical debates of our times, because they refer to certain important issues and constitute an interesting input in the field of political and social theory, which is often said to undergo a deep crisis. Saving anything from crisis usually requires posing serious questions, and that is what the communitarians are doing when they restore to political philosophy issues as virtues, goods, human nature, etc. They bring back the most important questions, they ask about the relations between facts and norms, and they put the problem of the thick theory of “the good” within the area of interest of political scientists and sociologists. Instead of mourning over the dead body of post-Enlightenment philosophy, they try to look for, articulate, and be empowered by the sources of our life in common. Moreover, all considered communitarians uncover the hidden, forgotten, or alternative meanings of freedom, though they cannot always adequately fit these notions into their overall theories. They link freedom with responsibility, civic and political virtues and notice the importance of the intersubjective bonds and the existence of irreducibly common goods, which tends to be ignored or neglected in the dominant liberal paradigm.

7. The need for and sphere of the “common”

If the modern socio-political construct based on the individual is erroneous, the question is what social systems are then based on. On this point it is worth noting that for social life to exist, and political life to exist as a consequence, something must be held in common. This element in common is found, essentially in the human being, concretely in their intelligence, which knows the truth, and in a certain way, in the will that loves it. This is because truth is what is held in common by all those who possess it. Thus, it is the only way that truly communicates; the only element that cannot be manipulated, and at the same time requires engagement.

Understanding, in fact, functions via union. To know is to unite oneself with the being of the other. The same happens with the will, because as Thomas Aquinas pointed out, it always works in function of otherness. One cannot love unless there is another. From here spring the great mystery of friendship, love, and truth, from this need for sameness and otherness. This is why to know, and love are always conjugated in the personal.

Democracy emerged, all the same, from an atomistic understanding of society. The classical republic, on the contrary, had political virtue, and thus the construction of the *res publica*, as its key. In a society of individuals on the contrary, what matters most is opinion, and as there are many individuals, public opinion is the opinion that matters. In the classical republic, political truth had primacy and was considered to be synonymous with the common good.

Herein lies the essential element that explains modern failures. In attempting to construct a society as a mere sum of individuals, a crucial element is missing for it to be so. In order to speak of the common good, there must first be something held in common.

Faced with many attempts to unite the individual through merely symptomatic remedies (hiding the symptoms for a time), it becomes necessary to make use of an etiological medicine that treats the causes of the malaise. This is in no way an easy task. Though I understand that in order for the civil society as a whole, and the political government in particular, to undergo an effective treatment, it must apply its capacities and power to this task, most of all by letting those with the right to do so, take charge of the task of strengthening the most crucial social institutions. Therefore, it must directly promote healthy relationships between individuals, and the value of what is held in common in the social fabric, in these key institutions: the family, educational centers and religion, which are the ground or natural space for developing of the common.

A) The family:

The first means of building up the common begins in the family, given that it is the places where the common is constructed, not only spiritually but also corporally. As such, what is common for man is constructed in relationship, and most pragmatically in the family.⁴⁸ In addition to the fact that the closest common relationships usually take place in the heart of the family, which brings way to the life of children, the family is where children learn what is common, and learn to live love as something common. As such the family is the place of personalization where the individual becomes a person through filial and fraternal relationships.

In this sense, it can be affirmed that God created society prior to the individual, given that without woman and man there is no child. In fact, when the Creator affirms in Paradise that “it is not good for man to be alone” (Gen 2: 18), it does not signify that Adam merely lacked company. The same passage of Genesis affirms in its prior verses that God Himself was speaking with Adam. As such, it is rather the

48. Rafael Alvira, «Elementos configuradores de la familia», in Manuel Peláez, Alberto López Palanco and Manuel Giménez Pacheco (eds.) *La familia y el futuro de Europa*, (Barcelona: Anales de Ciencias Sociales y Económicas de la Fundación Ferran Valls I Taberner, 1987): 162-163.

case than man was alone with respect to with whom he was to form a unity in community. He created man and woman in such a way that it is clear that they are distinct. If not, He would have created them as identical and not each in its own way in such a manner ordered toward complementarity.

In every relationship between men and woman a mutual enrichment as human beings occurs; both learn more about what it means to be a human being. In the family, men and women – father, mother, sons, daughters, brothers and sisters – learn this in the best possible manner, as a consequence of the pacific proximity and the natural love among them.⁴⁹

This pacific and lovely proximity allows the development of the inborn natural dispositions: filial veneration towards the parents; fraternity towards the brothers and sisters; paternity and maternity. It is difficult to imagine how these dispositions could be developed other than in the family, and it is difficult to figure out how a civil society can exist without people who possess these dispositions deeply in themselves.⁵⁰

Another aspect is that in the family there are primarily duties, and it is unthinkable to demand one's rights, even if in practice you have them. Every true society is based on duties, the rights are an implicit consequence of them; even more, every right only makes sense if there is a pre-existent duty.

In other words, the person learns the natural duties in the family, and he or she can transfer to other realms of the civil society the framework and the structure of those duties. So, everyone can claim his or her rights from the respective institutions.

B) Educational Centers:

At the educational centers, the relationship that is established is also very close. In fact, education is a task for two: the teacher and the student. It consists in helping the student “help himself/herself” (according to the classic thesis that the educator does not “produce” anything, but rather works by educating because the student is the only one that can set their capacities into motion and employ them), but it is clear that helping one do so is an art in itself. It is the art of humanizing man (“it is not sufficient to be born human to being human”).⁵¹ It is a task that enters the intimate sphere of the person being educated.

When this level is not reached, education is not really taking place. Concepts are merely instructed

49. Rafael Alvira, «Antropología de la familia», in *II Congreso Internacional de la Familia: Educación y familia: Libro de actas: Murcia, 2, 3 y 4 de diciembre de 2004*, (Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2005): 248.

50. Rafael Alvira, «Sobre la esencia de la familia», Juan Cruz Cruz (ed.) *Metafísica de la familia* (Pamplona: EUNSA, 1995): 23-24.

51. On education as art, see: Rafael Alvira, «La educación como arte suscitador», in *La investigación pedagógica y la formación de profesores*, (Madrid: CSIC, 1980): 25-36; “Vivir la educación: Tomás Alvira y la Escuela Universitaria de Magisterio Fomento” (Lecture delivered at the Villanueva University Center, October 22nd, 2004).

or transmitted, but the students' personality is not forged, nor are they helped in the way that they most need.⁵² Dialogue reveals that the task of educating requires influence because dialogue cannot be imposed. Otherwise, it remains a sterile monologue, rather than the result of power. The “good dialoguer” is someone who listens, and yet does not impose him or herself.⁵³ The teacher, unlike the university professor, must kneel down to remain at the height of the child and become “another self” to them. With time, the professor can recover their “status” and even stand on pointed toes to reach students who are making great efforts to continue the dialogue.⁵⁴ This is only possible when a dialogue has already been born and as a consequence, when there is interest on the part of the student, they are already captivated, and want to study for themselves. This is the true task of education.⁵⁵

The educator is a mediator that put the student on a track in order for them to reach the light of knowledge by their own means. Knowledge cannot be directly communicated; it can only be offered. This is why, certainly, the educator guides, accompanies and assists so that the student may acquire knowledge through personal study. The task of the educator is arduous and compromising, in a certain co-creative manner which is fundamental for society because they collaborate directly with the socialization of people, to the extent to which they overcome individualism and renew trust within society, allowing civil society to be rebuilt. The educator has their hands in the task of sowing the desire for seeking intangibles (virtues, transcendence) in their student, along with the tools to reach them. Without these values it is impossible to create a true society based on what Aristotle calls the social virtue *par excellence*: friendship. This assumes that through the exercise of freedom one takes on responsibility for others: the great task of seeing life as something in common and taking responsibility for the others.

C) Religion:

Religion currently faces the serious difficulties brought on by the dogmatism of radical democratization. In fact, total and spontaneous individual freedom implies that the human person should take the place of God. Radical equality is the product of the geometric intellect, one that fixes the problems found between “absolute freedoms” and daily life in a radically democratic society. This is why the democratic paradox is that the originating power –individual freedom - is corrected by a mathematical intellect that, despite itself, cannot realize full equality. The qualitative nature of life, and even more so of human life, impedes it. It ends up becoming in an intellectual hermeneutic that generates constitutional policies, none of which fully achieve egalitarian justice. The result is that society is a merely exterior and always provisional construct. There is no society like friendship, like interiority and deep peace.

52. Rafael Alvira, “Vivir la educación”, 7.

53. Rafael Alvira, “La educación como arte suscitador”, 34.

54. See Alvaro D'Ors, *Cartas a un joven estudiante*, (Pamplona: EUNSA, 1991), 58.

55. Rafael Alvira, “Vivir la educación”, 8.

In Christian religious terminology, “modernity” substitutes God with the State, which became the new “Kingdom of God” on earth for the first modern authors. In their view, peace could only be granted by an external power, given that peace is merely exterior, not interior within this world.

In the last phase of modernity, it is increasingly clear that modernity in itself does not generate peace. This is impossible, as it is something merely exterior. The current solution seems to be the attempt to resolve things to “the best possible” given that it is not possible to have both liberty and equality, and try not to “exaggerate” in either direction. Thus, great skepticism and relativism have invaded the cultural spheres, and the air of radical democratization is not healthy for religion.

Despite this relativism, or perhaps because of it, there is a serious difficulty for religion today, which is that people believe in the State and not in God. The State is what provides, at least externally, what God has promised to man: peace and interior freedom. As interiority does not count, the State provides these goods, but they are merely exterior, untruly.

The superficial environment could also be considered to be a difficulty for religion. Most of communication in our days is merely “external” and does not generate an authentic union. As such it is not true communication. Only truth, love and friendship communicate, not opinion, even when it is public. Neither pure emotivism, nor passion, does so. But the environment is full of “opinionism”, skepticism, relativism, emotivism, passion, and the generation of conflicts, both latent and not. Making opinion public does not make it any truer, nor is passion any better merely because it has been communicated.

Conclusion

Power is now in the hands of a liberal agenda, in such a way that the final consequences of a liberty and equality that are incompatible with their classical conception are coming to light. There seems to be an interminable dispute. As long as liberals continue to apply an idea of liberty that consists of letting everyone do as they please, while in the Judeo-Christian tradition and the natural law conception continue to maintain that freedom means doing things well, and thus, for people to be free, they require education in order to do so, a great tension will remain. The only way to truly reach the end of freedom, according to their own way of being, is to access these above-mentioned three sources of identity.

Religion is currently persecuted, and so are educational centers that truly seek an integral formation for their students, because the concept of absolute freedom is only valid for one of the contending parties. The concept of liberal freedom upheld by authors and progressive politicians consists of

getting the other groups to accept their concept of freedom, which is a clear imposition. It is also an insane concept of freedom because it is impossible to organize human life in such a way, given that it would permanently generate conflict in the attempts to reconcile contradictory absolute rights. In this sense, it is usually considered that everything related to personal identity works against individual freedoms. Thus, everything that configures our most personal convictions and what our conscience dictates must be rejected if they are not compatible with the concept of the absolute freedom of others. Therefore, at most there is a mere toleration of the innermost identities in terms of their reference to interpersonal relationships, as long as they do not threaten individual freedoms. This is why it is fundamental for families, educational centers, and churches to be connected to one another. They must not have contradictory identities. When this happens, people break down and fail to meet the standard of coherent citizenship that civil society requires.

This reveals the key importance of the connection between families, schools, and churches. Otherwise, children hear one thing at home, another at school, and yet another at church. This causes them confusion, anxiety, suspicion, and a possible future identity crisis. This is why parents have the great obligation, and right, to educate their children in such a way that a clear identity is forged in them. For this to happen, they must have the necessary conditions to choose educational centers that adequately reflect what is taught in family life. The mission of these centers and churches is to enrich identity, not to break it.

When the State attempts to oblige schools to provide a very specific type of education, whether theoretically “neutral” or including curriculum content that does not reflect the vision of the social groups responsible for them, it is acting against the principles of liberty and equality. When identity is not respected and schools are obliged against it (against the conscience of those in charge or those who have a responsibility to uphold its mission), we are faced with a tyranny disguised as democracy.

In fact, this is the current reality. Liberal democracy, starting from the concept of absolute freedom that it promotes, has taken steps to impose curriculum content of an ideological avenue, that constitute a disguised form of indoctrination. Furthermore, in many institutions, the lack of parental interest in these issues is equally problematic.

Finally, it must be pointed out that the current cultural environment makes it quite difficult to distinguish good from evil, and to educate in true freedom. Freedom requires education. One must learn to be free. This requires committed institutions (families, schools, universities, and churches) and a nurturing social environment. This is the challenge that currently faces those who seek to act coherently, upholding a realist philosophy that leads to the recognition of natural law and the transcendental dictates of the ethical or ethical-religious conscience.

Bibliography

Ackerman, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Adler, Bill (ed). *America's Founding Fathers: Their Uncommon Wisdom and Wit*. Lanham: Taylor Trade Publishing, 2003.

Alvira, Rafael. «Antropología de la familia». *II Congreso Internacional de la Familia: Educación y familia: Libro de actas: Murcia, 2, 3 y 4 de diciembre de 2004*, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2005.

Alvira, Rafael. «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad». *Revista Empresa y Humanismo*, n.º 12 (2/2009): 61-80.

Alvira, Rafael. «Clásicos de nuestro tiempo. Tocqueville». *Nuestro Tiempo*, 321 (1981): 76-79. Alvira, Rafael. «El trascender de la realidad y la realidad del trascender». *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 2 (2008): 133-137.

Alvira, Rafael. «Elementos configuradores de la familia». In *La familia y el futuro de Europa*. Barcelona: Anales de Ciencias Sociales y Económicas de la Fundación Ferran Valls I Taberner, 1987, 161-169.

Alvira, Rafael. «Ética política. Un alegato a favor de la política». *Revista veintiuno*, n. 7 (1990): 13-22.

Alvira, Rafael. «Europa, de vuelta de todo y sin ganas de creer en nada». *El juglar universitario* (November-December, 2006).

Alvira, Rafael. «Fundamentos del gobierno en la política la economía y los medios de comunicación» *Persona y Derecho*, n. 12 (1985): 111-124.

Alvira, Rafael. «Individuality and the EU Project». In Andreas Føllesdal and Peter Koslowski (eds). *Democracy and the European Union. Studies in Economic Ethics and Philosophy*. Berlin/Heidelberg: Springer, 1997: 204-213.

Alvira, Rafael. «La educación como arte suscitador». In *La investigación pedagógica y la formación de profesores*. Madrid: CSIC, 1980: 25-37.

Alvira, Rafael. «¿Persona o individuo? Consideraciones sobre la radicalidad familiar del hombre». In *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia: II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: EUNSA, 1980, 459-464.

- Alvira, Rafael. «Sobre la esencia de la familia». In Juan Cruz Cruz (ed.) *Metafísica de la familia*. Pamplona: EUNSA, 1995: 15-24.
- Alvira, Rafael. «Vivir la educación: Tomás Alvira y la Escuela Universitaria de Magisterio Fomento». Lecture delivered at the Villanueva University Center, October 22nd, 2004.
- Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 20, translated by Harris Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1981.
- Arendt, Hannah. *Filosofía y política, El existencialismo y Heidegger*. Bilbao: Besatari, 1996.
- Arendt, Hanna. *On Revolution*. New York: Penguin, 2006.
- Bellah, Robert, Richard Madsen, Williams Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton. *Habits of Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: California University Press, 1985.
- Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Liberty», In Henry Hardy (ed.) *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 166-207.
- Braudel, Fernand. *Civilization and Capitalism 15th–18th Century*. London: Fontana, 1985.
- D’Ors Álvaro. *Cartas a un joven estudiante*. Pamplona: EUNSA, 1991.
- D’Ors, Álvaro. «Claves conceptuales». *Verbo*, n. 345-346 (1996): 509-521.
- Dworkin, Ronald. *Life’s Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- Gregg, Samuel. *Becoming Europe: Economic Decline, Culture, and How America Can Avoid a European Future*. Jackson TN: Encounter Books, 2013.
- Gray, John. *Liberalisms: Essay in Political Philosophy*. London/New York: Routledge, 1989.
- Groh, Ruth and Dieter. *Weltbild und Naturaneignung: Zur Kulturgeschichte der Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- Habermas, Jürgen. *Theory and Practice*. London: Heinemann, 1974.
- Kirk, Russell. «Introduction». In: *French and American Revolution Compared*, by Friedrich von Gentz. Gateway Edition, Chicago, i-xv.

Ranieri, John. *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible*. Columbia: University of Missouri Press, 2009.

Skinner, Quentin. «A Third Concept of Liberty». In *Proceedings of the British Academy*, n. 117 (2002), 237-268.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Strydom, Piet. *Discourse and Knowledge: The Making of Enlightenment Sociology*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

Touraine, Alan. «The Idea of Revolution». In M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, 1994, 121– 141.

Vanney, María Alejandra. «Leo Strauss y el enigma de la realidad». *Contrastes*, XVII (2012): 287. 305

Vanney, María Alejandra. “Leo Strauss on «Athens» and «Jerusalem»”: Do we Really Need «Both»?” *Annales Philosophici* n. 3 (2011): 37-54.



*¿Es la Empresa una
Institución?*

**Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
Ortega**
Universidad de Navarra
mamechevarria@gmail.com

1. Introducción

El presente trabajo, realizado en homenaje al profesor Rafael Alvira, versa sobre la empresa como institución. He elegido ese título ya que fue al primero que oí hablar de este tema, hace ya casi treinta años, cuando hasta entonces yo había sostenido una visión “neoclásica” de la empresa –en el sentido que se suele emplear en teoría económica– y que, por cierto, sigue siendo predominante entre los que se dedican al estudio de la empresa.

Las ideas básicas de lo que es una institución, de las que parte el desarrollo de este trabajo, están recogidas en un artículo que Rafael Alvira publicó en la revista *Persona y Derecho*¹. Aunque comparto las tesis de ese artículo, me he centrado sobre todo en las dificultades que por vía legal existen para que las empresas, especialmente las grandes sociedades anónimas, lleguen a cumplir con esa imprescindible condición de llegar a convertirse en una institución. En cualquier caso, esas mismas dificultades vienen a confirmar las tesis sostenidas por Alvira en el artículo citado.

Por último deseo agradecer a la revista “Conocimiento y Acción” de la Universidad Panamericana la iniciativa que, con este número, se tribute este merecido homenaje a un querido amigo, del que tuve la dicha de ser colega, durante tantos años en la Universidad de Navarra, de quien he aprendido tantas cosas. También quiero agradecer el haberme invitado a colaborar con la publicación de este trabajo.

2. ¿Qué es una Institución?

No es fácil definir qué son las instituciones, pues son muchas y muy variadas, desde el lenguaje hasta la familia, pasando por un camino, o unas fiestas populares. No obstante, resultan imprescindibles para entender el sentido de la vida humana, y nunca se ha dejado de recurrir a ellas. Por eso, puede ser conveniente comenzar por distinguir entre *prácticas*, *bienes*, *virtudes* e *instituciones*.

Las *prácticas* son aquellas actividades realizadas en común, que se aprenden haciéndolas, y tienden a la excelencia en el logro de los bienes específicos de esas actividades. Así, por ejemplo, tocar el violín es una práctica, que se realiza en común, rodeado de quienes se esfuerzan en ser buenos violinistas, y tiende a la excelencia en la ejecución de esa práctica, que es su bien interno, algo propio de la persona del violinista. Por otro lado, la excelencia en la práctica del violín suele ir acompañada por el éxito, por la fama, el prestigio, el poder y el dinero, que son bienes externos a la práctica.

1. Rafael Alvira, «Elementos del gobierno en la política, la economía y los medios de comunicación», *Persona y Derecho*, No. 12 (1985), 111-122.

Conviene destacar que el sentido de la excelencia de cada práctica es algo que viene establecido por la comunidad de los practicantes, de modo que cada una tiene su historia, y su tradición. En este sentido, la “racionalidad” del buen violinista no es algo que se pueda establecer desde un punto de vista teórico e individual, sólo tiene sentido en el marco de una “tradición”, donde, a lo largo de los años, la comunidad de practicantes ha establecido cuál es el modo excelente de tocar el violín. Por eso, recomendaba Aristóteles a quien pretendiera ser un buen flautista, debía rodearse de buenos flautistas, que son los que mantienen la tradición de esa práctica.

Toda práctica requiere del apoyo de algún tipo de institución, como pueden ser las escuelas, los concursos, los conciertos, los campeonatos, etc. donde entre todos se aprende a dominar ese arte y se establece el sentido de la excelencia. Para el logro de las virtudes, o excelencia en la ejecución de una práctica, se requiere de ambientes institucionales, con sus jerarquías y organización, en cuyo seno esa práctica se fomenta.

Llamamos *bienes* a todo lo que se corresponde con la excelencia en algunas de las prácticas de las que es capaz la naturaleza humana. Ahora bien, por ser el hombre unidad de cuerpo y espíritu, toda práctica conlleva el ejercicio simultáneo de lo espiritual y de lo material, por lo que conviene distinguir entre bienes internos, que permanecen en el interior de la persona –como saber tocar el violín– y bienes externos, que quedan fuera de la persona, que incluye desde el instrumento mismo hasta la fama, el prestigio y el dinero. En cualquier caso, tanto los bienes internos como los externos son inseparables, se necesitan mutuamente, aunque, como se puede comprobar, hay siempre una inevitable tensión entre ellos. En no pocas ocasiones puede suceder que el ansia de los bienes externos, que son transitorios, impida el logro de los bienes internos, los que tienden a crecer sin término y permanecer para siempre en el interior de cada persona.

Por otro lado, la unidad de vida de la persona humana se manifiesta en la existencia de una práctica suprema que, desde antiguo se ha llamado la ética, logro de la excelencia en el obrar, no en alguna práctica concreta, sino en esa práctica suprema que conduce a la plenitud de la naturaleza humana, y que conlleva la felicidad que se sigue del logro de esa excelencia que es la vida buena. Eso explica que alguien pueda ser un buen violinista pero que no llegue a ser una buena persona. La ética, como su propio nombre indica, requiere de una comunidad, de un *ethos*, normalmente de un entramado de instituciones –desde la familia a la Iglesia– que dan lugar a una sociedad política, donde todos se esfuerzan y se ayudan libremente en lograr ese modo excelente de vida, en ese empeño por el bien común.

Debe quedar claro que la política no es un fin en sí, sino que en cuanto institución suprema, es el marco imprescindible para hacer posible el libre perfeccionamiento de las personas, para lo cual se

requiere de una multitud de instituciones². Conviene, por tanto, distinguir la ética o moral, que apunta al logro de una vida honesta, de la política, cuyo objetivo es crear las condiciones para que esa vida excelente sea posible, para lo cual se requiere que haya libertad para llevar a cabo una multitud de procesos institucionales.

Aunque el objetivo de toda institución es que florezca y se mantenga una determinada práctica, el logro de unos bienes internos suele requerir además de una determinada estructura u organización, apoyarse en unos bienes externos, que son imprescindibles tanto para potenciar como para recompensar el logro de la excelencia en esa práctica. Estos bienes externos dan lugar a triunfadores o perdedores, y pueden provocar conflictos y dificultades.

Hay por tanto una inevitable interrelación entre prácticas e instituciones. Por un lado, toda práctica sólo florece en el marco de una institución, pero, por otro lado, la creatividad, propia de los bienes internos de una práctica, está siempre sometida a la amenaza de una “crematística desatada”, de un ansia desmedida por los bienes externos, que si no se controla provoca la corrupción de la institución. Por eso, para el logro del equilibrio en el binomio práctica-institución, resulta esencial el papel de las *virtudes*, es decir, cuidar la dimensión política de toda institución. Sin virtudes –como la justicia, la fortaleza, y la honradez– no es posible resistir el poder corruptor de la dimensión crematística de las instituciones³. En cualquier caso, esa inevitable tensión entre la dimensión política y la dimensión crematística resulta inseparable del binomio práctica-institución, y, por otro lado, ayuda a forjar las virtudes de todos sus miembros, y la mejora de la sociedad.

Crear y mantener distintas formas de comunidades humanas, o, lo que es lo mismo, *instituciones*, presupone la existencia de unas prácticas, que conlleva el logro de virtudes o bienes internos, que se pretende amparar y desarrollar. Surge entonces lo que, dentro de toda institución, podríamos llamar necesidad de una segunda práctica, la encaminada a preservar el equilibrio del binomio práctica-institución. En otras palabras, para hacer posible las virtudes propias de la práctica original, la que alberga y da sentido a la institución, se requiere además de otras virtudes, sobre todo por parte de los gobernantes de la institución, que hagan posible mantener la institución alejada del peligro de corrupción, por parte de los bienes externos. Tanto la práctica original –la que dio lugar a la institución– como la segunda práctica –la que tiende a mantenerla equilibrada– necesitan estar convenientemente gobernadas, tarea principal de sus gestores. Cabe, por tanto, calificar de institución virtuosa a aquella que sabe mantener ese equilibrio entre bienes internos y externos a lo largo del tiempo.

2. *Ídem*.

3. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987).

3. Sobre el Sentido de la Institución

Para captar el sentido más hondo de la institución, puede servir la expresión latina *vitam instituere*, del ilustre jurista romano Marciano, inspiradas en los fundamentos del derecho de Roma, que a su vez remiten a la filosofía de Aristóteles⁴. Con esa frase, venía a sugerir la necesaria e inevitable originalidad de toda vida humana, que para eso tiene que ser establecida, regulada por cada uno, pero no desde el aislamiento y la soledad, sino desde dentro de alguna de las múltiples instituciones que articulan una tradición política, que vienen a constituir algo así como “condensaciones de lo social”⁵.

Cada hombre siente el impulso a desarrollar las capacidades y potencias que están en lo más hondo de su naturaleza, para lo cual necesita de ayuda y de orientación, que de algún modo, es lo que pretende expresar la frase de Marciano. Hay una íntima implicación entre el vivir humano y el instituir, lo que implica integrarse en la prosecución de un bien común, en una comunidad política, en busca de una “vida lograda”. Se podría decir que el hombre está llamado a dar de sí, a manifestar la potencia que se encierra en su acto de su ser, para lo cual requiere de lo que ya está en acto, es decir, de lo que ya han logrado aquellos que le han precedido en el vivir, en el esfuerzo continuado por lograr la virtud, que viene a ser como el motor de la historia.

Para dar lugar a esa novedad de excelencia –que tiende a ser la vida de cada hombre, su singular e irrepetible modo de vivir– es imprescindible sumergirse en una cultura o tradición, insertarse en las instituciones que la mantienen y transmiten. El sentido del verbo latino *instituere*, no se limita a recibir pasivamente unos modos establecidos de proceder, sino recrear esos modos de acuerdo con la novedad irrepetible de cada persona humana. En ese sentido, la vida de cada hombre siempre está empezando, como es propio del acto de instituir de cada persona, pero sin dejar de ser una continua renovación de una tradición, la que se expresa en ese entramado de instituciones que hacen posible la vida humana. Se entiende entonces la idea aristotélica de que la vida humana es política, es decir, institucionalizada, sin lo cual no sería posible.

Sin las tradiciones e instituciones cada hombre tendría que empezar desde el principio, ya que su vida no le viene programada –como la de los animales–, por eso las instituciones dan continuidad social a la vida humana, aunque cada uno sea responsable de su propia vida. En cualquier caso, las instituciones no son simples rutinas y costumbres, ni meras fuerzas externas que llevan a determinadas conductas, sino que se corresponden con el acto de ser de las personas, que tiende a la felicidad mediante el logro de las virtudes.

4. Michel Villey, *La formation de la Pensée juridique moderne* (París: Puf, 2018).

5. Rafael Alvira, *Empresa y globalización: ordenamiento institucional (pro manuscrito)*, 1998.

Es interesante destacar que una institución básica, como el lenguaje, pone de manifiesto que las instituciones, aunque convencionales, no son creación arbitraria, sino que surgen del acto de conocer, que remite a la realidad misma de las cosas que nos rodean. El lenguaje, modo común de expresar la realidad, la experiencia compartida, permanece de algún modo en el seno de todas las demás instituciones.

Cada persona se reconoce e identifica a través de su pertenencia a diversas instituciones, propias de la tradición a la que pertenece, que no es algo accidental sino sustancial; solo así cada uno es lo que es, y puede tender a la plenitud de su ser. De ese modo, “instituirse” es algo imprescindible para avanzar en la vida hacia el propio fin. Así, por ejemplo, una persona puede llegar a realizarse a través de un matrimonio, impulsando una escuela, o trabajando en una empresa, pues solo a través de algunas de las instituciones pueda alcanzar, no solo una vida virtuosa, sino también una nueva y mejor asignación de recursos disponibles, para sí y para los demás. Existe, por tanto, un efecto potenciador de las instituciones, no solo en cada una de las personas –en sus bienes internos– sino en el mismo entramado de bienes externos que dan soporte a las instituciones.

El instituir propio de la vida de cada hombre viene a ser como una prolongación y superación del primer nacimiento –de la vida biológica–, una manera de poder expresar la novedad que está como escondida y en potencia en cada persona. Un instituir que viene a ser una continua pugna entre los medios y los fines, entre los bienes internos y los bienes externos. Se puede decir, por tanto, que las instituciones ayudan a la forja de las personas, las hace capaces de acción, al tiempo que las potencian con sus virtudes, o las corrompen con sus vicios.

La racionalidad humana se manifiesta en la medida que participa en el entramado de las relaciones, que, gobernadas por normas, constituyen un determinado orden institucional. Lo racional, por tanto, no es un predicado que se pueda aplicar al individuo en cuanto individuo, sino en cuanto participa de un determinado orden social, en cuanto se inserta en un marco institucional, en el que está implícito una determinada concepción de la racionalidad. Como sugiere Wittgenstein, para llegar a entender lo que sucede en el día a día, es necesario insertarse en el marco institucional de una tradición. Una tradición es superior, cuanto mejor es su racionalidad, es decir, cuando proporciona una mejor manera de entender los fallos y conflictos de las otras tradiciones.

No hay por tanto tal cosa como una “conducta” que pueda ser identificada como “racional” con independencia de ese conjunto de intenciones, creencias y entorno, que son el entramado de instituciones propias de una cultura o tradición. No es posible por tanto una “racionalidad” individual y libre de valores, como pretendía Weber.

Las instituciones son incompatibles con la ideología individualista, pues mientras las instituciones no son posibles sin la práctica, el individualismo ignora la práctica y sólo puede admitir la racionalidad teórica del individuo solitario y pensante, la que pretende situarse más allá de la racionalidad que brota del entramado de instituciones que dan vida a una tradición.

De modo descriptivo, toda institución que se apoya en una organización es una asociación voluntaria, cuyo principal beneficio es la mutua perfección y ayuda, un entorno de deliberación y decisión racional que, si además es persona jurídica, se funda en una autoridad compartida que liga a todos, que genera su propio derecho, su modo de dar a cada cual lo que le corresponde.

4. La Empresa como Institución

Hay muchos tipos de empresa, pero vamos a prestar atención a aquel tipo de empresa que para cumplir su objetivo necesita apoyarse en una organización, en un modo colectivo de llevar adelante unas determinadas prácticas. En las pequeñas empresas, en su mayoría familiares, la institucionalización suele tomar más fuerza, ya que al estar relacionadas con la institución familiar, por lo general, se suele considerar la ganancia, no como un fin, sino como una condición⁶. El problema es que, hoy día, esas pequeñas empresas dependen cada vez más de las grandes empresas, que a su vez, están siendo sometidas a los imperativos de los supuestos mercados financieros, al aumento continuado de las expectativas de ganancias. Por eso conviene prestar mayor atención al proceso de institucionalización de las grandes *empresas organización*.

La empresa organización, en cuanto institución, es superior a la acción productiva, que a su vez, es superior al producto, pues el acto de conocer –la idea o proyecto que da lugar a una empresa– apunta siempre más allá de lo concreto, de lo ya producido. Lo más importante es el logro de los bienes internos de los que la llevan a cabo; en segundo lugar, el servicio que se pretende prestar a la sociedad; y, en tercer lugar, el producto a través del cual se concreta ese servicio, que por ser externo, es siempre contingente. Este “no detenerse” en lo ya producido –en el producto acabado– hace posible la innovación, en la que se hace presente el sentido creativo del trabajo en común, que de ese modo otorga realidad a lo que hasta entonces no era posible. La producción es por tanto un hacer “*in fieri*” –en realización– que tiende a dar lugar a nuevas acciones y nuevos medios –no siempre previsibles– que pueden, a su vez, generar nuevos productos.

El objetivo de toda empresa es dar satisfacción a alguna necesidad social, para lo cual se recurre a unas determinadas prácticas, ya sea para fabricar automóviles o para mantener un hotel. Una tarea que solo es posible en común, en el seno de una tradición, de una cultura, donde se puede contar no

6. MacIntyre, *Tras la virtud*.

solo con un “plexo” de medios, sino con un tejido de instituciones, donde anidan el saber hacer de las distintas prácticas, las que hacen posible, no sólo la perfección de quienes las llevan adelante, sino de las misma técnicas y conocimientos que hacen viable el objetivo de cada empresa.

Toda verdadera empresa nace con el ánimo de permanencia, de llegar a ser una institución, de convertir ese emprendimiento en una tarea cooperativa estable, de contribuir a un incremento en la confianza mutua, un modo de fomentar el bien común. Cuando esto no se logra, la tarea en común se va desdibujando, surge entonces la desconfianza, y la empresa como institución se debilita, deja de ser una escuela de solidaridad.

Conviene tener presente que no es lo mismo el bien común, una realidad política, que el interés general, que no es más que otro modo de llamar a la dimensión crematística desgajada de la dimensión política, que por eso mismo tiende a ser corruptora de toda institución.

Toda empresa supone innovación, algo que facilita su creciente institucionalización, y genera confianza mutua, como resultado de una mayor justicia y libertad. Esta innovación no es solo técnica, sino que reside en el mismo proceso de institucionalización, que viene a ser como la fuente de la misma persistencia de la empresa. Solo así se posibilitan nuevas realidades que contribuyan a la mejora de las personas, y a una mejor atención a las condiciones del entorno social, las que hacen posible el objetivo de la empresa.

Para que una empresa se institucionalice es necesario que entienda su organización como un ámbito de diálogo y cooperación, como un modo de impulsar un empeño compartido⁷, donde cada uno puede dar lo mejor de sí, que no se entienda la organización como un mero mecanismo de interacción regida por la eficacia de una racionalidad abstracta.

En cualquier caso, toda empresa, en cuanto acción humana, conlleva en sí misma un germen de prácticas y de virtudes, que puede crecer y dar lugar a una institución⁸, o bien quedar aplastado por el aspecto mecanicista de la organización, acabando entonces con toda posibilidad de institucionalización. Además, cada empresa es distinta, y sigue su propio camino hacia su plena institucionalización, para lo que resulta imprescindible fomentar la consistencia interna, la permanencia, la irradiación y la relevancia.

El que unas determinadas prácticas puedan mantener su integridad en el seno de una empresa, depende del modo en que las virtudes sean potenciadas o no impedidas por la organización. No es

7. Alejandro Llano, «Empresa y responsabilidad social», *Nuestro Tiempo* No. 582 (2002).

8. Ron Beadle y Geoff Moore, «MacIntyre: Neo-Aristotelianism and Organization Theory», *Research in the Sociology of Organizations Theory*, No. 32 (2010), 85-121.

posible que una empresa, sin el ejercicio de las virtudes por parte de alguno de los miembros, pueda llevar adelante un proceso de institucionalización. Y en sentido inverso, la corrupción de una empresa institución es siempre en gran parte consecuencia de los vicios de los que en ella participan.

Una empresa que no nazca con el deseo de mantenerse, se puede decir que ha perdido el sentido de lo institucional. Ciertamente que una empresa para persistir necesita ganar dinero, un bien externo, condición de permanencia de cualquier organización, sea institución o no, pero con sola esa condición no logrará la persistencia, pues el proyecto carecería de consistencia, pues se necesita de un fin más alto, que al mismo tiempo haga posible esa condición⁹.

El primer requisito de una empresa institución, de una organización virtuosa, es que exista un buen motivo para mantener esa combinación equilibrada de práctica-institución, o, lo que es lo mismo, que se haga todo lo posible para tender a la excelencia en esas prácticas concretas en la que se apoya una empresa. Solo así es posible manejar con prudencia los bienes externos –como la persistencia, el éxito, el poder, los beneficios, o la reputación– que por otro lado son necesarios para la organización, y se puede lograr que se empleen con vistas al mantenimiento y mejora de las prácticas y de la sociedad. Conviene insistir en que los bienes externos son por supuesto bienes, pero deben ser evaluados en función del modo en que permiten el logro de bienes internos, por eso la organización virtuosa, la que tiende a la institucionalización, es la que sabe guardar ese equilibrio entre ambos tipos de bienes.

Una buena empresa tiende a ser un binomio práctica-institución, un saber hacer y poder hacerlo, llegar a convertirse en un espacio moral donde sea posible determinar la relación entre las razones que hacen posible la acción, los motivos que llevan al equilibrio entre los bienes internos y externos de las prácticas que se realizan entre todos. En una empresa así se fomenta el aprendizaje participativo y se hace posible descubrir los bienes que permiten tomar las mejores decisiones. Lo cual implica una actitud hermenéutica, que comienza por identificar los bienes propios de las prácticas que se realizan, y que lleva a distinguir la institución organización de las prácticas que alberga.

Como hemos dicho, una empresa institución necesita virtudes como la justicia, la fortaleza, la lealtad, la integridad y la constancia, indispensables para resistir al poder corruptor de los bienes externos a las instituciones. La justicia, por ejemplo, es necesaria para distribuir los bienes externos del modo apropiado; y la lealtad, por su parte, para generar confianza, aunque en realidad, la confianza no se genera, sino que se inspira.

9. Ford ganó mucho dinero, no porque buscaba no solo esa condición, sino porque pretendía hacer el automóvil asequible a un público más amplio.

Como las virtudes tienden a la perfección de las personas, ese fin tiene que estar siempre revaluado, mediante un continuo convertir fines en medios, ya que todo conocimiento es parcial, de modo que la vida excelente de una persona es la que se gasta en el logro de la vida buena, en cultivar las virtudes necesarias para lograrlo.

Son tres las condiciones que se requieren para que una empresa sea institución. La primera –necesaria, pero no suficiente– es que haya personas virtuosas en todas las prácticas, de modo especial en los que cultivan la práctica de dar estabilidad de la empresa como institución, es decir, de los que tienen el poder en la toma de decisiones. La segunda, que el modo en que se distribuya ese poder en la toma de decisiones no perturbe las distintas prácticas que la empresa alberga. La tercera, por ser sistemas abiertos, las instituciones deben tener en cuenta el entorno, para evitar así el predominio de los bienes externos sobre los internos.

Lo propio de la empresa institución es que dentro de ella surja la novedad, y, con ella el conflicto, inseparable de todo proceso de crecimiento, y ocasión de mejora de las personas, de una mejor o más profunda visión de lo que están haciendo. Por eso es propio de una buena institución su capacidad de renovarse, de regenerarse, para lo cual tiene que comenzar por arbitrar los modos de resolver esos inevitables conflictos.

5. Empresa y Persona Jurídica

La institución no ha de ser confundida con una forma jurídica, o con una organización, sino que se trata de un ente moral concreto, que ha quedado incorporado de modo estable a la vida social, como un elemento básico. Pero las instituciones que, como las empresas, se apoyan en una organización y pretenden un fin social, necesitan hacerse presentes en el marco político de la sociedad. Se recurre entonces a la figura jurídica de la representación, imprescindible para dar expresión a una voluntad colectiva. Con ese fin se finge que ese grupo de personas físicas tiene una voluntad única, que puede ser declarada por un representante, y se considera entonces que constituyen una persona moral o jurídica.

Para que una empresa organización llegue a ser institución, una comunidad de personas capacitada para actuar en la vida pública, necesita el reconocimiento como persona jurídica. Nadie puede actuar legalmente, comprar o vender, hacer frente a sus responsabilidades, si no tiene el reconocimiento de “persona”, sea natural o jurídica; un reconocimiento que se concede cuando el grupo persigue un objetivo, que por su misma naturaleza merece ser protegido por el derecho.

Ya el derecho romano¹⁰ distinguía entre la institución persona jurídica, como la *universitas* o el *collegium* que, constituían una auténtica corporación, precisamente porque sus miembros no perseguían un interés particular, como sí sucedía en la *societas*. Esa personalidad era reconocida jurídicamente cuando había una voluntad o finalidad compartida que daba unidad a la acción, y además se perseguía algo de interés para la sociedad.

Pero en el momento actual, y desde comienzos del siglo XIX, a la hora de entender qué significa persona jurídica, conviene distinguir dos modos distintos de enfocar el sentido del derecho: uno objetivo o realista, que se apoya en la realidades de las cosas existentes, y otro subjetivo o voluntarista, que se apoya en a la voluntad del legislador. Para los realistas, la persona jurídica supone el reconocimiento de un grupo humano ya constituido y con vida propia, mientras para los subjetivistas, la persona jurídica no es más que una ficción, que puede ser creada por voluntad del legislador.

Esta discrepancia en el concepto de persona jurídica¹¹ tuvo lugar a lo largo del siglo XIX entre los defensores de la omnipotencia del Estado, que tendían a negar la realidad de las instituciones, y los partidarios de respetar la iniciativa social en la creación de instituciones. Al triunfar la visión subjetivista, la persona jurídica quedó convertida en un concepto abstracto, en un mero instrumento legal, utilizada como escudo o cortina que defiende de toda injerencia en unos determinados intereses muy alejados de los propios de las instituciones.

Conforme a la ley de sociedades anónimas, que es la figura legal de las grandes empresas¹², el interés social se confunde de hecho con el interés individual de los accionistas, y la persona jurídica reconocida no es la comunidad de los que forman parte de la organización, de los que llevan adelante la producción, sino un ente abstracto, una extraña sociedad, sin socios, propietaria de ella misma, a la que además se declara propietaria, no solo de los recursos productivos, sino del producto final, y de modo indirecto se le otorga el control de toda la organización. De este modo, los miembros naturales de la empresa, los que hacen posible la comunidad en el trabajo, los que llevan adelante unas prácticas, quedan excluidos de la empresa en sí, que permanece sin reconocimiento legal. Mediante este artificio la posible institucionalización de la empresa, que se oculta bajo la sociedad anónima, queda seriamente dificultada.

Esta concepción de la persona jurídica, como pura ficción legal, es puesta de manifiesto por el hecho de que, en los tiempos que era muy largo el proceso de conversión en sociedad anónima, los bancos

10. Roger Scruton, y John Finnis, «Corporate Persons», *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, Vol. 63-1, (1989), 239-274

11. Federico De Castro y Bravo, «Ofensiva contra el concepto de persona jurídica», *Anuario de Derecho Civil*, Vol. XIV- 4 (1961).

12. Jean Philippe Robé, *Firm versus corporation: a rebuttal of Simon Deakin, David Gindis, and Geoffrey M. Hodgson*, (*Journal of Institutional Economics*, 2021), 1-9.

las creaban a docenas, para tenerlas a disposición de sus clientes. Durante ese tiempo, esas supuestas personas jurídicas eran “durmientes”, sin actividad alguna, de modo que no se correspondían con una realidad asociativa de algún tipo. Incluso hoy día, por motivos fiscales, o por interés financieros, suele suceder que –por ejemplo– las acciones emitidas por una sociedad A, domiciliada en el país S, sean compradas por un holding B, domiciliado en el mismo país, cuyas acciones pertenecen a su vez a otro holding C, con sede en el país L. Es entonces evidente que excepto la sociedad A, la única actividad de las otras dos sociedades B y C, supuestas personas jurídicas, se reduce a ser “depositarias legales” de acciones.

La ideología individualista no puede aceptar el concepto de institución, ya que solo admite la racionalidad teórica, la que supuestamente puede alcanzar un individuo aislado, que persigue su propio interés. Por eso, a la hora de explicar la empresa, no se recurre a la racionalidad práctica, la propia de una institución, sino al concepto abstracto de contrato bilateral entre individuos. Un contrato que no se fundamenta en la realidad de las cosas que se intercambian, sino, una vez más, en la voluntad de las partes. Puede ocurrir entonces que un contrato no sea justo, que no haya igualdad en la relación de intercambio, pero que se considera legal, pues se fundamenta en un acuerdo de voluntades. De modo más concreto, que una persona sin medios de vida se vea obligada a aceptar un llamado contrato de trabajo, bajo la idea de que es “libre” de aceptar o rechazar ese tipo de contrato.

Mediante estos dos artificios legales, la sociedad anónima y el llamado contrato de trabajo, la ideología individualista ha impedido que el que debería ser el miembro genuino de la empresa institución, los que la llevan adelante, haya quedado reducido a la condición de trabajador contratado, alguien que desde el punto de vista legal supuestamente se limita a aportar su trabajo, una extraña e inexistente mercancía, que supuestamente se puede vender o comprar. Habría que decir entonces que no hay empresa, mientras sus miembros sean contratados, por un ente abstracto, la sociedad anónima, que se proclama empresa, y a la que por ley se la reconoce como persona jurídica.

La naturaleza misma de la empresa exige que sus miembros se incorporen libremente a una comunidad de trabajo o prácticas, y que su compromiso sea personal, no meramente contractual, de modo que se sientan integrados en esa comunidad, para lo cual es imprescindible que sea reconocida como persona jurídica, un ente con una vida independiente de la de sus miembros, que pueda por tanto tender a su institucionalización. Lo propio de un miembro de pleno derecho de una empresa es que asuma como propia la finalidad de la institución, que no puede reducirse a “ganar dinero”, como suele suceder con ese supuesto “ficticio” dueño de la empresa, que es la sociedad anónima.

Esta mentalidad explica que, hoy día, para la mayoría de los economistas, la empresa no sea más que un “nudo” de contratos, ya sea entre propietarios, o de la sociedad con los trabajadores. A pesar de

ese individualismo, la misma idea de “nudo” viene a reconocer que de algún modo hay en la empresa algún tipo de unidad real, aunque por intereses ocultos no se quiera reconocer desde el punto de vista del Derecho.

Ha sido la ideología individualista, la que enfrentada con una realidad tan social y cooperativa como es la empresa, ha impulsado la figura de la sociedad anónima, una ficción jurídica, dando lugar a un individuo abstracto, al que se le concede el poder de establecer contratos con las partes implicadas. Cuando es precisamente el compromiso que va más allá de lo contractual el que hace posible el florecimiento del agente institucional. De este modo anulando su intrínseca dimensión política, la empresa ha quedado “cosificada”, reducida a su mera dimensión crematística, al logro de un producto o resultado. Se trata de un error fundamental¹³, que la moderna doctrina jurídica, de corte individualista, no ha conseguido encubrir, y que no parece querer superar.

Mediante la ley de sociedades anónimas la empresa –la comunidad de personas– ha quedado reducida a un elemento patrimonial, a una “cosa”. Algo que no deja de recordar lo que sucedía con el esclavo en el mundo antiguo, al que se le negaba la condición de persona, se le sometía a un dueño, y quedaba reducido a la condición de cosa, que puede ser comprada y vendida en los mercados. Solo que ahora el esclavo es la “empresa en sí”, que puede ser comprada y vendida, a pesar de su “ficticia” condición de persona jurídica.

Es interesante destacar que la personalidad jurídica de una institución conlleva mutualidad, reconocimiento y deferencia hacia la persona de los otros, es por tanto la antítesis del colectivismo. Cuando una asociación es desprovista de su personalidad, con facilidad queda “cosificada”, y tratada como un instrumento de poder. Se entiende entonces que para algunos¹⁴ la ley de sociedades anónimas no sea más que un elemento esencial de la estructura del poder financiero.

En cualquier caso, no hay que confundir, como hoy día hacen no pocos, la sociedad anónima con la empresa, ni siquiera con la organización productiva que ella controla, a la que se le ha negado el reconocimiento de persona jurídica. Son los mismos que afirman¹⁵ que la empresa no es más que una ficción legal, un simple “nudo” de contratos. De ningún modo la empresa puede ser considerada una ficción legal, ya que se trata de una innegable acción común.

Sostienen algunos¹⁶ que un grupo de propietarios se convierte en empresa, cuando a la sociedad resultante se le concede el reconocimiento de persona jurídica. No obstante, se les escapa lo más

13. Álvaro D'ors, «Reflexiones civilistas sobre la reforma de la empresa», *La Ley*, No. 74 (1979).

14. Robé, *Firm versus corporation...*, 1-9.

15. Michael C. Jensen y William H. Meckling, «Theory of the Firm: Managerial Behaviour, Agency Cost and Ownership Structure», *Journal of Financial Economics* No. 3 (1976), 305-360.

16. Simon Deakin *et al.*, «Legal institutionalism: Capitalism and the Constitutive Role of Law», *Journal of Comparative Economics*, Vol. 45-1 (2017), 188-200.

esencial, que la acción común, no puede provenir de unos “recursos”, ni de una asociación de propietarios, sino de una asociación de personas con vistas a algún tipo de práctica. En cualquier caso, del reconocimiento como persona jurídica de la sociedad de propietarios no se sigue que la empresa organización tenga personalidad jurídica, pues son dos cosas distintas. Una confusa manera de distinción que probablemente fue establecida de modo intencional por parte de los legisladores.

Tampoco puede la empresa ser reducida a un “nudo de contratos”, ya que ni los que trabajan, ni los que suministran a la empresa tienen contratos entre ellos, sino que son contratos bilaterales. Por otro lado, el hecho de que la sociedad anónima sea una persona jurídica separada, tanto de los accionistas, como de los miembros de la empresa, no es algo que puede ser creado por simple contrato entre particulares, sino que requiere de una ley del Estado, un privilegio que de modo arbitrario otorgue y garantice esa condición. Como ya hemos dicho con la palabra “nudo” se pretende poner de manifiesto algo que resulta innegable, que la organización productiva constituye una “unidad” o “entidad”, a pesar de que se le niegue su reconocimiento como persona jurídica. Prueba de la contradicción que conlleva la ley de sociedades anónima es que, en otro tipo de legislación estatal, como la laboral o la fiscal, se viene a reconocer de facto a la empresa como persona jurídica, pues se ponderan las consecuencias económicas y legales de sus operaciones. Esto viene a confirmar que la empresa es tratada como si fuera un esclavo, al que no se le consideraba persona, sino cosa, excepto cuando cometía un delito, pues entonces se le trataba como si fuera persona. Mientras la empresa permanezca “cosificada” solo cabe “servirse de la empresa”, de ningún modo servir a la sociedad a través de la empresa.

6. Efectos de negación legal de la Empresa: a modo de conclusión

Uno de los más graves inconvenientes que se siguen de haber impedido por vía legal la institucionalización de las grandes empresas, es que se ha fomentado su creciente “desregulación” y “fluidificación”, que no es otra cosa que el predominio cada vez mayor de los bienes externos, sobre los internos, de la dimensión crematística sobre la despreciada dimensión política de la empresa.

De este modo se ha ido provocando un crecimiento continuado de la “deseducación” política de las personas, ya que la educación requiere una cierta permanencia y fidelidad a unos fines compartidos, algo que no se logra en una organización cada vez más alejada de la institución. No hay que olvidar que la educación no solo se recibe en la escuela, sino que crece y se reafirma en toda actividad humana, a lo largo de toda la vida, para lo cual es importante participar en algún proceso de institucionalización.

Pero, el más grave de los inconvenientes, de haber impedido por vía legal la institucionalización de las grandes empresas, es que el trabajo, para la gran mayoría de los hombres de nuestro tiempo, no puede ser entendido como una práctica, dotada de bienes internos, que lleva a la plenitud personal.

De este modo, la *pleonexía*, que era un vicio, para Aristóteles, es ahora el motivo principal de las grandes organizaciones productivas¹⁷.

Es interesante señalar que el individualismo, que se impuso con facilidad en el mercado, al estar basado en el contrato, al enfrentarse con la empresa se vio obligado a imponer el colectivismo, o lo que es lo mismo, a la anulación de la singularidad del individuo que trabaja en una empresa. Esto ha dado lugar, a un doble entorno, de un lado el del mercado, donde son soberanas las opciones libres y arbitrarias de los individuos, y de otro lado la empresa, donde la “racionalidad” de la eficacia en el logro de los bienes externos es soberana para limitar precisamente las opciones libres y arbitrarias de los individuos.

Ha sido la presión de una crematística desatada la que crea una supuesta escasez de medios que obliga a las organizaciones a poner todo el empeño en el logro de la eficacia productiva, haciendo imposible la empresa como institución. De tal modo que la única racionalidad posible es entonces armonizar los medios con unos fines, supuestamente dados pero de hecho impuestos, con vista a la eficacia financiera. Todavía persiste la creencia típica del individualismo de que es posible una eficacia sistemática en el control de ciertos aspectos de la realidad social, lo que se supone dará como resultado inevitable la creación continua de “riqueza”.

En esta visión individualista de la empresa no cabe la distinción entre autoridad y poder, clave para llegar a ser una institución, sólo cabe el poder, disfrazado de racionalidad operativa, de tal modo que en la mera organización productiva la autoridad no es más que el poder triunfante, el dominio del éxito. Eso explica que el gestor de esas organizaciones se vea obligado a manipular las motivaciones de sus subordinados.

Este tipo de gestor o gerente no es capaz de distinguir si su acción es manipuladora o no, ya que no admite un orden de fines o valores, solo busca la eficacia o racionalidad financiera entre fines y medios dados-impuestos. De hecho, trata a los fines como si estuvieran fuera de su perspectiva, con lo que su “autoridad” es meramente técnica, puro poder, orientada a transformar dinero presente en mayor cantidad de dinero futuro, lo demás, no es asunto suyo. Un gestor así se define a sí mismo como éticamente neutral, guiado por una técnica supuestamente libre de valores. Algo que tratan de copiar aquellos políticos que se definen como simples buenos gestores.

No es posible elevar el concepto de eficacia a absoluto, precisamente porque depende de fines y medios dados, que por lo tanto, no se sabe cómo evolucionarán con el tiempo. La clase de conocimiento que se requiere para justificar la supuesta “eficacia” de los gerentes no existe. Solo se puede evaluar a muy

17. Geoff Moore, «On the implications of the practice-institution distinction: MacIntyre and the applications of modern virtue ethics to business», *Business Ethics Quarterly*, Vol. 12-1 (2002), 19-32.

corto plazo, lo cual prueba su relativismo. En el fondo es un medio, una ficción moral, para justificar su poder, disfrazado de autoridad, y que carece de justificación racional adecuada.

La ideología individualista ha intentado por todos los medios despersonalizar el gobierno, de modo que no sea más que una simple “administración de las cosas”. Una vez despersonalizado el gobierno se convierte en incuestionable, ya que las decisiones no son las decisiones de una persona responsable y prudente, sino resultado de la eficiencia de un proceso pretendidamente técnico. Eso explica que las asociaciones sean vistas como sospechosas, a no ser que estén controladas por la máquina del poder. No deja de ser significativo que este proceso de despersonalización, de colectivismo, fuera perfeccionado por Lenin, que hizo que todas las instituciones, incluida la iglesia ortodoxa, estuvieran infiltradas y sometidas al Partido. Se puede decir que el individualismo ha olvidado al mismo tiempo tanto las virtudes personales, como las instituciones, que son el ámbito natural para su crecimiento.

El verdadero gobierno se hace posible en la medida que la empresa se hace institución, para lo cual se requiere reconocer su personalidad jurídica. Solo entonces se hace posible cultivar virtudes como la fortaleza y la templanza, que permiten acometer tareas a largo plazo, lo que siempre supone fines altos, sin descuidar por ello los imprescindibles medios o bienes externos. Se aprende entonces a coordinar esfuerzos, para lo cual es esencial la comunicación, que solo es posible en una verdadera comunidad. De ahí la importancia del lenguaje, de la sinceridad, en el exponer y en el escuchar. Saber hablar, exponer bien los problemas y las posibles soluciones es muy importante, es esencial para el buen gobierno

La ausencia de un fin último y la negación de un orden natural de la acción es la causa de la crisis de las virtudes y las instituciones, que han pasado a tener una vida débil, o incluso se las ha hecho desaparecer¹⁸ En cualquier caso la acción humana es siempre limitada, y el conocimiento de lo que está pasando es siempre parcial escaso, por lo que el logro del fin es siempre arduo, y se hace entonces necesario el recurso a las virtudes y las instituciones. Eso explica que en su lugar hayan surgido las pseudo-instituciones, como la sociedad anónima, fomentada por los poderes con miras al mantenimiento de la supremacía del individualismo.

La vida en un empresa, que no tiende a su institucionalización, se hace entonces muy difícil, pues se carece de la seguridad suficiente que requiere una persona para vivir una vida lograda¹⁹, como ocurre actualmente en las grandes sociedades anónimas multinacionales.

18. Rafael Alvira, «Elementos del gobierno en la política, la economía y los medios de comunicación», *Persona y Derecho*, No.12 (1985), 111-122.

19. Charles M. Horvath, «Excellence vs Effectiveness: Macintyre's critique of Business», *Business Ethics Quarterly*. Vol. 5-3 (1995), 499-532.

A pesar de todas estas evidentes contradicciones persiste una actitud de rechazo hacia la concesión del reconocimiento jurídico a la empresa, pues eso supondría un cambio radical en el modo de entender la economía y la sociedad.

Bibliografía

Alvira, Rafael. «Elementos del gobierno en la política, la economía y los medios de comunicación» *Persona y Derecho* No. 12 (1985), 111-122.

Alvira, Rafael. *Empresa y globalización: ordenamiento institucional (pro manuscrito)*, 1998).

Beadle, Ron y Moore, Geoff. «MacIntyre: Neo-Aristotelianism and Organization Theory», *Research in the Sociology of Organizations Theory*, No. 32 (2010), 85-121.

Deakin, Simon, Gindis David, Hodgson Geoffrey M., Huang Kainan and Pistor Katharina. «Legal institutionalism: Capitalism and the Constitutive Role of Law», *Journal of Comparative Economics*, Vol. 45-1 (2017), 188-200.

De Castro y Bravo, Federico. «Ofensiva contra el concepto de persona jurídica», *Anuario de Derecho Civil*, Vol. XIV- 4 (1961).

D'ors, Álvaro. «Reflexiones civilistas sobre la reforma de la empresa», *La Ley*, No. 74 (1979).

Horvath, Charles M. «Excellence vs Effectiveness: Macintyre's critique of Business», *Business Ethics Quarterly*. Vol. 5-3 (1995), 499-532.

Jensen, Michael C. y Meckling, William H., «Theory of the Firm: Managerial Behaviour, Agency Cost and Ownership Structure», *Journal of Financial Economics*, No. 3 (1976), 305-360

Llano, Alejandro. «Empresa y responsabilidad social», *Nuestro Tiempo* No. 582 (2002).

MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

Moore, Geoff. «On the implications of the practice-institution distinction: MacIntyre and the applications of modern virtue ethics to business», *Business Ethics Quarterly*, Vol. 12-1 (2002), 9-32.

Robé, Jean Philippe. *Firm versus corporation: a rebuttal of Simon Deakin, David Gindis, and Geoffrey M. Hodgson*. *Journal of Institutional Economics*, 2021.

Scruton, Roger, y Finnis, John. «Corporate Persons», *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, Vol. 63-1, (1989), 239-274

Villey, Michel. *La formation de la Pensée juridique moderne*. París: Puf, 2018.



Alvira, Rafael. *El Lugar al que se Vuelve. Reflexiones sobre la familia*. Pamplona: EUNSA, 1998, 112 pp.

Rafael Hurtado
Instituto de Humanidades,
Universidad Panamericana
rhurtado@up.edu.mx

La familia, el hogar, es un tema digno de estudio por razón de su esencia, por razón de la belleza que pretende en su quehacer cotidiano. Por ello, mi Maestro, el Prof. Rafael Alvira –Profesor Emérito y Catedrático de Filosofía de la Universidad de Navarra– la define como “el lugar al que se vuelve”, pues de ella procedemos y a ella hemos de volver de modo misterioso y romántico. En efecto, la familia representa, entre otras cosas, toda la riqueza del espíritu humano en su más sublime expresión, rindiendo honores a esa gran paradoja que la sabiduría clásica supo expresar, a saber, la dialéctica entre el “individuo” y el “grupo”. La vida familiar se nutre necesariamente de estos dos elementos, pues en ella cada ser individual, personal, vale principalmente en cuanto miembro de “esta” familia. Pero también es verdad que cada familia despliega su grandeza de espíritu en la medida en que cada uno de sus miembros llegan a buen puerto. En ese sentido, Alvira nos recuerda que en familia aprendemos a ser “conservadores”, pues nos interesa perpetuar en la existencia aquello que nos da identidad. También aprendemos a ser sociales, pues nada en la vida de los seres humanos es vivido en solitario, pues siempre somos “frente” a otro. Pero aprender a conservar y a socializar no nos impide ejercer un aspecto esencial del crecimiento humano: la libertad. Sí, en familia somos muy “liberales”, pues amar al hijo o al cónyuge implica necesariamente que éste aprenda a ser “quien es”. Es la única forma de crecer, de ver a futuro, o mejor dicho de ser “progresivo”. En su conjunto, estos modos de vivir la vida familiar se decantan en lo que Alvira llama las “tres funciones” familiares: *economía*, *intimidad* y *educación*, a mi modo de ver la principal aportación de esta gran obra:

La *economía* se identifica con el aspecto material de la vida familiar doméstica, o mejor dicho su actualización en el tiempo y en el espacio. De aquí se desprende lo que podemos llamar la “ley del hogar”: *nadie se queda atrás*. Esto significa que padres, madres, hijos e hijas han de realizar toda clase de balances materiales e inmateriales, de tal modo que todos los miembros de la familia tengan un cierto nivel de bienestar; que reciban lo suficiente para su correcto desarrollo. En ese sentido, cada miembro de la familia que ha sido “invitado” a la vida, comienza ocupando un espacio en el vientre materno para luego hacer extenso ese mismo espacio en la hogar, en el corazón y en la sensibilidad de toda su familia, nuclear o amplia. Como ya se ha dicho, nada miembro de la familia ha de llegar a la sazón, a “ser quien es”, y esto puede implicar que unos reclamaren un tipo de trato cercano y atento, otros distante y respetuoso. En cualquier caso, saber “quien es quien” en la familia implica necesariamente el *diálogo* sincero, para saber qué está pasando dentro de ese ser querido, lo propio de toda educación bien cimentada.

La *educación* es algo más que pasar conocimientos o experiencias a la siguiente generación: es transmitir un espíritu. Por ello, es imposible “educar” con profundidad a partir de un itinerario con objetivos específicos y amigables sin más. La razón es muy simple: no es fácil expresar con palabras lo que es eterno. En familia, el amor que da vida es así, eterno. Y decirles a nuestros seres queridos que los amamos, es algo serio, complejo pero irrenunciable. Sin embargo, se puede preguntar ¿cuál

es el principal espíritu que hemos de transmitir a nuestros seres queridos en familia? Sin lugar a dudas, hemos de repetir hasta el cansancio: *el bueno que estés aquí*. Es lo propio del diálogo familiar “doméstico”. Es bueno que estés aquí, y es mejor aún que todos estemos aquí, hombro con hombro, sacándonos adelante a nosotros mismos, en diálogo con el mundo civil, pero siempre enraizados en nuestro espacio vital y habitual, a saber, nuestro hogar, en donde vivimos con nosotros mismos, lo propio de la propia intimidad.

La *intimidad*, en efecto, florece allí donde nosotros florecemos, lo cual no es posible sin la confianza: saber fiarse del otro. Ya con ello estamos advirtiendo la importancia de la sexualidad en la vida de las personas, pues ésta se ejerce de modo radical en el hogar, en lecho nupcial. Allí, varón y mujer se han de entregar sin reservas, de modo total, incluyendo su dimensión más propiamente creativa: su racionalidad y su fertilidad, con vistas a traer hijos al mundo. Sólo así es posible la procreación humana correctamente encausada. Si la educación del ser humano presupone la frase “es bueno que estés aquí”, la intimidad añade: “es bueno que vuelvas”. En otras palabras, es bueno que estés aquí, que existas, pero es mejor verte volver de modo libre y voluntario. Si es verdad que el ser humano existe frente o para los demás, ese “salir” de uno mismo para “quedarse” en el otro, entonces la sexualidad humana entre el varón y la mujer llevan esta dinámica a su máxima expresión: la vida del hijo. Si no estamos todos juntos, compartiendo el pan y el vino en la mesa familiar, todos sentimos un hueco en nuestro interior. Es bueno conocer el mundo y procurar el bien de toda la realidad humana, pero hasta que no estamos de “vuelta”, rumbo a nuestro hogar, aún estamos de viaje, no hemos llegado. Hasta que no estamos “dentro”, seguimos de vagabundos. Con esto –idea recurrentemente alviriana– se está sugiriendo que la familia, el hogar, tiene un fuerte enraizamiento femenino, pues todos tuvimos la experiencia radical de estar “dentro” de una persona: nuestra madre.

A final de cuentas, *volver a nuestro hogar*, implica volver misteriosamente a nuestro origen, “en” nuestros padres y hermanos, tío, primos y abuelos. Es volver a tomar conciencia de que tengo ombligo, que no soy mi propia causa, y de que es posible el amor. Por eso, la sagrada escritura no se equivoca al afirmar que el amor humano ha de llegar a su *zenit* cuando un varón deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, formando juntos *una caro*, una sola carne, a lo cual se le puede agregar: *juntos han de formar un solo hogar... al que han de volver*. A esta y otras reflexiones nos invita esta gran obra, escrita por un gran filósofo de la familia, pero principalmente un gran hijo y un gran amigo. En tiempos en los que la familia sigue siendo blanco directo de ataques en lo cultural, lo político y lo económico, es necesario recurrir al pensamiento profundo de quienes dan razón de la realidad desde su propia vivencia. *El Lugar al que se Vuelve*, es sin lugar a dudas un primer paso rumbo a una comprensión de la sociedad desde la perspectiva de la familia.



Humanidades
en Diálogo



*Las labores de la Iglesia
Católica durante las
epidemias de cólera
en las parroquias
del partido de
Aguascalientes, 1833 y
1849-1850.*

Lourdes Adriana Paredes Quiroz
Universidad Autónoma de
Aguascalientes
lparedesquiroz@gmail.com

Resumen

En este artículo se presentan las labores de la Iglesia Católica durante las epidemias de cólera de 1833 y 1849-1850 en las parroquias que se encontraban en el partido de Aguascalientes. Se describen los auxilios sacramentales, la labor hospitalaria, la creación de camposantos provisionales, el sentido y concepción que tenían las misas y procesiones que organizó el clero entre los feligreses durante las crisis sanitarias.

Palabras clave: cólera, epidemia, Iglesia Católica.

Abstract

This article presents the work of the Catholic Church during the cholera epidemics of 1833 and 1849-1850 in the parishes that were in the district of Aguascalientes. The sacramental aids, the hospital work, the creation of provisional cemeteries, the meaning and conception of the masses and processions organized by the clergy among the parishioners during the health crises are described.

Keywords: cholera, epidemics, Catholic Church.

*El que se apiada del pobre presta al Señor,
y Él le recompensará por su buena obra (Proverbios 19:17).*

Introducción

El cólera es una enfermedad diarreica, provocada por una bacteria que puede ocasionar la muerte por deshidratación, salió de su nicho ecológico en el Ganges en 1817 debido a la movilización de viajeros, comerciantes y tropas del ejército en Europa. El *Vibrio Cholerae* llegó a México por primera vez marzo de 1833 por el puerto de Tampico, las autoridades civiles y eclesiásticas se enfrentaron a una patología desconocida. Cabe señalar, que la ciencia médica de la época asociaba el desarrollo de una enfermedad con el miasma que, era un aire maligno que podía desprenderse de los lodazales, pantanos, ciénegas, mataderos, lugares hacinados y cadáveres en descomposición. Ese vapor insano y pútrido ocupaba el lugar del aire sano del cuerpo, predisponiéndolo a desarrollar todo tipo de padecimientos. De acuerdo con las observaciones de los médicos, el cólera se adquiría a través de la infección y no por contagio; en algunas localidades no se consideró necesario establecer cuarentenas o impedir el tránsito, las medidas de prevención se concentraron en la limpieza de todos aquellos puntos en donde podrían desarrollarse vapores miasmáticos.

Para iniciar, es necesario apuntar las condiciones del país en el periodo en el que se desarrollaron las

epidemias de cólera. Después de la Independencia, los distintos gobiernos se enfrentaron a una severa crisis económica. Josefina Zoraida Vázquez, explica que el comercio se encontraba paralizado por las malas comunicaciones, la inseguridad, el alto costo de la arriería y la falta de moneda flexible [...] Las grandes esperanzas que se pusieron en la libertad de comercio no tardaron en ser traicionadas por una realidad que destruyó la incipiente industrialización iniciada a fines del siglo XVIII¹.

Las industrias minera y agrícola se recuperaron lentamente, pero nunca lograron alcanzar los niveles de producción de la época colonial. La falta de recursos económicos impidió mejorar la infraestructura, solamente se construyeron dieciocho kilómetros de vías férreas y no logró formar una flota mercante². La situación se agravó en 1847 por la guerra con los Estados Unidos y los levantamientos al sur del país.

Durante el México independiente, la Iglesia católica continuó administrando los servicios de salud y asistencia pública; estaba encargada de los hospitales, ancianatos, orfanatos, hospicios de pobres y camposantos.; también, contabilizaba los nacimientos, matrimonios y defunciones. El Real Protomedicato establecido en 1731 regulaba y supervisaba todo lo relacionado con la salubridad y el ejercicio de la medicina. En 1813 las cortes de Cádiz dispusieron que los ayuntamientos serían los encargados de mantener la sanidad pública, en caso de epidemia se formarían las Juntas de Policía que dictarían todas las medidas necesarias para combatirlas. Fue hasta 1820 cuando todas estas actividades pasaron a las Juntas de Sanidad, vigilaban “la administración, el gobierno y la vida de la ciudad, con su sanidad, arreglo, ornato, seguridad, urbanismo, limpieza, circulación, alumbrado alimentación, construcciones, matanzas, diversiones”³. En 1841 se creó el Consejo Superior de Salubridad que tenía como propósito dictar todas las medidas necesarias para conservar la higiene, combatir los brotes epidémicos, supervisar la preparación de los medicamentos y vigilar las actividades de médicos, cirujanos y parteras. Al siguiente año, se estableció la Comisión de epidemias organismo especializado en la detección, contención y estudios acerca de éstas. Para 1847 se expidió el *Reglamento de epidemias*, documento que significó un enorme paso en materia de salubridad pública, ya que se logró un consenso de las medidas a tomar para evitar y contrarrestar los males que aquejaban a la población⁴.

Se indicó que, en caso de declararse la existencia de una epidemia, las clases menesterosas serían atendidas gratuitamente. Las ordenanzas municipales dispusieron que los ayuntamientos tenían la obligación de nombrar a los miembros de la junta que, estaría conformada por: un regidor, un

1. Josefina Zoraida Vázquez, <<De la independencia a la consolidación de la República>>, en *Nueva historia Mínima de México ilustrada*, coord. por Alberto Torres Rodríguez. (Distrito Federal: El Colegio de México, 2008), 245.

2. Vázquez, <<De la independencia a la consolidación de la República>>, 274-276.

3. Consuelo Córdoba- Flores, <<Las instituciones y políticas de salud pública en la Ciudad de México, de la Colonia al Porfiriato>>, *Historiello. Revista de historia regional y local*, no. 24 (2020): 85.

4. Marisol Hernández Rivas, <<Teorías médicas y disposiciones sanitarias ante el cólera morbus durante la epidemia de 1850 en la Ciudad de México>> (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 37, <https://repositorio.unam.mx/contenidos/238513>

síndico, un párroco (el de mayor antigüedad en la localidad), un médico y dos vecinos. Cada junta tenía la obligación de redactar un reglamento interno que sería enviado a la junta departamental para su revisión y aprobación⁵. Hay que destacar que, durante las crisis sanitarias, autoridades civiles y eclesiásticas trabajaron en conjunto para atender a la población.

Respecto a los libros parroquiales que han servido a los historiadores para construir indicadores demográficos del pasado: nupcialidad, natalidad, fecundidad y mortalidad, habría que advertir que, aunque los documentos pueden contener subestimaciones, nos han ayudado a comprender las transformaciones de las sociedades del pasado.

En esta investigación se consultaron las partidas de enterramiento y matrimonio registradas en los libros de las parroquias que se encontraban en el territorio del partido de Aguascalientes; los documentos de cofradías y correspondencia del Arzobispado de Guadalajara disponibles en el repositorio electrónico de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días, *Family Search*. Asimismo, se consultaron documentos en el Archivo Histórico del Estado de Zacatecas y el Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes y publicaciones periódicas en la Hemeroteca Nacional de la Universidad Nacional Autónoma de México. Con esta información fue posible identificar cuáles fueron las actividades de la Iglesia Católica durante las epidemias de cólera de 1833 y 1849-1850 en el partido de Aguascalientes y cómo esta labor incidió en la comprensión de la enfermedad y la conducta de la población.

Este artículo está dividido en cinco apartados, en el primero se describe la división parroquial del partido, las ocupaciones de los habitantes, la cantidad de población y algunas de las instituciones de asistencia social que existían al llegar las epidemias. Enseguida, se explica cómo los sacerdotes llevaron los auxilios espirituales a los moribundos. El tercero está dedicado a la labor hospitalaria del clero durante las crisis sanitarias. En el cuarto se enlistan los problemas de insalubridad por los que se establecieron los camposantos provisionales y las dificultades a las que se enfrentó la Iglesia para su administración. Por último, se describen el sentido que tenían las ceremonias religiosas organizadas por el clero que tenían como propósito solicitar la ayuda de Dios para frenar el avance del cólera que estaba provocando el pánico de la sociedad aguascalentense.

El partido de Aguascalientes en 1833 y 1849

Durante las epidemias de cólera, el actual estado de Aguascalientes fue un partido de Zacatecas, dividido en cuatro municipalidades: Aguascalientes, Rincón de Romos, Asientos y Calvillo (en 1848 se convirtió en un partido independiente). En cuanto a la división eclesiástica, se encontraban cinco parroquias: la Asunción de María que comprendía el municipio de Aguascalientes; Nuestro Padre Jesús

5. Hernández Rivas, <<Teorías médicas y disposiciones sanitarias...>>, 38.

Nazareno (ayuda de la parroquia de la Asunción) que atendía a los fieles del pueblo de Jesús María, de las haciendas y rancherías cercanas; hacia el oeste San José de Gracia y al este Nuestra Señora de Belén. En ese momento, era una sociedad preindustrial en donde la mayoría de los habitantes se dedicaban las actividades agrícolas, se desplazaban al interior del partido de acuerdo con los ciclos de siembra y cosecha, entre noviembre y marzo se movilizaban a la ciudad para ocuparse en los comercios y los talleres artesanales. Estos desplazamientos de la población económicamente activa favorecieron la propagación del cólera en el partido.

Los profesionistas como abogados, maestros y escribanos, en su mayoría radicaban en la capital, donde los pobladores podían pagar sus servicios. En el informe de gobierno para 1830 Francisco García Salinas señaló que todos los médicos (3), cirujanos (2) y boticarios (3) se encontraban en la ciudad. Mientras que los miembros del clero eran 37, había por lo menos uno en cada municipalidad para atender a la feligresía.⁶ En 1832 se informó que la población ascendía a 67934 almas;⁷ mientras que en 1849-1850 fue de 76573 personas.⁸

Aunque a la capital del partido se le otorgó el título de ciudad en 1824, esto solo se refería al número de habitantes, en la primera mitad del siglo XIX, esta localidad era todavía un área rural que carecía de los servicios que actualmente determinan el nivel de urbanización, había problemas de contaminación de las acequias, ríos, depósitos de agua, no se contaba con un sistema de recolección de basura y alcantarillado, los desechos de hogares y comercios se arrojaban a las calles, los camposantos se hallaban saturados, las inhumaciones se realizaban a poca profundidad representando un peligro para la salubridad pública. La suciedad caracterizó a las ciudades decimonónicas y no era exclusiva de un grupo social, tanto los menesterosos como los privilegiados sucumbían por enfermedades que hoy sabemos están asociadas a la falta de higiene. No existió un sistema de sanidad, la Iglesia se encargaba de la administración del hospital de San Juan de Dios, el único en el partido, establecido en 1686 por la orden juanina. Posiblemente, también se ocupaban junto a las autoridades civiles del hospicio de pobres que fue constituido por petición del jefe político de la ciudad José María Sandoval que envió al Congreso del estado de Zacatecas en 1834, un proyecto para crear un hospital u hospicio de pobres y atender la cárcel de la ciudad “a efecto que se haga extensivo en todo el estado y de que disfruten de la utilidad y las ventajas todas las municipalidades”.⁹ No se conoce el número de personas que podían alojar en el establecimiento, con la información consultada en las partidas de enterramiento, se sabe que en 1849 y 1851 se dio alojamiento a los pobres, huérfanos y ancianos.

6. Francisco García Salinas, *Memorias presentadas por el C. Francisco García, gobernador del Estado de Zacatecas, al congreso del mismo sobre los actos de su administración, en los años, 1829 a 1834* (Zacatecas: Imprenta N. de la Riva, 1874), s/p.

7. García Salinas, *Memorias ...*, s/p.

8. Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (en adelante AHEZ). Fondo: reservado; número de documento 24; <<Informe presentado por Manuel González Cosío, gobernador de Zacatecas, al congreso del estado; da cuenta sobre los actos de su administración>>, s/p. La ortografía y la redacción se actualizaron.

9. AHEZ. Fondo: Jefatura política; serie: correspondencia otras jefaturas; subserie: Aguascalientes. Fecha: 17 de febrero de 1834, f. 1.

Después de la independencia, las autoridades civiles ayudaron con recursos financieros a estas dos instituciones para seguir funcionando, socorriendo a los pobres del partido.

El vibrión colérico encontró las condiciones necesarias para su reproducción y diseminación: insalubridad, hacinamiento y la movilización de la población, en 1833 la epidemia comenzó en la ciudad el 16 de julio¹⁰, se extendió aproximadamente tres meses y dejó 3259 víctimas¹¹. En 1849 el primer deceso ocurrió el 26 de diciembre¹², la crisis se prolongó por diez meses, con 2895 fallecimientos¹³. Al no poder evitar su introducción, las autoridades civiles y eclesiásticas se dedicaron a tratar de socorrer a los atacados y moribundos.

La administración del viático

Para la mayoría de la población decimonónica la religión era uno de los ejes más importantes de su vida cotidiana. Desde su establecimiento la Iglesia católica procuró suministrar a sus fieles las herramientas necesarias para facilitar el tránsito entre la vida y la muerte. El cristianismo otorgó un sentido a la vida, el hombre debía trabajar para la salvación de su alma, entendiendo que su existencia en la tierra es sólo transitoria:

“planteaba que las almas de los muertos conservaban las facultades de entendimiento, voluntad y memoria, y que podían hablar, ver y escuchar. Además, les atribuía sentimientos: podían experimentar alegría y placer, gozo y gloria, lo mismo que padecer tormentos, fatigas y dolores. Así, las almas que lograban la bienaventuranza tenían la capacidad de gozar las delicias del cielo, mientras que las que se condenaban sufrían los suplicios del infierno”¹⁴.

Para el cristianismo el concepto de la trascendencia del alma se desarrolló desde el siglo I, en el Nuevo Testamento se presenta la salvación a través de Cristo, por ejemplo, en *Juan 3:16* se señala: “en realidad Dios le ha tenido tanto amor al mundo que entregó su Hijo Unigénito, a fin de que todo

10. <<Parroquia de la Asunción de Aguascalientes. Libro de enterramientos 1833, 81>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6GTQ-J6H?i=80&cc=1502404&cat=56690>)

11. La cantidad de muertes se estimó a partir de las partidas de enterramiento de 1833 en los libros de las parroquias del partido de Aguascalientes. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMK-LZ?owc=waypoints&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

12. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos 1849-1850, 303>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMV-YP?i=302&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

13. La cantidad de muertes se estimó a partir de las partidas de enterramiento de 1849 y 1850 en los libros de las parroquias del partido de Aguascalientes. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMK-LZ?owc=waypoints&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

14. Gisela Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio. Durante el Virreinato de la Nueva España*, (Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 18.

aquel que crea en Él no se pierda, sino tenga vida eterna”¹⁵; en la *Primera carta a los Corintios* 15:22-23, san Pablo dice: “porque así como por Adán mueren todos, así también por Cristo serán todos vueltos a la vida”¹⁶; y en *Apocalipsis* 21:4: “Él enjugará todas las lágrimas de sus ojos. Ya no habrá muerte, ni llantos, ni gritos, ni fatigas. El mundo de antes ya se acabó”¹⁷. Estas referencias reflejan el sentido que los feligreses concebían respecto del padecimiento y alivio de las enfermedades. La fuente principal para materializar estas concepciones, provenía de la procuración de los sacramentos, es por ello que, su administración por parte de la Iglesia católica era un deber para con sus feligreses, en tiempos de crisis la ayuda espiritual era urgente, de ello dependía la salvación o la condena del agonizante.

En 1833 el clero se encontraba en las mismas condiciones que los médicos y las autoridades civiles, sin remedios eficaces para sanar a los enfermos pues desconocían el origen de la enfermedad. Sin embargo, contaban con los medios para consolar a los agonizantes a través de la administración de los sacramentos para el buen morir. La familia tenía el deber de avisar al párroco para que acudiera a asistir al moribundo, el ritual,

“[...] consistía en llevar hasta la casa del enfermo el pan consagrado, con el fin de que se confesara, comulgara, y recibiera la unción de los enfermos y así quedar en disposición de acceder al cielo después de la muerte. Para ello, el sacerdote, revestido de sotana sobrepelliz, estola, capillo de viático salía del lugar sagrado cargando en un relicario colgado al cuello las formas consagradas; lo acompañaban varios acólitos, uno con la campanilla que sonaría a lo largo del camino para anunciar a los viandantes la presencia del sacramento y se arrodillaban a su paso, otro portaba un farol con una vela encendida que simbolizaba la presencia del “Santísimo”; otro más portaba la umbela, que era una pequeña sombrilla litúrgica que cubría al sacerdote, no tanto para tapanlo del sol, sino para cubrir al sacramento; y otro más que cargaba sobre los hombros una pequeña mesa con tres manteles blancos, exclusiva para que en ella se depositara el relicario con las ostias al llegar a la habitación del enfermo.

En algunos lugares como Aguascalientes existía “la estufa”, que era una carroza jalada por mulas destinada a transportar al sacerdote con el viático hasta la casa del enfermo. Valga decir que en el siglo XIX y hasta antes de las Leyes de Reforma, a dicha procesión del viático se le añadían algunos soldados que custodiaban la procesión.

15. Agustín Magaña Méndez, trad., *Sagrada Biblia*, (Distrito Federal: Ediciones Paulinas, 1997), 1079.

16. Magaña Méndez, *Sagrada Biblia*, 1162.

17. Magaña Méndez, *Sagrada Biblia*, 1246.

Ya en la casa del enfermo, el sacerdote lo confesaba, unguía con el óleo de los enfermos signando una cruz con aceite sobre sus oídos, boca, nariz, pies, manos y, en caso de los hombres, la espalda, para terminar, dándole la comunión¹⁸.

En los años sin epidemia, la mayoría de los que expiraron recibieron todo lo necesario para morir de acuerdo con los ritos cristianos. Aquellos que no pudieron recibir el auxilio sacramental fue por descuido de sus parientes que no avisaron a la parroquia, del mismo enfermo que no la solicitó o porque la muerte ocurrió repentinamente. En la epidemia de 1833, se incrementó la cantidad de defunciones sin sacramentos, sobre todo en las haciendas y rancherías, los sacerdotes no pudieron asistir a todos los moribundos, el tránsito era difícil por el mal estado de los caminos que cruzaban el partido. En los libros quedó asentado que los coléricos fallecían rápidamente y en muchas ocasiones los sacerdotes no llegaban a tiempo para administrar el viático, este fue el caso de Antonio Durán del rancho de las Trancas que “murió por cólera muy pronto por cuyo motivo no alcanzó confesión¹⁹”.

Al finalizar la primera mitad del siglo XIX, la mayoría de los que fallecieron recibieron la asistencia de un sacerdote, para los que no tuvieron auxilios espirituales, se indicó la razón, en ocasiones se señaló que la confesión no era conveniente por la edad²⁰; otros no pudieron confesarse y comulgar por razones de locura o demencia²¹. Durante la epidemia de 1849-1850 la cantidad de difuntos sin sacramentos se incrementó; para algunos se apuntó que no se avisó a tiempo a la parroquia²²; en otros decesos se indicó que el padre no alcanzó a llegar²³ o no había un clérigo para confesar o comulgar,

18. Christian Jesús Medina López Velarde, <<Los rituales funerarios del siglo XIX y su patrimonio cultural en el Museo Nacional de la muerte>>, en *El libro de la muerte. Miradas desde un museo universitario*. (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2017), 137-138.

19. Antonio Durán de las Trancas en la parroquia de San José de Gracia “murió por cólera *morbus* muy pronto por cuyo motivo no alcanzó confesión”. <<Parroquia de San José de Gracia. Libro de enterramientos, 1783-1790; 1798-1844, 383. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-63V3-RHQ?i=382&wc=M6QX-Q66%3A64894201%2C64894202%2C65513401&cc=1502404>)

20. José María Heredia de 10 años, falleció el 15 de junio de 1851 por fiebre, no se confesó “porque el Padre Maestro dijo era de poca edad”. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 273>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMV-CP?i=272&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

21. Marcos Castorena sucumbió por gota en el rancho de Las Hormigas, “no se confesó por estar loco”. <<Parroquia de San José de Gracia. Libro de enterramientos, 1849-1857, 112>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6Q73-59?i=111&wc=M6QX-72S%3A64894201%2C64894202%2C65548501&cc=1502404>)

22. Timotea Chávez de 9 años que se señaló como adulta, murió por cólera el 31 de diciembre de 1849 en la calle de las Ánimas en la ciudad de Aguascalientes, pereció “sin ningún sacramento por descuido de los de su casa”. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 304>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FML-QY?i=303&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

23. Casiano Medina de 60 años murió por cólera en el Conquian “no se confesó porque no alcanzó”. <<Parroquia de Nuestra Señora de Belén. Libro de enterramientos, 1833-1854, 515>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6QDR-FS?i=514&wc=M6QX-329%3A64895301%2C64895302%2C65442001&cc=1502404>)

esto sucedió sobre todo en las rancherías²⁴; otra de las razones para no recibir los sacramentos fue lo violento de la enfermedad²⁵. Además, para algunos registros se indicó el número de horas por las que se prolongó la agonía, Juana María López de 72 años sucumbió por el cólera el 28 de abril de 1850, “se confesó y oleó, duró veinticuatro horas enferma”²⁶.

Estas anotaciones en las partidas de enterramiento muestran la preocupación de los sacerdotes por la defunción de los feligreses sin ningún tipo de sacramento, pero también fue una forma de mostrar que habían tratado de cumplir con su responsabilidad a pesar de la difícil situación. La movilización de los sacerdotes para atender a los agonizantes ocasionó el fallecimiento de algunos miembros de la Iglesia. En 1833 se lamentó la pérdida del presbítero Agustín Iriarte²⁷, quien hasta ese momento había firmado la mayoría de los registros de los fallecidos en las haciendas de Ciénega Grande, Río de San Antonio, Pilotos y el Tule. El presbítero fue inhumado en el camposanto de Guadalupe. Sobre 1850, el político Esteban Ávila recordó:

“Tú, año fatal, fuiste el que viniste a traer luto a Aguascalientes, pues en ti perdió un Jayme, un Ortiz y un Castillo, esos tres justos, esos tres ministros de un Dios de paz, cuya acendrada caridad y virtudes eminentes los hicieron acreedores al aprecio y la veneración universal”²⁸.

Sin importar los esfuerzos de los sacerdotes, no fue posible atender a todos los agonizantes, esta misma situación se vivió en Salvatierra donde se informó:

“no tenemos tampoco sacerdotes, pues aunque no ha muerto más que uno, otros están enfermos, y los muy pocos que han quedado en pie no son suficientes para auxiliar a los moribundos, de suerte que para colmo de tanta desgracia muchos infelices han sucumbido sin recibir los auxilios espirituales”²⁹.

24. Rosa Muñoz falleció por cólera el 27 de noviembre de 1850 en el rancho de San Antonio, no se confesó porque no había padre. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 540>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMK-X8?i=539&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

25. María Nieves, adulta de 8 años “murió en El Mezquite del cólera. No pudo confesarse por la violencia del mal”. <<Parroquia de Nuestra Señora de Belén. Libro de enterramientos, 1833-1854, 532>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6QDR-2S?i=531&wc=M6QX-329%3A64895301%2C64895302%2C65442001&cc=1502404>)

26. <<Parroquia de San José de Gracia. Libro de enterramientos, 1849-1857, 24>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6Q79-P8?i=23&wc=M6QX-72S%3A64894201%2C64894202%2C65548501&cc=1502404>)

27. <<Parroquia de Nuestra Señora de Belén. Libro de enterramientos, 1833-1854, 93. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6QD9-M1V?i=13&cc=1502404&cat=408745>)

28. Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes (en adelante AHEA). Fondo: hemeroteca. Esteban Ávila, <<Conclusión del año de 1850>>, en *La Imitación*, Tomo I, 1850, 287.

29. <<El cólera>>, en *El Siglo Diez y Nueve*, 30 de abril de 1850, 484. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a3df17d1ed64f1715a6b2?intPagina=4&tipo=pagina&anio=1850&mes=04&dia=30>)

En el caso de Aguascalientes, desde antes del inicio de la epidemia en enero de 1849, preparándose para lo que habría de ocurrir, el Licenciado Felipe N. Barros, solicitó a la diócesis de Guadalajara se le permitiera entrar al servicio sacerdotal acreditando el:

“estudio de mí mismo que he hecho por algunos años y de la fuerte inclinación que he recibido para servir a la Iglesia con mis cortas facultades en tiempos tan calamitosos, he creído conocer que es decidida mi vocación por el estado sacerdotal”³⁰.

A pesar de los esfuerzos, la falta de recursos humanos y financieros impidieron socorrer a todos los atacados.

La atención médica a los coléricos

Desde principios del siglo XIX, el hospital de los juaninos atravesó por graves problemas económicos, los enfermos que se atendían, eran pobres o indigentes. Para los últimos años de la década de 1830 los administradores no encontraron solución, “la situación económica del hospital se agravó en 1838, cuando el ayuntamiento y la parroquia acordaron cerrarlo temporalmente”³¹. Al siguiente año, después de llegar a un acuerdo entre las autoridades civiles y eclesiásticas, sobre los gastos y la administración, el establecimiento se reabrió y se contrató a un facultativo al que se le pagarían “120 pesos anuales, en recompensa de la asistencia de los enfermos”³². Para disminuir los gastos, se cerró el pabellón de mujeres, pero en caso de epidemia se admitieron para recibir tratamiento. Se puede inferir que la institución no obtenía recursos por las inhumaciones realizadas en el camposanto anexo al hospital, porque los cadáveres eran conducidos a otras necrópolis como la de San Marcos. Es necesario recordar que, en este momento, los deudos tenían que pagar por el derecho de sepultura a la parroquia que les correspondía, sí se deseaba inhumar un cadáver en un camposanto distinto, era necesario pagar dobles derechos.

“Para obviar el pago del arancel, a los pobres no les quedaba más remedio que arrojar los cuerpos sin vida de sus deudos a las puertas de la iglesia o aventarlos por encima de la barda del cementerio donde el cura tenía que enterrarlos de limosna”³³.

30 <<Diócesis de Guadalajara. Cofradías 1842-1857, 57-58>>. *Family Search*. (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9392-6XQN-6?i=57&wc=3J49-166%3A171935001%2C171974101%2C175660101&cc=1874591>)

31. José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, <<Notas sobre el antiguo Hospital de San Juan de Dios en Aguascalientes>>, *Caleidoscopio*, enero de 1998, 125, acceso 20 de octubre de 2021, <https://revistas.uaa.mx/index.php/caleidoscopio/article/view/272>

32. Gutiérrez, <<Notas ...>>.

33. Chantal Cramaussel, <<Las principales causas de muerte y nosología antigua. Nueva Vizcaya y el estado de Chihuahua>>, en *Causas de Muerte. Aportes metodológicos a partir de fuentes preestadísticas y médicas*, ed. por Chantal Cramaussel y Tomás Dimas Arenas Hernández, (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2020), 177.

De acuerdo con la información consultada, los enterramientos en el camposanto anexo al hospital estuvieron reservados para las familias acomodadas quienes podían pagar por los derechos de sepultura. En 1832 no se realizaron enterramientos, para 1833, la mayoría de los que fallecieron por cólera en el hospital fueron inhumados en San Marcos, excepto por doña Refugio Valdés de 23 años, soltera que murió el tres de agosto, hija de Don Felipe Valdés y Doña Lorenza Calderón, su sepultura fue de fábrica de 6 pesos³⁴.

Los datos de los libros de enterramiento, indican que las personas que se atendían en el hospital eran solteros, viudos o sus familias no tenían los recursos para socorrerlos durante su enfermedad. “Es probable también que las mujeres no acudieran al hospital por rehusarse a ser examinadas por un varón”³⁵, los párvulos tampoco se atendían en el hospital. Como indica Anne Martín-Furger para el caso de Francia, durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, el hospital era:

“un –lugar horroroso- [sic] en el que morían quienes no tenían dinero ni familia. Incluso las clínicas, reservadas para un público más escogido, se consideraban como lugares de destierro. La muerte se hallaba integrada en la misma concepción del domicilio particula”³⁶.

Para México, Elsa Malvido señala que “este cuerpo enfermo nunca parece estar solo, siempre está rodeado de una familia y de las atenciones del médico. No se concibe el hombre ‘solo’”³⁷. Al parecer la mayoría de los enfermos en la ciudad de Aguascalientes fueron atendidos y sucumbían en sus domicilios, “los ciudadanos de mayores recursos recibían al médico en su casa”³⁸. Además, el conocimiento médico de la época, rechazaba el hacinamiento en los pabellones de los nosocomios debido a los miasmas de hospital que podían entrar al cuerpo a través de las heridas y los poros,

“esto explicaba bien, la lógica de la época respecto de los cuadros patológicos llamados ‘pudrición de hospital’ y las recaídas y complicaciones de los enfermos que los llevaban a la muerte en los hospitales; pero también, aclaran el sentimiento

34. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones, 1833, 278. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6GTQ-V3X?i=302&wc=M6QX-BNG%3A64894501%2C64894502%2C69337301&cc=1502404>)

35. Hugo Humberto Salas Pelayo, <<Las causas de muerte registradas en el Hospital Real de San Miguel de Belén en Guadalajara, 1811-1823>>, en *Causas de Muerte. Aportes metodológicos a partir de fuentes preestadísticas y médicas*, ed. por Chantal Cramaussel y Tomás Dimas Arenas Hernández, (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2020), 132.

36. Anne Martin-Furger, <<Los ritos de la vida privada Burguesa>>, en *Historia de la vida privada*, dir. Michelle Perrot, (Ciudad de México: Editorial Taurus, 1992), 263.

37. Elsa Malvido, <<La pandemia de cólera de 1833 en la ciudad de Puebla>>, en *El cólera de 1833. Una nueva patología en México. Causas y efectos* ed. por Miguel Ángel Cuenya y Elsa Malvido (Distrito Federal: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992), 31.

38. Enrique Beldarraín Chaple y Luz María Espinosa Cortés, <<Cólera morbus, el eterno viajero llega a la habana en 1833>>, en *Cólera y población, 1833-1854. Estudios sobre México y Cuba*, ed. por Alicia Contreras Sánchez y Carlos Alcalá Ferréaz, (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2014), 47.

de angustia y reticencia de la población a ser trasladada a estos centros considerados como templos de dolor y un seguro camino a la muerte. En este sentido, es como se debe comprender la reticencia de los médicos a concentrar un gran número de enfermos en los hospitales; prefiriendo en contrapartida por creerlo más sano, la atención médica domiciliaria³⁹.

A este rechazo a los hospitales por considerarlos lugares de destierro e insalubres, se asoció la desconfianza hacia los profesionales de la salud debido a las limitaciones del conocimiento médico pues con los tratamientos o medicamentos no siempre se podía restablecer la salud de los enfermos. Tampoco ayudó la imagen que se había construido sobre médicos,

“los testimonios de la época nos los presentan como tipos arrogantes, que cubrían bajo un manto de pedantería su doctrinarismo y a menudo su ignorancia [...] interesados siempre en hacer grande su papel, vendiéndonos por arcanos las más triviales porquerías⁴⁰.”

En el hospital de San Juan de Dios, los miembros de la orden eran los encargados de brindar los servicios médicos, su preparación era:

“empírica, ya que ellos mismos no se consideraban hombres de ciencia, y así, estaban más receptivos a recibir el espíritu de Jesucristo y su inspiración para la cura de los enfermos. Los propios juaninos se encargaban por completo de la atención de todas las necesidades de los enfermos durante el día y la noche, sí bien podían contar con la ayuda de alguna persona como cocineras y aseadoras, y si no, ellos mismos solían hacerse cargo de todas las labores⁴¹.”

Desde 1817 hasta 1837 el padre prior encargado del convento hospital fue don Mariano Castillo; en el periodo de 1837-1838 era administrado por el farmacéutico Anastasio Rodríguez; entre 1838-1840 por el padre Mariano Guerrero González; entre 1840 y 1854 el administrador fue Giordano Alonso Hinojos⁴².

39. Gabino Sánchez Rosales, <<La epidemia de Cólera de 1850 en la ciudad de México>> (tesis de licenciatura Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 113, <https://repositorio.unam.mx/contenidos/370836>

40. José Ortiz Monasterio, <<Agonía y muerte del Protomedicato de la Nueva España, 1831. La categoría socioprofesional de los médicos>>, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, no. 57 (2004): 37-38.

41. Xavier López y de la Peña, *Historia de la medicina en Aguascalientes*. (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2018), 188.

42. López y de la Peña, *Historia ...*, 308; 314.

En ninguna de las dos epidemias de cólera se establecieron lazaretos u hospitales provisionales para atender a los coléricos⁴³, lo que sí sucedió en otras localidades como la Ciudad de México “fueron cinco, y en el caso del hospital de San Pablo, hubo tres médicos y varios practicantes, además de la creación de los ocho lazaretos”⁴⁴. En 1850 el hospital de San Juan de Dios fue habilitado para auxiliar a los atacados, en el periodo abril-junio, fallecieron 19 por cólera, el 54.3% del total de las defunciones que se registraron en ese establecimiento. Sobre el estado sacramental de los muertos por cólera, cinco era casados; de cuatro no se supo su condición; ocho solteros y dos viudos. Es probable que las personas sin parientes cercanos o sin recursos enfermas de cólera fueran atendidas en el nosocomio, esto se confirma porque de los 19 pacientes, solamente seis indicaron el nombre de algún familiar; mientras que otros manifestaron ser viudos o casados pero no dieron el nombre de sus cónyuges, los solteros no señalaron el nombre de sus padres, por ejemplo, de Tiburcio Serrano de 42 años, soltero ‘no se tuvo razón de sus padres’⁴⁵; Tranquilino Valtierra de 38 hijo natural de Antonia Valtierra falleció el seis de mayo⁴⁶; aunque Marcial Madrid de 40 años manifestó ser casado, no indicó el nombre de su esposa y se ignora el nombre de sus padres murió el 7 de mayo⁴⁷; Juan Marín de 50 años dijo ser viudo pero no indicó el nombre de su cónyuge o sus padres⁴⁸. Solamente sucumbieron dos mujeres por cólera: el primero de junio pereció María Apolonia soltera de 25 años⁴⁹ y Margarita Herrera de 39 años, de la que se no se supo su estado o el nombre de sus padres falleció el 16 de mayo⁵⁰. Ambos entierros fueron de limosna en el camposanto de San Marcos. Las otras diecisiete defunciones por cólera fueron de varones de entre 22 y 75 años.

Como en los años sin epidemia, la mayoría de las personas sucumbían en sus domicilios por la falta de espacio en el hospital y la desconfianza en los médicos, “no hubo remedios para evitar el

43. Agustín R. González, *Historia del estado de Aguascalientes*, (Aguascalientes: Tipografía y litografía de la viuda Villada, 1881), 192.

44. Sánchez, <<La epidemia de Cólera de 1850...>>, 51.

45. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones 1849-1850, 59>>. *Family Search*. (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMJ-8K?i=358&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%-2C69451901&cc=1502404>)

46. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones 1849-1850, 382>>. *Family Search*. (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMK-BR?i=381&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%-2C69451901&cc=1502404>)

47. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones 1849-1850, 386>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMV-Z3?i=385&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%-2C69451901&cc=1502404>)

48. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones 1849-1850, 397>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FM2-X2?i=396&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%-2C69451901&cc=1502404>)

49.<<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones 1849-1850, 358>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMV-7C?i=357&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%-2C69451901&cc=1502404>)

50.<<Parroquia de la Asunción de María. Libro de defunciones de 1849-1850, 423>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FM2-2B?i=422&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%-2C69451901&cc=1502404>)

contagio ni antidotos para salvar a los enfermos. La ciencia médica fue impotente⁵¹. La mayoría de los coléricos falleció sin asistencia de algún facultativo o autoridad, C. Fragoso relata la forma en la que pereció su amigo, en:

“el abandono en que se vio este hombre en los días en que duró su enfermedad a consecuencia de ese pánico que se apoderaba de todos a la sola palabra ‘cólera’; sus escasos recursos para la necesaria asistencia; la orfandad de su familia, de la que a su muerte quedaban tirados en el lecho del dolor atacados por la misma epidemia⁵².”

En Salvatierra, también lamentaban el deceso de los enfermos sin ningún tipo de ayuda:

“la experiencia ha demostrado que sin duda es nueve veces mayor el número de infelices que en medio de la miseria más lastimosa, y devorados por lo terrible del mal exhalan el último aliento, que el de los que con tiempo pueden proporcionarse alimentos y medicinas para su curación por tal motivo me tomo la libertad de suplicar a ustedes, se sirvan dar publicidad a estos casos, para que en las poblaciones que no han sido invadidas, no se esperen a tomar las precauciones necesarias como se ha querido hacer aquí cuando el mal ha desarrollado completamente, cuando ya no tiene remedio⁵³.”

Las autoridades estatales para ayudar a los enfermos sin recursos, enviaron al partido dinero para la compra de medicinas y alimentos, el 2 de mayo de 1850 el jefe político de Aguascalientes recibió 500 pesos y el 5 de junio de junio 300 pesos; el 11 de junio se enviaron a Rincón de Romos 80.00 pesos; el 30 de junio a las municipalidades de Calvillo y Aguascalientes 266.46 pesos⁵⁴. Posiblemente las medicinas fueron compradas en las botica del hospital de San Juan de Dios que era la más grande y la mejor surtida de la ciudad.

Respecto a la otra institución de beneficencia, el hospicio de pobres, en los años sin epidemia se tienen registros sobre decesos en esa institución sobre todo de ancianos -solteros o viudos- y párvulos- de los que se desconocía el nombre de sus padres o cónyuges, sin embargo, durante la epidemia del

51. González, *Historia ...*, 192.

52. AHEA. Fondo: hemeroteca. C. Fragoso, <<La verdadera Igualdad>>, *La Imitación*, Tomo I, 26 de mayo de 1850, 102.

53. <<El cólera>>, *El Siglo Diez y Nueve*, 26 de abril de 1850, 468. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a3df07d1ed64f1715a69e?intPagina=4&tipo=pagina&anio=1850&mes=04&dia=26>)

54. AHEZ. <<Cuenta que manifiesta las cantidades ministradas por la Administración general de rentas por disposición del señor Gobernador del Estado para socorros de los epidemiados del cólera *morbis* en el cumplimiento de lo dispuesto en el decreto núm. 14 del H. Congreso publicado el 23 de marzo de 1849>>, *Informe presentado por Manuel González Cosío, gobernador del estado de Zacatecas, al Congreso del estado; da cuenta sobre los actos de su administración*. Fondo: reservado; documento: 24; f. 14.

cincuenta, aparentemente fue cerrado y los enfermos fueron conducidos al hospital de San Juan de Dios, se puede inferir que esta fue una medida para evitar el aumento en los contagios a través del hacinamiento.

Los camposantos provisionales

Además de la labor hospitalaria, la Iglesia se encargó de la sepultura de las víctimas de la epidemia, el 27 de junio de 1833 el gobierno del estado de Zacatecas emitió una circular en donde se indicó la necesidad de establecer camposantos provisionales para evitar la infección,

“deseoso el gobierno de remover las causas que naturalmente deben influir en la propagación de la epidemia de cólera *morbis* y debiendo ser una de ellas la conducción de los muertos que se hagan en las haciendas y ranchos a los cementerios de las parroquias a que pertenezcan”⁵⁵.

Se dictaron las siguientes instrucciones:

“1ª En el sensible caso de que la epidemia de cólera se presente en alguna de las poblaciones del estado, la autoridad política respectiva de acuerdo con la eclesiástica, dispondrá el establecimiento de camposanto en las haciendas y ranchos pertenecientes al distrito municipal.

2ª Dichos camposantos subsistirán por solo el tiempo de la epidemia, y en ellos se sepultará a los muertos que ocurran en dichas haciendas y ranchos en los inmediatos a ellas.

3ª Las autoridades políticas prestarán a las eclesiásticas los auxilios que se necesiten para que se anoten las partidas de entierros, y se haga efectivo el cobro de derechos, que les correspondan”⁵⁶.

La orden para el establecimiento de los camposantos provisionales respondió a las medidas necesarias para eliminar los miasmas, pues una de las fuentes eran los cuerpos en descomposición, en muchas ocasiones se relacionó la aparición de una enfermedad con la exhumación de los cadáveres de los epidemiados. Desde finales del siglo XVIII, con las reformas borbónicas, las necrópolis se habían identificado como un foco de infección por las malas condiciones en las que se encontraban, con los

55. AHEZ. Fondo: Arturo Romo Gutiérrez; serie: decretos; subserie: Francisco García Salinas; fecha: 3 de junio de 1833, f. 3.

56. AHEZ. Fondo: Arturo Romo Gutiérrez; serie: decretos; subserie: Francisco García Salinas; fecha: 27 de junio de 1833, f. 3.

enterramientos con poca profundidad, la saturación del terreno y la costumbre de inhumar dentro de los templos saturando el aire con el hedor de los cuerpos en estado de putrefacción. La decisión de sepultar a las víctimas lejos de los núcleos poblacionales no fue exclusiva del estado de Zacatecas, en Guadalajara: los coléricos fueron enterrados en una fosa común en el panteón de Belén. Por mucho tiempo a esta fosa se le llamó en Guadalajara, “el camposanto de los coléricos” o de la ‘capirotada’ porque en una zanja profunda se colocaban los cadáveres, poniendo una capa o línea de muertos y otra de tierra, hasta llenar un zanjón”⁵⁷.

En el partido de Aguascalientes el panorama era desolador, “daba incremento al pavor general la vista de los muchos cadáveres que se llevaron a los cementerios”⁵⁸. Siguiendo las instrucciones giradas por el gobernador Francisco García Salinas el 3 y el 27 de junio de 1833⁵⁹, para evitar la infección de los pobladores de las distintas parroquias del partido se abrieron camposantos provisionales. En la Asunción de María, en la hacienda de Peñuelas se puso en servicio el 18 de julio; enseguida se habilitó el de la hacienda de San Bartolo el 29 de julio; el 4 de agosto el de la hacienda de Cañada Honda. En la ciudad de Aguascalientes, no se abrieron camposantos provisionales, las víctimas de la epidemia se sepultaron en seis camposantos que estaban disponibles: San Marcos, Guadalupe, La Salud, San Juan, Triana y del hospital de San Juan de Dios. Aunque, Agustín R. González describe que ante la gran cantidad de cadáveres, se necesitó abrir un nuevo camposanto llamado El Arroyo⁶⁰, posiblemente se trató de una ampliación que se hizo en el camposanto de San Marcos que se encontraba al margen del río de Los Adoberos que cruzaba la ciudad.

Para 1850, se pusieron al servicio de la población 15 necrópolis provisionales; en Nuestro Padre Jesús Nazareno se abrió un camposanto parroquial en la hacienda el Chichimeco, lo que no había sucedido en la epidemia anterior. Sin embargo, en la parroquia de San José todas las víctimas se sepultaron en la necrópolis parroquial de la villa de Calvillo. En las haciendas y los ranchos del partido de Aguascalientes donde se establecieron camposantos provisionales, muchas de las víctimas fueron inhumadas temporalmente en otros sitios, mientras se esperaba la llegada del sacerdote para bendecir apropiadamente en el sepulcro, en Cañada Honda María de la Luz Martínez, viuda de sesenta años, sucumbió el 9 de mayo, fue enterrada en el camposanto provisional de la hacienda hasta el día 23⁶¹; Micaela Gaspar, viuda de sesenta años, murió el 5 de mayo de 1850 en el rancho del Paso del Rayo,

57. Lilia Oliver Sánchez, <<Una nueva forma de morir en Guadalajara: el cólera de 1833>>, en *El cólera de 1833. Una nueva patología en México. Causas y efectos*, ed. por Miguel Ángel Cuenya y Elsa Malvido (Distrito Federal: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992), 91-92.

58. González, *Historia...*, 113.

59. AHEZ. Fondo: Arturo Romo Gutiérrez; serie: decretos; subserie: Francisco García Salinas; fecha: 3 de junio de 1833, f. 3. AHEZ. Fondo: Arturo Romo Gutiérrez; serie: decretos; subserie: Francisco García Salinas; fecha: 27 de junio de 1833, f. 3.

60. González, *Historia...*, 113.

61. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 438>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMJ-CM?i=437&cc=1502404>)

fue inhumada en el camposanto de Cañada Honda hasta el 1 de julio⁶²; José María Murillo de 75 años, casado, expiró en el rancho de La Presa el 24 de junio, fue enterrado el 8 de julio en el camposanto del rancho de La Trinidad⁶³; Gerónimo Hernández de 40 años, casado pereció el 28 de febrero a las cinco de la tarde en Cañada Honda y fue sepultado el 30 de julio en el camposanto provisional de la hacienda⁶⁴.

Las autoridades civiles y eclesiásticas tuvieron problemas para llevar a cabo el conteo de los que fueron sepultados en los camposantos provisionales, en el libro de enterramientos de 1833-1854 de la parroquia de Nuestra Señora de Belén, se anotó que hasta octubre de 1850 se incluyeron los que fueron inhumados en el camposanto provisional del Mezquite “porque ahora han mandado los apuntes”⁶⁵; lo mismo sucedió con la necrópolis de San Antonio, hasta octubre se entregó la lista de los que fueron enterrados “en tiempos de la epidemia”⁶⁶. Además, se realizaron enterramientos sin conocimiento de las parroquias, en Nuestro Padre Jesús Nazareno, el 28 de mayo de 1850 se sepultaron a Antonia Cardona y Barolo Dávalos -madre e hijo-, en la “iglesia de San Lorenzo” lugar que no estaba autorizado para el enterramiento de los coléricos⁶⁷. A pesar de los problemas a los que se enfrentó la Iglesia para la apertura de camposantos provisionales y su supervisión, se puede observar que era necesario para los feligreses y sus familias que los restos mortales descansaran en tierra bendita, en espera de la resurrección de los muertos el día del juicio final.

Misas, sermones y procesiones

En las publicaciones periódicas se difundieron las causas del cólera, el 6 de agosto de 1833 en *El Fénix de la Libertad* se enlistaron los alimentos asociados con su aparición:

“los guisados con salsas compuestas y especias irritantes, las ensaladas, las carnes saladas o manidas, la de puerco, conejo, chivo, pato, el chicharrón, la longaniza, chorizo y todas las carnes salpimentadas, los pescados secos o frescos, especialmente

62. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 492>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMV-XC?i=491&cc=1502404>)

63. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 495>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FM2-SQ?i=494&cc=1502404>)

64. <<Parroquia de la Asunción de María. Libro de enterramientos, 1849-1850, 509>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FM2-WX?i=508&cc=1502404>)

65. <<Parroquia de Nuestra Señora de Belén. Libro de enterramientos, 1849-1850, 547>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6QD9-955?i=546&wc=M6QX-329%3A64895301%2C64895302%-2C65442001&cc=1502404>)

66. <<Parroquia de Nuestra Señora de Belén. Libro de enterramientos, 1849-1850, 549>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6QDB-Z9?i=548&wc=M6QX-329%3A64895301%2C64895302%-2C65442001&cc=1502404>)

67. <<Parroquia de Nuestro Padre Jesús Nazareno. Libro de enterramientos, 1816-1853, 571>>. *Family Search* (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6QDB-Z9?i=548&wc=M6QX-329%3A64895301%2C64895302%-2C65442001&cc=1502404>)

los juiles, mextlapiques [pescado envuelto en hojas de maíz], la leche, quesos frescos y mantequillas, las yerbas húmedas y ventosas como los ejotes, coles, nabos, lechugas, chicharos, quelites verdolagas, espinacas, nopales, todas las frutas y entre los alimentos irritantes el chile verde⁶⁸.

Además, había que abstenerse, los excesos -en la alimentación y la lujuria- y el miedo también predisponían al cuerpo a contraer la enfermedad. El 7 de agosto de 1833 en *El Demócrata* se publicó otro método curativo aplicado en Aguascalientes,

“La curación más sencilla es la pura agua de cal, esto es a un cuartillo de agua, una cucharada de cal apagada, la que se deja asentar, y estando clara se toma a medios pozuelos de cuarto en cuarto de hora, hasta que calme la basca; y si hay sed, se podrá usar un cocimiento de cebada, linaza y arroz bien asentado: a la primer bebida parece preferible la de las tres legías usada del mismo modo, y hecha en los términos siguientes: a un cuartillo de agua, una cucharada de cal apagada, otra de ceniza, y como la cuarta parte de tequesquite, todo asentado y claro se puede usar. Las cataplasmas deben de ser de cal batida en agua, o de adobe blanco, humedecido con orines y vinagre, en el estómago, plantas de los pies y las palmas de las manos: se darán igualmente unas friegas en el cuadril abajo, y en los brazos con el objeto de excitar el sudor, pues conseguido que el enfermo se caliente y sude, está hecha la curación: las friegas son una infusión preparada de este modo: aun cuartillo de aguardiente refino media onza de pimienta, una de mostaza, cuatro dientes de ajo, media onza de tabaco, todo molido; está infusión está recomendada por la junta médica de París. La bebida, cataplasma y friegas, se deben administrar sin pérdida de momento, y la curación es segura. El enfermo debe estar en la cama; la recaída es la más temible, porque pocos escapan; para evitarla basta una rigurosa dieta y preservarse del aire, principalmente frío y húmedo, por ocho o diez días: la dieta se reduce a atole en cucharadas en largos intervalos el primer día, y los dos restantes en medios pozuelos, después un pozuelo y evitando el caldo y cualquier otro alimento que no sea éste (atole) en estos tres días que son los más críticos⁶⁹.

Estos tratamientos, según explica Chantal Cramaussel, tenían como propósito reestablecer el equilibrio del organismo:

68. <<Cholera morbus>>, en *El Fénix de la Libertad*, 6 de agosto de 1833, 3. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a283?intPagina=3&tipo=publicacion&anio=1833&mes=08&dia=06>)

69. <<Curación eficaz y sencilla para el Cholera morbus, probada por la experiencia>>, en *El Demócrata*, 7 de agosto de 1833, 3-4. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a1ff?intPagina=3&tipo=publicacion&anio=1833&mes=08&dia=07>)

“el cuerpo luchaba contra la enfermedad o sustancia mórbida ubicada principalmente en la sangre (de ahí las sangrías), cociendo los humores crudos del cuerpo gracias a la fiebre y arrojando los residuos por medio de la orina, las heces y el vómito [...] El médico tenía como objetivo ayudar al cuerpo a reestablecer el justo balance entre los cuatro humores, recetando con frecuencia lavativas y vómitos antes de aplicar sangrías en los casos más graves”⁷⁰.

En el caso del cólera, los médicos se concentraron en desaparecer los síntomas y se aplicaron los tratamientos utilizados para el dolor de estómago y la diarrea. Mediante el abrigo se pretendía que el enfermo expulsara el aire maligno a través del sudor⁷¹, se debían evitar los lugares húmedos y sin ventilación porque esto favorecía la concentración del miasma. Las sugerencias sobre los excesos, la alimentación y los remedios, poco pudieron hacer para que los atacados recobraran la salud o se evitara el contagio.

La Iglesia ofreció a los fieles una explicación satisfactoria sobre la aparición de la epidemia, en 1833 el cólera fue un castigo divino por el intento de despojar a ésta de sus poderes,

“...se debía al odio hacia las sagradas instituciones, el desprecio por las más santas solemnidades, la burla de las más augustas ceremonias y los misterios del santuario, las leyes canónicas por las cuales la iglesia ha sido gobernada, protegida por el Estado por centenares de años entre los pueblos más civilizados, se ven ahora pisoteadas y despreciadas”⁷².

Para la población, estos razonamientos eran válidos, pues los médicos y las autoridades civiles no pudieron hacer nada ante los estragos que estaba causando la enfermedad. En la segunda epidemia en 1850, la Iglesia desde los púlpitos, culpó a los pecadores por la epidemia, los vicios y la disipación eran los causantes, la tranquilidad y el sosiego eran capaces de ahuyentar el cólera⁷³. En Zamora el párroco Francisco Henríquez advirtió que “las desgracias causadas por la peste fueron directamente imputadas a la ira de Dios; y que en la enfermedad y en la muerte se vio en castigo divino”⁷⁴.

70. Cramaussel, <<Las principales causas...>>, p. 190.

71. Julio Contreras Urrea, <<El Cólera morbus de 1833-1834. En el estado de Chiapas>>, en *Cólera y población, 1833-1854. Estudios sobre México y Cuba*, ed. por Alicia Contreras Sánchez y Carlos Alcalá Ferréaz. (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2014), 142.

72. Malvido, <<La pandemia...>>, 25.

73. Ana María Carrillo, <<¿Qué puede decirnos la historia sobre las epidemias y la salud pública sobre la vida cotidiana?>>, en *La historia y lo cotidiano*, ed. por Pilar Gonzalbo. (Ciudad de México: El Colegio de México, 2019), 299.

74. Jesús Tapia Santamaría, <<Identidad social y religión en el Bajío Zamorano 1850-1900>>, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, no. 27 (1986): 51.

De acuerdo con Jesús Tapia Santamaría, en el discurso eclesiástico no se relacionó directamente la presencia de los liberales en la región con la aparición del cólera, pero estaba implícito⁷⁵.

Para frenar el avance de la epidemia en Zamora, el cura párroco y la asamblea de vecinos, proclamaron como patrona de la ciudad a la Inmaculada Concepción el 8 de marzo de 1850, desde ese momento la epidemia disminuyó considerablemente⁷⁶.

En la primera epidemia de 1833, en Aguascalientes, la imagen de la Inmaculada Concepción de María que se encontraba en el templo de San Diego fue llevada en procesión por las calles de la ciudad,

“¡Un gran mal! Y el pueblo, en medio del pavor que le invadía, volvió sus ojos a la que consideraba como su Madre y Protectora, a la Purísima de San Diego, pidiendo su protección. El clero secular se unió a esta petición [...] organizó procesiones por las calles encabezadas por la imagen de la Inmaculada a la sede principal de la parroquia, es decir a la catedral, donde compartió altar con la imagen de la Asunción y también con la imagen de San Francisco. Y es que los tiempos no estaban para menos, se necesitaba potenciar la protección y la intercesión para que la epidemia y la mortandad aminoraran”⁷⁷.

A partir de ese momento, la epidemia menguó, al desaparecer, la Inmaculada regresó al templo de San Diego. La procesión sirvió de consuelo a los habitantes de la ciudad que no tenían más que su fe para encontrar un remedio en una situación angustiada. En 1850 se acudió de nuevo a una procesión, la Inmaculada Concepción “volvió a las calles, para escuchar y atender las demandas de protección y auxilio de los fieles. En esta ocasión no sólo se hizo un triduo de penitencia, sino también un novenario”⁷⁸.

En su relato sobre la epidemia del cincuenta, Agustín R. González señala que las autoridades no hicieron todo lo posible para evitar la propagación de la enfermedad:

“no impidieron la afluencia de concurrentes a la función de San Marcos, no dictaron ninguna medida salvadora, ninguna que evitara los estragos, y el cólera no encontró obstáculos para su desarrollo [...] no se impidieron las reuniones, nada se hizo de lo

75. Tapia Santamaría, <<Identidad social y religión en el Bajío Zamorano 1850-1900>>, 51-52.

76. Tapia Santamaría, <<Identidad social y religión en el Bajío Zamorano 1850-1900>>, 44-46.

77. Yolanda Padilla Rangel, *Cultura y religión. Una mirada histórica y simbólica al culto mariano en Aguascalientes a través de la coronación de la imagen de la Inmaculada en 1954*. (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2016), 67-68.

78. Padilla Rangel, Yolanda, *Cultura y Religión...*, 68.

que la ciencia y la experiencia aconsejan. El clero se contentó con sacar procesiones y hacer dentro de los tempos solmenes funciones religiosas, lo que debió impedir la autoridad menos devota y más celosa de la salud y la vida de los gobernados. Debíó suponerse que la higiene no era desconocida la señor Rodríguez [jefe político]⁷⁹.

Aunque González se quejó de las procesiones y la falta de rigurosidad en las medidas de prevención, las actividades religiosas públicas para pedir la protección divina eran frecuentes, en la capital del estado de Zacatecas autoridades civiles y eclesiásticas se organizaron para llevar a cabo celebraciones religiosas para librar a la ciudad de la epidemia y recolectar fondos para ayudar a los necesitados, pero esta asociación no fue del agrado de todos, se acusó a las autoridades de no hacer todo lo posible por aliviar la situación:

“El ayuntamiento de Zacatecas más devoto que caritativo, ha dispuesto colectar limosna para celebrar la función a María Santísima del Patrocinio, para que por su intersección libre al pueblo de la epidemia terrible del cólera *morbis*. Muy bueno es que todo el pueblo cristiano implore los auxilios divinos del ser eterno, para alivio de las necesidades; pero un ayuntamiento a quien está encomendada la salud del pueblo, no cumple con su deber, haciendo o promoviendo funciones de iglesia, que es obligación de la autoridad eclesiástica (*si quiere cumplir con su ministerio*) [cursivas originales], si no socorriendo las necesidades físicas y materiales de los desvalidos enfermos, que perecen, como está sucediendo, por falta de abrigo, de medicinas, de alimentos apropiados. Esta es la verdadera caridad, este el deber de los representantes del pueblo: lo demás es hipocresía, pereza e ineptitud”⁸⁰.

Sin importar la inconformidad de algunos vecinos, todas estas ceremonias colectivas eran necesarias para la población, encontraban en sus creencias religiosas, tranquilidad y esperanza ante un panorama desolador. Otros reconocieron estas actividades que fomentaban la cohesión social, en *El Siglo Diez y Nueve* se publicó una nota donde se describieron las acciones conjuntas del ayuntamiento y la Iglesia,

“grandes elogios se hacen de la que están desplegando en Zacatecas las autoridades superiores y municipales, y el clero secular y regular, en el desempeño de sus respectivas funciones, pues no se han contentado con cumplir estrictamente con sus deberes, sino que están haciendo cuanto podía esperarse de hombres generosos

79. González, *Historia...*, 192-193.

80. <<Devoción>>, en *El Monitor Republicano*, 9 de abril de 1850, 4. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a360?intPagina=4&tipo=publicacion&anio=1850&mes=04&dia=09>)

y caritativos. También algunas señoritas, de las principales familias de la ciudad estáncolectando donativos para socorrer a los enfermos indigentes”⁸¹.

En Aguascalientes, al contrario de lo que describe González, las autoridades trataron de evitar las aglomeraciones por el temor a la acumulación de miasmas, pero los feligreses protestaron por tales medidas. De acuerdo con la información publicada, en la semana santa de 1850

“en esta población fueron notables los días Jueves y Viernes Santos: en el primero había dispuesto el párroco que estuvieran cerrados los templos y que no fueran públicas las ceremonias, para evitar las reuniones por temor al cólera; pero la población se alarmó tanto que había ya quien pensara en derribar las puertas de las Iglesias. Así que, a fin de evitar un desorden, el ayuntamiento solicitó y obtuvo que se abrieran los templos a las diez de la mañana. El viernes santo cayó una nevada tan fuerte que no hay quien recuerde que en fines de marzo hubiera habido nunca antes otra igual”⁸².

El cierre de los templos durante la semana mayor era un problema grave, un fenómeno atmosférico extraordinario como una helada en primavera, no hizo más que reforzar la idea entre la población que el cólera era un castigo divino por las faltas cometidas, no era posible omitir las celebraciones religiosas, pues la situación se tornaría más delicada. El rechazo de los aguascalentenses a las prohibiciones de las autoridades era natural, la población encontró en la religión una explicación sobre el origen del mal que los atormentaba, frente a la amenaza de la muerte, la Iglesia era la única capaz de ofrecer a los creyentes la tranquilidad necesaria y en caso de fallecer alcanzar la gloria celestial.

Conclusiones

Después de la Independencia los conflictos entre la Iglesia y el Estado se hicieron más frecuentes, sin embargo, las autoridades civiles y eclesiásticas trabajaron en conjunto para atender a la población. Los hospitales, orfanatos y hospicios de pobres que eran administrados por el clero atravesaron por problemas económicos que, muchas veces, fueron solucionados con las aportaciones del gobierno. Además, ante la falta de personal en estas instituciones, se enviaban profesionales de salud cuyo sueldo era sufragado por los ayuntamientos. Debido a la inestabilidad política y la crisis económica

81. <<Filantropía>>, en *El Siglo Diez y Nueve*, 15 de mayo de 1850, 544. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a3df17d1ed64f1715a7aa?intPagina=4&tipo=pagina&anio=1850&mes=05&dia=15>)

82. <<Aguascalientes>>, en *El Siglo Diez y Nueve*, 9 de abril de 1850, 396. Hemeroteca Nacional Digital de México (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a3df07d1ed64f1715a52a?intPagina=4&tipo=pagina&anio=1850&mes=04&dia=09>)

no fue posible crear un sistema sanitario que se ocupara de la salubridad pública, la prevención de epidemias o la construcción de nuevos hospitales civiles. Aunque se hicieron algunas mejoras administrativas, en la primera mitad del siglo XIX se conservó el sistema de asistencia social que se estableció durante la Colonia.

En el partido de Aguascalientes, en las epidemias de cólera de 1833 y 1849-1850, el clero y el gobierno establecieron las medidas preventivas para evitar la introducción de la enfermedad. Las autoridades eclesiásticas se ocuparon de la salud del cuerpo y el espíritu de la feligresía. En 1833 al presentarse las primeras víctimas, los párrocos y juaninos, siguiendo las instrucciones de los médicos cerraron el hospital de San Juan de Dios para evitar la propagación del patógeno a causa de los miasmas. En la segunda epidemia, se habilitó el nosocomio para socorrer a los atacados sin recursos. También, siguiendo las instrucciones del gobierno estatal, los párrocos habilitaron y dieron sepultura a las víctimas de la epidemia. La apertura de camposantos parroquiales no se debió únicamente a cuestiones sanitarias, para los católicos era importante que los restos mortales descansaran en tierra consagrada, por esto muchos de los coléricos fueron inhumados temporalmente en otros sitios hasta que un párroco tuviera la oportunidad de bendecir el sepulcro donde descansarían hasta el día del juicio.

Respecto a los auxilios espirituales, los sacerdotes trataron de brindar a la mayoría de los agonizantes lo necesario para fallecer cristianamente. No obstante, la cantidad de óbitos superó a los miembros del clero y algunos enfermos sucumbieron sin ningún tipo de asistencia. La administración de los sacramentos para los moribundos fue un consuelo pues no expirarían en pecado y podrían alcanzar la gloria. Es necesario recordar que la religión era un eje importante en la vida de la población decimonónica, para algunos el sentido de esta existencia terrenal era llegar al cielo después de la muerte.

Las autoridades y los médicos no ofrecían explicaciones convincentes sobre la aparición y dispersión del cólera. El clero que señaló a la plaga como un castigo divino por las afrentas cometidas por los liberales, los excesos y los pecados, animaron a la población a acercarse a la Iglesia y sus servicios para que, de acuerdo a su fe, pedir el cese de la epidemia. En 1850 cuando se trataron de suprimir los actos religiosos, la población se negó a seguir las indicaciones, pues en esos tiempos calamitosos, la feligresía consideraba necesario, más que nunca, solicitar (clamar) el socorro de Dios. La población se refugió en sus creencias ante la ineficacia de las teorías médicas y las medidas preventivas del gobierno.

En la Constitución de 1857, se dictó que la administración de los nosocomios y la asistencia pública serían facultades del Estado, pero fue hasta finales del siglo XIX, cuando la situación política y económica permitieron desarrollar un sistema sanitario. Durante el porfiriato, se construyeron hospitales, hospicios y manicomios con sus respectivas reglamentaciones que, continuarían funcionando hasta los años treinta del siglo XX cuando se realizaron varias adecuaciones. Sin embargo, las actitudes de la población frente a la muerte, la enfermedad y el pedido de auxilio divino

permaneció por varias décadas, hasta que las epidemias dejaron de ser frecuentes y se erradicaron enfermedades endémicas, como el paludismo o la viruela, gracias al avance del conocimiento médico y las políticas de salubridad pública.

Bibliografía

Beldarraín Chaple, Enrique y Espinosa Cortés, Luz María <<Cólera morbus, el eterno viajero llega a la habana en 1833>>. En *Cólera y población, 1833-1854. Estudios sobre México y Cuba*, editado por Alicia Contreras Sánchez y Carlos Alcalá Ferráez, 29-53. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2014.

Carrillo, Ana María, << ¿Qué puede decirnos la historia sobre las epidemias y la salud pública sobre la vida cotidiana?>>. En *La historia y lo cotidiano*, editado por Pilar Gonzalbo, 291-325. Ciudad de México: El Colegio de México, 2019.

Contreras Urrea, Julio, <<El Cólera morbus de 1833-1834. En el estado de Chiapas>>. En *Cólera y población, 1833-1854. Estudios sobre México y Cuba*, editado por Alicia Contreras Sánchez y Carlos Alcalá Ferráez, 113-142. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2014.

Córdoba- Flores, Consuelo, <<Las instituciones y políticas de salud pública en la Ciudad de México, de la Colonia al Porfiriato>>, *Historiolo. Revista de historia regional y local*, no. 24 (2020): 76-107.

Cramaussel, Chantal, <<Las principales causas de muerte y nosología antigua. Nueva Vizcaya y el estado de Chihuahua>>. En *Causas de Muerte. Aportes metodológicos a partir de fuentes preestadísticas y médicas*, editado por Chantal Cramaussel y Tomás Dimas Arenas Hernández, 175-194. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2020.

Family Search. (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FMK-LZ?owc=waypoints&wc=M6QX-1WL%3A64894501%2C64894502%2C69451901&cc=1502404>)

García Salinas, Francisco, *Memorias presentadas por el C. Francisco García, gobernador del Estado de Zacatecas, al congreso del mismo sobre los actos de su administración, en los años, 1829 a 1834*. Zacatecas: Imprenta N. de la Riva, 1874.

González, Agustín R., *Historia del estado de Aguascalientes*. Aguascalientes: Tipografía y litografía de la viuda Villada, 1881.

Hernández Rivas, Marisol, <<Teorías médicas y disposiciones sanitarias ante el cólera morbus

durante la epidemia de 1850 en la Ciudad de México>>. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/238513>

Hemeroteca Nacional Digital de México. (<https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a3df07d1ed64f1715a52a?intPagina=4&tipo=pagina&anio=1850&mes=04&dia=09>) López y de la Peña, Xavier, *Historia de la medicina en Aguascalientes*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2018.

Magaña Méndez, Agustín, trad., *Sagrada Biblia*. Distrito Federal: Ediciones Paulinas, 1997.

Malvido, Elsa <<La pandemia de cólera de 1833 en la ciudad de Puebla>>. En *El cólera de 1833. Una nueva patología en México. Causas y efectos*, editado por Miguel Ángel Cuenya y Elsa Malvido, 11-45. Distrito Federal: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

Martin-Furger, Anne, <<Los ritos de la vida privada Burguesa>>. En *Historia de la vida privada*, dirigido por Michelle Perrot, 260-281. Ciudad de México: Editorial Taurus, 1992.

Medina López Velarde, Christian Jesús, <<Los rituales funerarios del siglo XIX y su patrimonio cultural en el Museo Nacional de la muerte>>. En *El libro de la muerte. Miradas desde un museo universitario*, 135-154. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2017.

Oliver Sánchez, Lilia <<Una nueva forma de morir en Guadalajara: el cólera de 1833>>. En *El cólera de 1833. Una nueva patología en México. Causas y efectos*, editado por Miguel Ángel Cuenya y Elsa Malvido, 89-103. Distrito Federal: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

Ortiz Monasterio, José <<Agonía y muerte del Protomedicato de la Nueva España, 1831. La categoría socioprofesional de los médicos>>, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, no. 57 (2004): 35-50.

Padilla Rangel, Yolanda, *Cultura y religión. Una mirada histórica y simbólica al culto mariano en Aguascalientes a través de la coronación de la imagen de la Inmaculada en 1954*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2016.

Salas Pelayo, Hugo Humberto, <<Las causas de muerte registradas en el Hospital Real de San Miguel de Belén en Guadalajara, 1811-1823>>. En *Causas de Muerte. Aportes metodológicos a partir de fuentes preestadísticas y médicas*, editado por Chantal Cramaussel y Tomás Dimas Arenas Hernández, 129-145. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2020.

Tapia Santamaría, Jesús, <<Identidad social y religión en el Bajío Zamorano 1850-1900>>.

Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, no. 27 (1986): 43-73.

Vázquez, Josefina Zoraida, <<De la independencia a la consolidación de la República>>. En *Nueva historia Mínima de México ilustrada*, coordinado por Alberto Torres Rodríguez, 245-336. Distrito Federal: El Colegio de México, 2008.

Von Wobeser, Gisela, *Cielo, infierno y purgatorio. Durante el Virreinato de la Nueva España*. Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

Fuentes de Archivo.

Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes.

Hemeroteca: *La Imitación*.

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas.

Fondo: Jefatura Política. Serie: correspondencia con otras jefaturas. Subserie: Aguascalientes.

Fondo: Reservado. Serie: informes de gobierno.

Fondo: Arturo Romo. Serie: decretos. Subserie: Francisco García Salinas.



Humanidades
en Diálogo



*El Utilitarismo Negativo
de Karl Popper
en la herencia del
Transhumanismo*

Adrián Fernández Romano
Universidad CEU San Pablo, CEU
Universities
adrian.fernandezromano@usp.ceu.es

Resumen

En el presente trabajo, en primer lugar, se propone realizar, a través del análisis del pensamiento de Karl Popper, un estudio teórico de la herencia histórica del Utilitarismo Negativo propuesto en su obra *The Open Society and its Enemies*, dando a conocer al lector la enmarcación ideológica esencial que permita, en segundo lugar, comprender su conexión con el planteamiento teórico-práctico del Transhumanismo.

Palabras Clave. Karl Popper, Utilitarismo Negativo, Transhumanismo, Humanismo.

Abstract

In this paper, in the first place, we propose to carry out, through the analysis of Karl Popper's thought, a theoretical study of the historical heritage of Negative Utilitarianism proposed in his work *The Open Society and its Enemies*, providing the reader with the essential ideological framing that allows, secondly, to understand its connection with the theoretical-practical approach of Transhumanism.

Keywords. Karl Popper, Negative Utilitarianism, Transhumanism, Humanism

1. Herencia del Utilitarismo Negativo en Karl Popper

En primer lugar, nos preguntamos: ¿se reclama una herencia ideológica en el Utilitarismo Negativo de Karl Popper? El concepto de Utilitarismo Negativo es propuesto por Popper en su libro *The Open Society and Its Enemies*¹, sin embargo, antes se deben visualizar los aspectos ideológicos que llevan a Popper a definir dicho concepto.

El filósofo austriaco, frente a lo que considera un desarrollo erróneo de las Ciencias Sociales, como es el Historicismo y el Holismo/Colectivismo, propone un legado renovado² del Humanismo ilustrado

1. "La Sociedad Abierta y sus enemigos" es la obra clave para entender el pensamiento sociopolítico de Karl Popper (28/07/1902 Viena – 17/09/1994 Londres), publicada en 1946, constituye uno de los principales escritos de referencia del pensamiento de la Modernidad Liberal Ilustrada, traducida a la mayoría de las lenguas. Karl Popper es un sociólogo científico que imagina una sociedad plasmándola en su obra. En la obra se contraponen una Sociedad Cerrada, encarnada por la representación que Karl Popper considera origen de todos los males, es decir: tribal, irracional, totalitaria, colectivista y articulada en torno al pensamiento mítico-mágico; frente a una antagónica Sociedad Abierta, exponiéndose la defensa de una teoría del Ser Humano concreta y particular, cuyo paso final sería de la Sociedad Cerrada a la Sociedad Abierta.

2. Karl Popper se considera un renovador del legado kantiano: "Me considero el último rezagado de la Ilustración [...], tengo presente la esperanza de que podemos desertarnos del sueño dogmático, como lo llamo Kant" (Véase: Karl Popper. *En busca de un mundo mejor*. Paidós, 1984. Pág. 261). Karl Popper renueva lo que proponía Kant de "promueve la felicidad de los demás..." mostrando que es en su enunciado equivocado, como también lo están los herederos kantianos a fines del siglo XVIII como Jeremy Bentham, que establecen que la mejor acción es la que produce la mayor felicidad y bienestar para el mayor número de individuos o John Stuart Mill en su libro *El utilitarismo*. Karl Popper propone reemplazar, por esa razón la fórmula utilitarista de "aspiremos a la mayor cantidad de felicidad para el mayor número de gente" sustituido por la "menor cantidad posible de dolor para todos", para Karl Popper la felicidad es menos urgente como lo es reducir el sufrimiento. Karl Popper da un giro a esta perspectiva, permitiéndonos visualizar su concepción del Utilitarismo Negativo.

Kantiano³, auto-enmarcándose como heredero de una Modernidad eurocéntrica que establece una línea histórico-temporal, en sus palabras, con la Antigüedad: “Que nuestra Civilización Occidental procede de los griegos. [...] Significa que los griegos iniciaron para nosotros una formidable revolución. [...] La transición de la Sociedad Cerrada a la Sociedad Abierta”.⁴ Afirma:

“Comenzó en Atenas digamos que en el año 500 a.C. y desde allí se extendió al Mediterráneo, y lo que aconteció en Florencia o Venecia, digamos que en el año 1500 de nuestra era. Y los nuevos eruditos humanistas eran conscientes de esto: deseaban renovar el espíritu de Atenas, y se sentían orgullosos de su capacidad para conseguirlo, y de su éxito en tal empeño [...] es correcto denominar a nuestra civilización como la primera civilización científica, esta procede del Mediterráneo”. [...] “Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Ellos fueron los filósofos de la Gran Ilustración de la Antigüedad, los oponentes de la superstición, los libertadores de la humanidad”⁵.

Respecto a Epicuro, no nos quedan más que “tres cartas dirigidas a sus amigos, recogidas en la posterior recopilación de Diógenes Laercio, ya a finales del siglo III”⁶. Popper juzga el pasado con la mirada de su presente, paradójicamente afirmando: “a ser posible, podría decir algo interesante sobre el Mediterráneo [...] pero no sé nada, o muy poco sobre el Mediterráneo”⁷.

No obstante, el filósofo austriaco conecta la Antigüedad griega⁸, la cual denomina como la “primera civilización científica”, una “gran Ilustración de la Antigüedad”, con la Modernidad Ilustrada, estableciendo una secuencia histórico-temporal de supuesto progreso lineal y ascendente que tiene un trasfondo ideológico, donde algo concreto pretende llevarse hegemónicamente, de forma universal, afirmando que en Occidente “vivimos en el Cielo [...] no debemos injuriar a nuestro mundo por más tiempo, ni hablar mal de él. Pues es con mucho el mejor que haya existido nunca sobre la tierra, y particularmente en Europa”⁹. Un atisbo de superioridad hegemónica reclamada por el filósofo austriaco, el cuál sostiene que las Ciencias Sociales han tenido un desarrollo erróneo, como el Método Inductivo con el Esencialismo y el Psicologismo, proponiendo una renovación de las Ciencias Sociales mediante el Método Cero (Hipotético-Deductivo), afirmando que “lo cierto es que fuera

3. El famoso “¡Sapere Aude!” kantiano refleja en buena medida la supremacía en la racionalidad de los Individuos, que Karl Popper conecta con la antigüedad, no olvidando que, en la entrada del templo de Apolo en Delfos, los peregrinos eran recibidos con la inscripción “¡Conócete a ti mismo!”. Y más tarde, los transhumanistas propondrán una “edad adulta” frente a la “minoría de edad” que señalaba Kant al definir los que no eran ilustrados de la razón.

4. Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 2006), 173.

5. Karl Popper, *En busca de un mundo mejor* (Barcelona: Paidós, 1984), 26.

6. Carlos García Gual, *Epicuro. Filosofía para la felicidad* (Madrid: Errata Naturae, 2013), 13

7. Popper, *En busca...*, 143.

8. No podemos olvidar como las Edades de la Historia, aunque sirvan de esbozo al lector y Karl Popper se autodefine heredero de ellas, son una construcción del Romanticismo alemán.

9. Karl Popper, *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento* (Barcelona: Paidós, 1995), 214.

de la lógica pura y de la matemática pura nada puede ser probado.”¹⁰ Proponiendo como alternativa y pilar esencial de las Ciencias Sociales el Falsacionismo y el Racionalismo Crítico¹¹, que posibilitan el sujeto Individual Racionalista¹², cuya herencia Popper remonta a Epicuro, el cual:

“intuyó que había que intensificar la relación con nosotros mismos [...] con respecto a la mente, tenía que estar libre de los terrores que, en buena parte, había incrustado en ella la religión. Una mente atemorizada es una mente infeliz y, al mismo tiempo, es, de alguna forma, creadora de infelicidad. Esta infelicidad y estos temores son principios destructores de la vida, de la alegría que debe inundar la existencia, y el sustentarse en ellos es una de las grandes falsificaciones que han poblado la historia”¹³

Epicuro nos muestra que “el placer es principio y fin de la vida feliz [...] según escribe en un famoso pasaje de la *Carta a Meneceo (D.L., X, 128-129)*”¹⁴, por ello, Popper denominará a la religión como característica de una sociedad cerrada, dogmática, primitiva y tribal. Sin embargo, este racionalismo es aceptado por el filósofo austriaco como dogma de fe y será relevante para entender posteriormente los postulados de los transhumanistas en una fe irracional en la razón, ya que en, palabras de Popper: “Mi racionalismo no es independiente, sino que se basa en una fe irracional en la actitud de razonabilidad”¹⁵.

El autor de la *Sociedad Abierta y sus enemigos* propone en la defensa de la Modernidad eurocéntrica un Individualismo Racionalista inmerso dentro de un marco político determinado como es la democracia del liberalismo anglosajón, mostrando que “nuestro orden social liberal es el mejor y el más justo que ha habido hasta el momento sobre la tierra.”¹⁶ En él establece una preponderancia prioritaria del Estado y la instituciones, encontrando tres paradojas: la Libertad Negativa, la Tolerancia Negativa y el Utilitarismo Negativo.

Una vez visualizados los antecedentes ideológicos que llevan a Popper a la paradoja de la utilidad con el Utilitarismo Negativo, marcado ideológicamente por la Modernidad eurocéntrica liberal orientada al Individualismo racionalista, debemos visualizar lo que entiende al definir esa conceptualización.

10. Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones* (Buenos Aires: Paidós, 1994), 217.

11. Mediante el *falsacionismo* y el *racionalismo crítico*, el Ser Humano debe de ser orientado en su liberalización de cualquier identidad y “trascender su pasado animal [...]. Es así como nuestra mente se desarrolla y se trasciende a sí misma”. Véase; Popper, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1994. Pág. 458.

12. Como seres sociales disponemos de un lenguaje acompañado de un *ethos*, sin embargo, el individualismo de la ideología liberal ilustrada de la modernidad propone que se reduzca el Ser Humano a un mero Individualismo Metodológico.

13. García Gual, *Epicuro...*, 16.

14. García Gual, *Epicuro...*, 179.

15. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, 213.

16. Popper, *La responsabilidad de vivir...*, 241.

Para el filósofo austriaco, no es importante la pregunta, numerosas veces repetida en historia de la filosofía: ¿quién debe gobernar? Utilizada, según su terminología, por sociedades cerradas.

“Karl Popper por su parte planteará, que la interrogante que es fundamental para el Liberalismo es otra y que tiende a cambiar el centro de gravedad del proceso político. Esta pregunta es, en consecuencia, radicalmente distinta de la anterior. Esta interrogación dice relación, de alguna manera, con el control del poder y su repartición en varias manos e instituciones al interior de una sociedad”¹⁷.

Por tanto, todas las formas de gobierno son paradójicas, supongamos que escogemos “como la forma ideal de gobierno el del más sabio. Pues bien, el más sabio puede hallar en su sabiduría que no es él, sino el mejor quien debe gobernar, y el mejor, a su vez, puede encontrar en su bondad que es la mayoría quien debe gobernar”¹⁸. Popper, en sus palabras, “no entiende por Democracia algo tan vago como el gobierno del pueblo [...] sino [...] el derecho del pueblo de arrojar del poder a sus gobernantes”¹⁹. No es la mayoría como autogobierno, sino como ausencia de violencia.

Popper nunca habla de un *Utilitarismo Positivo*, como es instaurar un gobierno, sino que habla del negativo, de destituir sin violencia. La utilidad que el gobierno ejerce se convierte en un *Utilitarismo Negativo*, donde no se busca la felicidad, sino el menor sufrimiento para la mayoría. Entender esto será de suprema importancia al extrapolarse a los individuos, entendiendo que no se debe buscar la utilidad de la felicidad para la mayoría, sino el menor sufrimiento. La gobernanza de los individuos no debe ir encaminada a la felicidad de la mayoría, en tanto que no hay una felicidad final para Popper, por ello, la utilidad de la sociedad debe ir encaminada al menor sufrimiento de la mayoría posible.

El filósofo austriaco supone que siempre hay alguien que va a salir perjudicado, por tanto, es mejor que menos personas sufran a que muchas personas sean felices, al considerar la felicidad como una abstracción, conectándolo con el planteamiento Epicúreo de entender el placer como el fin de la vida feliz, un placer que para Popper viene no de la búsqueda de la felicidad, sino de reducir el sufrimiento, no sufrir dolor en el cuerpo, donde Epicuro ya mostraba que “el término y fin de la intensidad del placer es el sustraerse de todo cuanto duela”²⁰. A su vez, la sociedad de individuos racionalistas que propone Popper, de herencia Kantiana, es renovada. Kant, en sus escritos filosóficos, afirmaba en cuanto a la búsqueda de la felicidad:

17. Juan Guillermo Estay Sepúlveda y otros, «El liberalismo de Popper: más necesario que nunca», *Logos*, vol. 28, no. 1 (2018): 58.

18 *Ibíd.* Pág. 60.

19. *Ibíd.* Pág. 62.

20. Epicuro, *Sobre el placer y la naturaleza*. (Madrid: Guillermo Escolar, 2019), 7.

“no hay ningún principio universalmente valido que pueda ser considerado como ley. Porque tanto las circunstancias como la ilusión en que alguien cifra su felicidad, ilusión muy opuesta según los casos y además muy variable (y nadie puede prescribirle donde ha de cifrarla), hacen que todo principio fijo sea imposible y que sea, por sí solo, inútil como principio de la legislación [...] cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad”²¹

Sin embargo, a diferencia de Kant, para el autor de la *Sociedad Abierta y sus enemigos*, la versión negativa del Utilitarismo es preferible por la misma razón por la que en política es preferible combatir males concretos que promover bienes abstractos. Primero, porque es más fácil definir objetivamente el sufrimiento que la felicidad. Segundo, el sufrimiento de los otros es susceptible de producir una apelación moral directa. Por ello, Popper da un giro donde la búsqueda individual de la felicidad es en la medida que se reduce el sufrimiento. Como veremos posteriormente en el Transhumanismo, “la mejora [del sufrimiento] es un imperativo moral”²², cosa que no ocurre necesariamente con la promoción de la felicidad, esto conectará al Utilitarismo Negativo con la visión Transhumanista, donde reducir el sufrimiento para buscar la felicidad es una premisa esencial.

Conexión del Utilitarismo Negativo con el Transhumanismo

Una vez visualizada la herencia ideológica del Utilitarismo Negativo de Popper y el significado de reducción del sufrimiento, visualizaremos a continuación bajo estas premisas esenciales la conexión ideológica del Utilitarismo Negativo con el Transhumanismo. Preguntándonos: ¿cómo conectar el Utilitarismo Negativo de Karl Popper con el Transhumanismo?

El Transhumanismo (H+), es un “Movimiento que propugna la superación de las limitaciones actuales del Ser Humano, tanto en sus capacidades físicas como psíquicas, mediante el desarrollo de la ciencia y la aplicación de los avances tecnológicos”²³.

La primera declaración transhumanista fue formulada FM-2030²⁴ en su *Upwingers Manifesto* en 1978, más tarde, Max More, en 1988, fundó *Extropy*, siendo el extropismo²⁵ una síntesis del liberalismo

21. Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* (Madrid: Alianza Editorial, 201), 234.

22. Francisco Lara, *Más (que) humanos: biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora* (Madrid: Tecnos, 2021), 496.

23. Definición establecida por la Real Academia Española. Véase: <https://dle.rae.es/transhumanismo>

24. Fereidoun M. Esfandiary, escribió; *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. Rebautizado como FM-2030 en referencia al año en que esperaba morir. (Véase: FM-2030. *Countdown to immortality*. The Amagansett Press Drawer 1070, 2011).

25. La palabra Extropía fue acuñada por Tom Bell en 1988, termino metafórico en oposición a entropía. Extropismo, movimiento que aboga por el optimismo tecnológico y la expansión ilimitada de las capacidades humanas. Tuvo su revista y manifiesto que funcionó como fuerza central del movimiento futurista. Es de destacar como en la lista de lecturas recomendadas por el movimiento Extropy encontramos a Karl Popper.

a tono con el naciente Silicon Valley²⁶, sin embargo, veremos cómo “el paraíso en la tierra que nos anuncian desde Silicon Valley”²⁷ es problemático. En 1998 se crea *La Declaración Transhumanista*, por una serie de autores internacionales²⁸, modificada en numerosas ocasiones posteriormente.

En 2001, la asociación quedó a cargo de James Hughes y, más tarde, cambió su nombre a *Humanity+*, cuya declaración se resume en ocho puntos²⁹.

Expuestos los principios que llevan al Transhumanismo a definirse, podemos observar cómo, paradójicamente, presume de ser altamente científico. Sin embargo, la ciencia también puede ideologizarse y, por ello, cambiar la humanidad de forma radical mediante la aceptación de nuevas tecnologías que amplíen las capacidades mentales y físicas para mejorar las limitaciones biológicas desde una perspectiva racionalmente³⁰ laica, no es algo nuevo.

Para comprender la enmarcación ideológica del Transhumanismo y establecer más adelante puntos de conexión con el Utilitarismo Negativo de Popper, históricamente podemos apreciar un ejemplo práctico que enmarca ideológicamente³¹ al Transhumanismo. Esto se encuentra en los inicios de las propuestas eugenésicas de la Royal Society³² de principios del siglo XX, las cuales apostaban por el perfeccionamiento humano de la ingeniería genética y la eugenesia para potenciar el nacimiento de los más aptos y capacitados: “Un eugenismo dulce, invisible, consensuado y democrático”³³, engendrando de este modo, una generación de supercapacitados para liderar el Imperio Británico³⁴,

26. Véase: Éric Sadin: *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

27. Antonio Diéguez, *Cuerpos inadecuados: El desafío Transhumanista a la filosofía* (Barcelona: Herder, 2021), 59.

28. Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitel, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, y Nick Bostrom.

29. Véase: <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Fwww.humanityplus.org%2Fthe-trans-humanist-declaration#federation=archive.wikiwix.com>.

30. “El transhumanismo hunde sus raíces en el humanismo racionalista” (Véase: Bostrom, Nick. A History of Transhumanist Thought. En *Journal of Evolution and Technology* vol. 14 No 1, 2005.) afirma Bostrom (Véase: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3821388>) donde también reclama herencia de: autodeterminación humana de Pico della Mirandola (1486), materialismo mecanicista de Julien Offray de La Mettrie (1750), Francis Bacon, Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant y Nicolas de Condorcet este último” plantea las bases racionales de la revolución científica [...] el hombre puede mejorar, el hombre puede aumentarse, dos ideas faro del transhumanismo” véase Tanguy, Marie Puliquen. *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*. Rialp, 2018. Pág. 116.

31. Julián Huxley, hermano de Aldous Huxley (autor de *Un mundo feliz*), director general de la Unesco en 1946 y fundador del Fondo Mundial para la Naturaleza, quiso establecer una creencia dogmática y global para las instituciones internacionales, basaba en el *Humanismo Científico-Evolutivo*, embrión del Transhumanismo, buscando la manera de trascender los límites de la naturaleza humana. El filósofo Rafael Monterde, estudioso de Julián Huxley, muestra como el trasfondo es superar la condición de Ser Humano hacia una nueva fase evolutiva.

32. Karl Popper perteneció a la *Royal Society* con el rango de miembro.

33. Marie P. Tanguy, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*. Madrid: Rialp, 2018), 105.

34. Karl Popper afirma: “Nosotros estamos en condiciones de alimentar el mundo. El problema económico está resuelto” (Véase: Karl Popper. “Spiegel. Kriege führen für den Frieden”, disponible en: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13682439.html> fecha de última consulta: 14-02-2022.). Sin embargo, en el Transhumanismo las desigualdades económicas pueden ser sustituidas por desigualdades biológicas.

del cual Popper es defensor a ultranza hasta el punto de ser condecorado como *Caballero de la Orden del Imperio Británico*. Un atisbo de supremacía, que desde sus inicios es heredero el Transhumanismo, enmarcándose por tanto en la ideología de la Modernidad liberal ilustrada anglosajona que conecta con el Utilitarismo Negativo de Popper el cual recordemos afirma: “La Civilización Occidental es la mejor de las conocidas hasta la fecha”³⁵. A su vez, Popper muestra que “nuestro orden social liberal es el mejor”³⁶ y los Transhumanistas herederos de ese orden social liberal pretenden superarlo con el tecno-progreso.

Quedando visualizada la herencia ideológica de ambos, el Utilitarismo Negativo conecta a su vez con el Transhumanismo en la obligación moral que tienen para eliminar el sufrimiento, enlazándose históricamente con el planteamiento de Epicuro de entender el placer como el fin de la vida feliz, un placer que viene no de la búsqueda de la felicidad, sino de reducir el sufrimiento, “la felicidad, tal como parece concebirla Epicuro, podemos definirla como la completa ausencia de pena, tanto del cuerpo como del alma, y de modo absoluto solo pueden disfrutar de ella los dioses. Los hombres la disfrutaban hasta donde les alcanza”³⁷, por ello, el Transhumanismo propondrá transcender del Homo Sapiens a “Homo Deus”³⁸. Una pretensión de superación del ser humano excediendo sus límites biológicos, “no se trata de reparar sino realmente de perfeccionar lo humano, de trabajar en lo que los transhumanistas llaman *improvement* o *enhancement*, es decir, aumento”³⁹. Los cuales alegan “que este cambio de perspectiva existía ya desde hace años, que estaba en marcha, aunque no nos dábamos cuenta ni pensábamos en ello”⁴⁰, la línea histórico-temporal donde “el progreso científico completó por fin el trabajo que habían iniciado los pensadores de la Ilustración con unos métodos empíricos que rechazaban la autoridad de la Biblia como fuente de conocimiento”⁴¹ y es que:

“detrás del Transhumanismo esta toda la ruptura filosófica y científica del Renacimiento [...] Pico de la Mirandola (1463-1494) en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* [...] defiende la laicidad humana, invitando al hombre a tomar en sus manos su destino individual o auto determinarse”⁴².

35. Karl R. Popper, *En busca de un mundo mejor* (Barcelona: Paidós, 1994), 157.

36. Karl R Popper, *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento* (Barcelona: Paidós), 241.

37. Jufresa, Montserrat. *Epicuro. Obras*. Tecnos, 2005. Pág. 53.

38. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*. (Madrid: Debate, 2017), 1

39. Luc Ferry, *La revolución Transhumanista: Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Madrid: Alianza Editorial, 2017), 113.

40. *Ibid.* Pág. 131.

41. Jo Marchant, *A la luz de las estrellas. Cómo la relación del hombre con el cosmos ha influido en el arte, la fe, la ciencia y la sociedad* (Barcelona: Espasa, 2022), 231.

42. Marie P Tanguy, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías* (Madrid: Rialp, 2018), 113.

Pudiendo visualizar una línea secuencial histórico-temporal a la que se adhiere el filósofo austriaco y también lo hacen los transhumanistas, donde el propio individuo racionalista (self-ownership)⁴³, no parte de las carencias que pueda tener para mejorar su calidad de vida, sino de la naturalidad humana vista como carencia. La vida natural es útilmente negativa, vista como sufrimiento. El Utilitarismo Negativo juega un papel predominante en la transmutación del Ser Humano, previamente ideologizado en un individuo racionalista, ahora los transhumanistas pretenden superarlo mediante la razón. A modo de ejemplo, la asociación francesa para el Transhumanismo (AFT) muestra que “los transhumanistas afirman la posibilidad y el desiderátum de aumentar fundamentalmente la condición humana a través de la razón”⁴⁴ por ello “la premisa fundamental de todos los autores Transhumanistas [...] la confianza total en la capacidad de la *razón tecnocientífica*”⁴⁵.

Dentro del Transhumanismo, existen dos ramas principales en cuanto a la técnica, una visión *Cibertecnológica* y otra *Biotecnológica*. La visión Cibertecnológica⁴⁶ propone la abolición de este sufrimiento humano útilmente negativo mediante un estado de transformación de la realidad natural encontrando: Realidad Virtual (una realidad percibida en un soporte virtual, un volcado de la mente humana a un formato digital con la creación de mundos alternos como el surgimiento del Metaverso) y, Realidad Aumentada (creación de hologramas, que promuevan a su vez realidades mixtas o extendidas que despersonalicen la vida natural), o Realidad Mixta, una combinación de ambas. A modo de ejemplo, la visión Biotecnológica, más popular debido a sus avances, destaca la *tecnología Cripsr*⁴⁷, donde el “*Homo sapiens* trasciende dichos límites. Ahora está empezando a quebrar las leyes de la selección natural, sustituyéndolas con las leyes del diseño inteligente”⁴⁸, ya que “Darwin descubrió las leyes de la evolución, pero, desconocía las de la genética”⁴⁹, por ello, los transhumanistas proponen una transformación holística de la especie humana constante, con la creación artificial de individuos más perfectos en la búsqueda de la eliminación del sufrimiento, con Ingeniería Genética y Eugenesia, Crio-Preservación⁵⁰, Clonación, Transgénesis... creando una interconexión entre el hombre y la máquina, donde la condición natural humana sea abandonada en boga de la inmortalidad y el rejuvenecimiento,

43. Olivares, Manuel S. *El transhumanismo en 100 preguntas* (Madrid: Ediciones Nowtilus, 2019), 204.

44. Tanguy, *Transhumanismo y fascinación...*, 121.

45. *Ibid.* Pág 120.

46. Sandberg y Bostrom publicaron Whole Brain Emulation: A Road Map en 2007, haciendo que neurocientíficos vean la actividad cerebral como un software que podría ser reproducido en cualquier plataforma (CD, Mp3, Nube...).

47. Jennifer Doudna y Emmanuelle Charotier, ganaron el premio nobel de química por su descubrimiento en 2020. La técnica Crispr permite modificar nuestro código genético, olvidándose del azar y la naturaleza. Sueño de muchos transhumanistas. Sin embargo, Sandel y Ferry advierten que la ingeniería genética influye en desigualdades, pudiendo coexistir especies diferentes, como pasó con Cromañones y Neandertales.

48. Yuval Noah Harari, *Sapiens. De animales a Dioses* (Madrid: Debate, 2015), 435.

49. Lluís Amiguet, *Homo Rebellis. Claves de la ciencia para la aventura de la vida*. (Madrid: Debate, 2020), 185.

50. Robert Ettinger fundó Cryonics Institute y la Immortalist Society dirigiendo ambas hasta 2003. A su vez, el propio More es CEO de *Alcor Life Extension*, la compañía de criopreservación más grande del mundo, fundada en 1972, desarrollando proyectos para revertir el envejecimiento celular, destacando la biotecnológica *Calico*, perteneciente a *Google* o los experimentos de Laura Deming, financiados por Thiel, cofundador de *PayPal*. Viendo una vez más la conexión del Transhumanismo con Silicon Valley.

“el transhumanismo propone una nueva humanidad traspasando los límites de lo humano”⁵¹ aunque quizás “una palabra más acertada sería *amortalidad*, es decir, *no mortalidad*”⁵². Ya Epicuro mostraba que la felicidad de los Dioses consistía “en la inmortalidad, en una juventud inacabable, en una vida eterna de placeres, fiestas y banquetes”⁵³ proponiendo el Transhumanismo el *Homo Deus*.

Tanto la visión Cibertecnológica como Biotecnológica apuestan por la inteligencia artificial que promueva una *Singularidad Tecnológica*⁵⁴ y, por tanto, el mejoramiento humano para abandonar el sufrimiento y la libertad morfológica hacen que el individuo vaya transmutando teniendo como derecho diseñar el cuerpo según el propio deseo⁵⁵ de consumo, éste con una *utilidad negativa* no de buscar la felicidad, sino de reducir el sufrimiento, evadirse progresivamente⁵⁶ del mundo que es naturalmente sufrimiento, en el refugio del consumo a deseo como efecto placebo, siendo la reducción de este sufrimiento mediante el consumo, la aparente búsqueda de su felicidad, y es que “con el capitalismo de consumo, el hedonismo se ha impuesto como valor supremo y las satisfacciones comerciales como la vía privilegiada hacia la felicidad”⁵⁷, por ello, toda tecnología Transhumanista conlleva un fin comercial⁵⁸.

Esta Utilidad Negativa busca que los deseos de consumo del individuo reduzcan el sufrimiento, teniendo un efecto placebo hedonista. Ya Epicuro⁵⁹ hablaba de cómo:

“el placer (*hedoné*) es el comienzo y fundamento (*arché*) y la culminación y termino (*telos*) del vivir feliz (*makarios zen*) [...] la consecución del placer y la evitación de su contrario,

51. Olivares, *El transhumanismo...*, 286.

52. José L Cordeiro. *La muerte de la muerte: La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral* (Biscay: Ediciones Deusto, 218), 346.

53. Carlos García Gual. *Epicuro. Filosofía para la felicidad* (Madrid: Errata Naturae, 2013) ,47.

54. El concepto de “Singularidad” apareció en un obituario que Stanisław Ulam dedicó a John von Neumann, ambos del *Proyecto Manhattan*. También el termino ha sido usado por Vernor Vinge mostrando una inteligencia artificial superior a la humana.

55. Ese deseo de reducir el sufrimiento es totalmente compatible con la economía liberal de deseos de consumo provisionales.

56. A partir de las revoluciones industriales se ha creado una narrativa irracional en la fe del progreso, que explica en Occidente, un proceso lineal y ascendente, de supuesta mejora, siempre superior a la etapa previa, idea de linealidad, continuidad y ascendencia. La idea de progreso como idea de alcance universal al estar bajo la ideológica hegemónica dominante. Una concepción utilitarista del progreso basado en la reducción útil del sufrimiento, progresamos en la medida que somos más felices en nuestra reducción del sufrimiento y sentimos placer, un utilitarismo hedonista a través de recursos materiales, del consumo a deseo anclado al materialismo del progreso. Un progreso en la liberalización del sufrimiento humano que conlleva un dogma tecnocientífico.

57. Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (Barcelona: Anagrama, 2007), 352.

58. Críticos como Éric Sadin afirman que “el transhumanismo es la ideología de la burguesía digital de Silicon Valley”, como es el caso de los transhumanistas Kurzweil y Thiel.

59. Epicuro nos muestra que “de la misma manera que de la comida no prefiere en absoluto la más abundante sino la más agradable, así también disfruta del tiempo no del más largo sino del más agradable”. Véase: Vara, José. *Epicuro. Obras completas*. Catedra, 89.

el dolor, es lo que guía nuestras elecciones y rechazos de modo natural. Así el principio del placer, la *hedoné*, constituye la meta de nuestro actuar”⁶⁰

Por lo tanto, “el placer es el bien supremo”⁶¹. Una nueva concepción de la *hedoné* “para referirse a ese estado definido por la ausencia de dolor”⁶², esa ausencia de dolor que defiende Popper con su Utilitarismo Negativo y conecta con el Transhumanismo, buscando la utilidad de reducir el sufrimiento, como el transhumanista David Pearce muestra en *The Hedonist Imperative*⁶³, proponiendo como requisito indispensable para abandonar el sufrimiento el sentimiento de placer: si es placentero, es útil, por lo tanto, vale la pena vivir, “la calidad de la vida prima aquí sobre la defensa del derecho a existir de los más débiles”⁶⁴, si no es placentero hay técnicas como la eugenesia⁶⁵, la eutanasia... que acaben con ese sufrimiento, por ello, el sistema de consumo conecta con el Transhumanismo deseando una vida modificada en: universos digitales (Cibertecnológica), prótesis de nueva generación (Biotecnológica), comida genéticamente modificada (Transgénicos), tecnologías reproductivas... ofrecidos mediante instituciones corporativas⁶⁶. Viendo cómo “el *mejoramiento humano* ha pasado del dominio de la ciencia ficción al de la ética práctica”⁶⁷, a modo de ejemplo:

“el Proyecto Cerebro Humano, fundado en 2005, espera recrear un cerebro humano completo dentro de un ordenador, con circuitos electrónicos en el ordenador que imiten las redes neurales del cerebro [...] significaría que después de 4.000 millones de años [...] la vida irrumpirá de repente en la vastedad del reino inorgánico”⁶⁸.

El ser humano, previamente reducido a un mero sujeto individualizado mediante la ideología liberal

60. Carlos G. García, *Epicuro* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 179.

61. *Ibid.* Pág. 182.

62. *Ibid.* Pág. 183.

63. En el sitio web de David Pearce, podemos apreciar respecto al apartado de *Biopolítica*, la alusión al Utilitarismo Negativo, mencionando a Karl Popper como uno de los antecesores del Transhumanismo. Véase: <https://www.hedweb.com>

64. Marie P. Tanguy, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías* (Madrid: Rialp, 2018), 117.

65. La aprobación del aborto es de suma importancia para las políticas Transhumanas disfrazadas de derechos, convierten al Ser Humano de *sujeto a objeto* de derecho. Con los objetos es posible la comercialización y experimentación, por ello, previamente objetivado el Ser Humano, permite que empresas como *Planned Parenthood* comercializar fetos abortados y promover la extensión del aborto hasta los 9 meses en un periodo de maduración mayor para que los órganos sean más útiles a la investigación científica para los Transhumanistas, provocando más sufrimiento paradójicamente.

66. El Transhumanismo es promovido por las Fin tech, Big tech, proponiendo una Cuarta Revolución Industrial (definida como la fusión de sistemas biológicos, tecnológicos, físicos y digitales) como afirma Klaus M. Schwab, presidente del *Foro Económico Mundial* o *Foro Davos*. Receptora de los primeros efectos de la Singularidad tecnológica. Por ejemplo, Raymond Kurzweil, jefe de Google y cofundador junto con Peter Diamandis de la *Singularity University* ubicada en la NASA, son partidarios del *Gran Reinicio* mundial anunciado por el *Foro Económico Mundial* en 2020. Constituyendo la *IV Revolución Industrial* el Transhumanismo hecho política.

67. Nick Bostrom, *Mejoramiento Humano* (Zaragoza: Teell Editorial, 2017), 19.

68. Harari, *Sapiens*, 448.

ilustrada, como hemos afirmado y corroborado anteriormente, ahora en el Transhumanismo, se libera a sí mismo de esta categoría de individuo mediante un falso auto empoderamiento que desemboca en la liberalización⁶⁹ de cualquier personalidad, abandona su “Ser” y trasciende⁷⁰ en la disforia “Trans” (Transhumanismo, Transexualidad, Transgénico, Transespecie, Transedad, Transcapaces, Transraza...). En otras palabras, “un futuro que trasciende lo biológico”⁷¹, donde “el ser humano es el único ente capaz de preguntarse por su identidad”⁷². Sin embargo, la última identidad comunitaria a la que un “individuo” podía adscribirse, es decir, la calidad de Ser Humano, pasa a ser opcional, abandonando la naturaleza⁷³ de su “Ser” en el Transhumanismo, ya que, en palabras transhumanistas, se necesita “transformar el código de nuestro difícil presente para transfigurarlos [...] una lúcida deconstrucción”⁷⁴ del ser humano, la cual es considerada como una superación⁷⁵, ya que por mero hecho de corpóreamente ser naturalmente mortal, implica una visión de sufrimiento que debe ser abolida, cruzando por tanto los límites de la especie humana.

Para el Transhumanismo es posible la reanimación del cuerpo mediante la técnica de la Criopreservación y resucitar biotecnológicamente una persona en las próximas décadas, un materialismo⁷⁶ que permitiría alcanzar la superlongevidad, para “acabar con la era del envejecimiento”⁷⁷ este visto como “causa de enfermedad y muerte”⁷⁸. El Transhumanismo constituye su propio dogma con su comunión (la singularidad), su transmigración de las almas (la emulación cerebral) y hasta su limbo (la criopreservación).

69. Hughes en *Citizen Cyborg un transhumanismo democrático* que garantice mediante políticas públicas el acceso a las nuevas tecnologías de todos los individuos que quieran controlar sus propios cuerpos. La crítica literaria Katherine Hayles, aboga por un *transhumanismo deconstructivo*, proveniente del feminismo con su deconstrucción sexual, va un paso más lejos y propone la deconstrucción del ser humano en favor del Transhumanismo.

70. El sujeto trascendental es un principio que se instala en un ámbito puramente relacional desustancializado. No es una sustancia, ni es un conjunto de relaciones radicadas en sustancia alguna. Es un sujeto puramente gnoseológico, no un sujeto óntico: es un principio de objetividad, pero no un principio de ser. Sujeto trascendental como principio auto fundado y fundante de todo conocimiento y de todo lo real

Por otro lado, el sujeto trascendental, al ser desustancializado, es lo que podríamos denominar la *modernidad líquida e ideología disolvente* de la naturaleza humana características de la postmodernidad, y especialmente, de la hipermodernidad “gaseosa”.

71. Ray Kurzweil, *La singularidad está cerca: Cuando los humanos trascendamos la biología* (Berlín: Lola Books GbR, 2012), 231.

72. Carlos Beorlegui, *Humanos: Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano* (Madrid: Sal Terrae, 2019), 98.

73. En su ensayo *To be a Machine*, Mark O’Connell define el Transhumanismo como un movimiento de liberación de la naturaleza. Veasé; M. O’Connell: *To be a Machine*, Granta Books, Londres, 2017

74. Donna Haraway, *Manifiesto Ciborg* (Madrid: Kaotica Libros, 2020), 102

75. Max Tegmark, divide el desarrollo de la vida en tres fases: la *fase biológica*, cuyo hardware y software son fruto de la evolución, como las bacterias surgidas hace unos 4.000 millones de años; la *fase cultural* de la especie humana, cuyo hardware es fruto de la evolución pero que pudo diseñar parte de su software; y la *fase tecnológica*, surgida a fines del siglo XX, que será capaz de diseñar tanto su hardware como su software.

76. O’Connell muestra un materialismo, los transhumanistas pretenden entender la mente para separarla del cuerpo y salvarla. Por otro lado, Sandberg entiende que para sobrevivir hay que expandirse al cosmos separando la mente de su cuerpo.

77. Andrew Steele, *Eternos: La nueva ciencia para cumplir años sin envejecer* (Madrid: Geoplaneta, 2022), 535.

78. Aubrey De Grey, *El fin del envejecimiento: Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida* (Madrid: Lola Books Gbr, 2013), 269.

Lo que propone el Transhumanismo es “la deconstrucción biotecnológica de la naturaleza”⁷⁹, derribando “la frontera que separa lo natural de lo artificial”⁸⁰, mediante el perfeccionamiento progresivo tecnológico propone, las tecnologías convergentes del futuro con nanotecnología⁸¹ (manipulación de átomos y moléculas para la producción de productos a gran escala, materiales más resistentes fusionando materiales vivos e inertes), biotecnología, infotecnología y cognotecnología, donde la tecnología óptica, gustativa, sonora, táctica, olfativa, pueda modificar los cinco sentidos e incluso crear nuevos.

Nos encontramos ante la coronación del imperativo técnico, “aumentar sin límite al hombre mediante la técnica”⁸², lo que algunos filósofos como Martin Heidegger han denominado el juicio final del desarrollo del ser humano, donde la *Inteligencia Artificial* (IA) pretende que sea “capaz de trascender las limitaciones naturales y de transformar el mundo”⁸³ cambiando tecnológicamente al ser humano corpórea y mentalmente en una *Singularidad Tecnológica* que desemboque en el *Ciborg*. La *Big Data*, “el dataísmo hace que la barrera entre animales y maquinas se desplome, y espera que los algoritmos electrónicos acaben por descifrar los algoritmos bioquímicos y los superen”⁸⁴, y es que “nuestras vidas están cada vez más en manos de unos modelos secretos [...] al lado oscuro del *Big Data*”⁸⁵, ejemplo es el “*internet de las cosas* (IoT)”⁸⁶. Klaus Schwab “fue el primero en llamar a esta nueva era la *Cuarta revolución industrial*”⁸⁷, la cual supone la instrumentalización del Transhumanismo hecho política mediante la agenda⁸⁸ globalista que llevan a cabo las instituciones corporativas filantrópicas Big Tech, Big Pharma, Big Finance. A modo de ejemplo, en “Human Longevity. Sus portavoces prometen con absoluta convicción [...] una *vida de duración indefinida* [...] Sergey Brin, uno de los cofundadores de Google y Calico, ha anunciado que no tiene ninguna intención de morir. Aubrey Grey, gerontólogo y uno de los referentes habituales de los transhumanistas, repite a menudo en las entrevistas que la primera persona que vivirá mil años ha nacido ya”⁸⁹. Por tanto, “si el progreso de la

79. Lluís Amiguet, *Homo Rebellis. Claves de la ciencia para la aventura de la vida* (Madrid: Debate, 2020), 58.

80. Tanguy, *Transhumanismo y fascinación...*, 105.

81. Véase la empresa pionera en el sector denominada Boston Dynamics.

82. Tanguy, *Transhumanismo y fascinación...*, 109.

83. Ray Kurzweil, *Cómo crear una mente: El secreto del pensamiento Humano*. Berlín: Lola Books GbR, 2013), 213.

84. Harari, *Homo Deus...*, 400.

85. Cathy O’Neil, *Armas de destrucción matemática: Cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia* (Madrid: Capitán Swing, 2016), 16.

86. Klaus Schwab, *La cuarta revolución industrial* (Madrid: Debate, 2016), 354.

87. Lasse Rouhiainen, *Inteligencia artificial: 101 cosas que debes saber hoy sobre nuestro futuro* (Madrid: Alienta editorial, 2018), 399.

88. José Luis Cordeiro, predicador del Transhumanismo, es un claro defensor de la agenda 2030 para la implementación de dichas políticas.

89. Diéguez, *Cuerpos inadecuado...*, 59.

IA continua hasta alcanzar niveles humanos, también tendremos que plantearnos cómo asegurarnos⁹⁰, algo que Popper ya planteó en los riesgos de la tecnología en *La televisión es mala maestra*⁹¹.

Sin embargo, “más bien es probable que los individuos humanos seamos sustituidos por una red integrada⁹², ya que “la primera verdadera IA no nacerá en un superordenador independiente, sino en el superorganismo de miles de millones de chips informáticos conocido como la *Red*”⁹³, donde el Utilitarismo Negativo, en su labor de reducir el sufrimiento en el Transhumanismo, conlleva una transmutación a un poder más sutil no visto a simple vista. El ser humano en el Transhumanismo, como buen heredero del liberalismo, es liberado de su condición biológica humana, por ello, “los biólogos ahora deben ser también programadores y saber estadística”⁹⁴, pretendiendo superar la vulnerabilidad, la fragilidad, el sufrimiento y la muerte, todas ellas características propias de nuestra naturaleza humana, donde para el Transhumanismo: “la referencia a la naturaleza humana es claramente omitida. Su transgresión no es un problema para los transhumanistas”⁹⁵. Esta liberación de la condición humana, hace que el “Nuevo Humano”, se crea libre y elevado a un nivel de existencia superior, pretendiendo situarse en el lugar de Dios, creyéndose *Homo Deus*.

Para el Transhumanismo, es el hombre jugando a ser Dios el que elige, proponiendo conquistar el universo y ser creador de su propia evolución como heredero de “un *humanismo evolucionario*, es decir, una religión científica [...], su preocupación es el porvenir de la especie humana, que el hombre debe tomar en sus manos y no sufrirlo”⁹⁶. El ser humano ya no es un simple custodio de la creación, sino que está destinado a ser el director de la evolución. Ése es el auténtico cambio de paradigma evolutivo que propone el Transhumanismo: “la idea más peligrosa del mundo, declararía Francis Fukuyama en 2004”⁹⁷. Se trata de *H+*, última letra consecuencia lógica de la Modernidad, que abandona a la Humanidad mediante el Utilitarismo Negativo en favor de la Transhumanidad.

90. Max Tegmark, *Vida 3.0: Ser humano en la era de la inteligencia artificial* (Madrid: Taurus, 2018), 1024.

91. Karl Popper, como nos muestra Ángeles Perona, está entre el liberalismo y la socialdemocracia, lo que podría situarle en

estos postulados entre el transhumanismo libertario y el tecnoprogresismo.

92. Noah Yuval Harari, *21 lecciones para el siglo XXI* (Madrid, Debate, 2018), 41.

93. Kevin Kelly, *Lo inevitable: Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configuran nuestro futuro* (Zaragoza: Teell editorial, 2017), 595.

94. Schwab, *La cuarta revolución industrial*, 67

95. Tanguy, *Transhumanismo y fascinación...*, 111

96. *Ibid.* Pág. 117.

97. Gilbert Hottois, *¿El transhumanismo es un humanismo?* (Bogotá: Universidad El Bosque: Departamento de Bioética, 2016), 118

Conclusiones

En primer lugar, ante la pregunta: ¿se reclama una herencia ideológica en el Utilitarismo Negativo de Karl Popper?, se ha podido apreciar la identificación de los antecedentes ideológicos del Utilitarismo Negativo y la herencia que lleva a Popper a realizar una defensa en su posicionamiento sobre él en su obra *The Open Society and its Enemies*, obra clave del pensamiento de la Modernidad Eurocéntrica Liberal Ilustrada quedando enmarcado ideológicamente el Utilitarismo Negativo, donde la utilidad que el gobierno ejerce no debe buscar la felicidad, sino el menor sufrimiento para la mayoría, extrapoliándolo Popper al Individualismo Racionalista, en una búsqueda del menor sufrimiento, que conectará más tarde con el Transhumanismo.

En un segundo lugar, ante la pregunta: ¿conecta el Utilitarismo Negativo de Popper con el Transhumanismo?, se ha podido apreciar cómo los Transhumanistas asumen la misma herencia ideológica de la Modernidad Liberal Ilustrada en la que se enmarca el Utilitarismo Negativo, orientado a un sujeto como es el Individualismo Racionalista, el cual los Transhumanistas pretenden superar como una consecuencia lógica del progreso tecno-científico ideológicamente heredado, no para mejoramiento de la condición humana, sino como superación de esta al implicar naturalmente sufrimiento, un sufrimiento que debe ser abolido, conectándolo así con el Utilitarismo Negativo del filósofo austriaco.

Finalmente, se ha podido visualizar algo pasado, local y teórico como es el Utilitarismo Negativo de Popper, enmarcado en la ideología de la eurocéntrica modernidad liberal ilustrada a algo presente, global y práctico, como es el Transhumanismo, cuya herencia ideológica asume y pretende superarla mediante la abolición del ser humano, al ser vista su naturaleza como útilmente negativa por implicar sufrimiento, es decir, la última identidad a la que un individuo podía adherirse. La calidad de ser humano, en el Transhumanismo desaparece, conformando una pseudoreligión herética resultado de los últimos siglos a lo largo de los cuales la humanidad ha seguido creyendo en el mito del progreso y la evolución desencadenadas por la Modernidad.

La H+, símbolo del Transhumanismo, es la consecuencia lógica de toda la época de la Modernidad, que culmina en la época Trans- de la Nueva Era, la era de los ciborgs, híbridos, mutantes y quimeras. De este modo, se perderá la condición de Ser Humano como propone el Transhumanismo con su herencia renovada del Utilitarismo Negativo, al sustituir a Dios por el *Homo Deus*. Si aceptamos, por tanto, la creencia en el progreso, desarrollo y abandono de la naturaleza humana, de sus límites, el Transhumanismo es inevitable, si queremos cambiar el destino, debemos retroceder en el tiempo y visualizar dónde se ha cometido el fatídico error. Quizás lo importante no es mantenerse vivo, como

dijo George Orwell en la novela *1984*, sino mantenerse humano.

Bibliografía

Amiguet, Lluís. *Homo Rebellis. Claves de la ciencia para la aventura de la vida*. Madrid: Debate, 2020.

Bostrom, Nick. *Mejoramiento Humano*. Zaragoza: Teell Editorial, 2017.

Bostrom, Nick. *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*. Zaragoza: Teell editorial, 2016.

Boden, Margaret A. *Inteligencia Artificial*. Madrid: Turner Publicaciones, 2017.

Beorlegui, Carlos. *Humanos: Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Madrid: Sal Terrae, 2019.

Braidotti, Rosi. *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2020.

Chace, Calum. *Sobreviviendo a la IA: La promesa y el peligro de la inteligencia artificial*. New Jersey: Babelcube Books, 2021.

Cordeiro, José L. *La muerte de la muerte: La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. Biscay: Ediciones Deusto, 2018.

Diéguez, Antonio. *Cuerpos inadecuados: El desafío Transhumanista a la filosofía*. Herder, 2021.

Diéguez, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017.

De Grey, Aubrey. *El fin del envejecimiento: Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*. Madrid: Lola Books Gbr, 2013.

Dumont, Catherine. *Transhumanismo: Las propuestas del movimiento intelectual que intenta mejorar la especie humana y prolongar la vida a través de la tecnología*. MBCooltura, 2021.

Epicuro, *Sobre el placer y la naturaleza*. Madrid: Guillermo Escolar, 2019.

Estay Sepúlveda, Juan Guillermo y otros. «El liberalismo de Popper: más necesario que nunca». *Logos*, vol. 28, no. 1, 2018.

Ford, Martin. *The lights in the tunnel: automation, accelerating, technology and the economy of the future*. Acculant Publishing, 2009.

Ferry, Luc. *La revolución Transhumanista: Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

García, Carlos G. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Gual, Carlos García. *Epicuro. Filosofía para la felicidad*. Madrid: Errata Naturae, 2013.

- Haraway, Donna. *Manifiesto Ciborg*. Madrid: Kaótica Libros, 2020.
- Harari, Noah. *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate, 2018. Págs. 40, 41.
- Harari, Noah. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate, 2017. Págs. 87, 101, 400.
- Harari, Noah. *Sapiens. De animales a Dioses*. Debate, 2015. Págs. 416, 430, 431, 435, 448.
- Hottois, Gilbert. *¿El transhumanismo es un humanismo?*. Universidad El Bosque: Departamento de Bioética, 2016. Págs. 118
- Jufresa, Montserrat. *Epicuro. Obras*. Tecnos, 2005. Pág. 53
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?*. Alianza Editorial, 2013. Págs. 234
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, 2016.
- Kelly, Kevin. *Lo inevitable: Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configuran nuestro futuro*. Teell editorial, 2017. Pág. 595
- Kotler, Steven. *The rise of super man: Decoding the science of ultima human performance*. Quercus, 2014.
- Kurzweil, Ray. *Cómo crear una mente: El secreto del pensamiento Humano*. Berlín: Lola Books GbR, 2013. Pág. 213
- Kurzweil, Ray. *La singularidad está cerca: Cuando los humanos trascendamos la biología*. Berlín: Lola Books GbR, 2012. Pág. 231
- Lara, Francisco. *Más (que) humanos: biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Tecnos. Pág. 496.
- Marchant, Jo. *A la luz de las estrellas. Cómo la relación del hombre con el cosmos ha influido en el arte, la fe, la ciencia y la sociedad*. Espasa, 2022. Págs. 231
- Mukherjee, Siddhartha. *Los posthumanos*. Flash Ensayo. Pág. 60
- Nicasio, Oscar. *De la deconstrucción a la confección de lo humano. Género y derechos humanos*. Editores de textos mexicanos, 2020. Págs. 58
- Olivares, Manuel S. *el transhumanismo en 100 preguntas*. Ediciones Nowtilus, 2019. Págs. 204 y 286.
- O'Neil, Cathy. *Armas de destrucción matemática: Como el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Capitán Swing. Pág. 16.
- Ortega. José J. *Vivir feliz como Epicuro*. Pág. 82-83

- Picq, Pascal. *La nueva era de la Humanidad: el transhumanismo explicado a una adolescente*. Librosdevanguardia. Pág. 171
- Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1994. Pág. 213.
- Popper, Karl R. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994. Pág. 26, 143, 157.
- Popper, Karl R. *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995. Pág. 214, 241.
- Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 2006. Pág. 173.
- Puppink, Grégor. *Mi deseo es la ley: Los derechos del hombre sin naturaleza*. Madrid: Ediciones encuentro, 2020. Pág. 705
- Rouhiainen, Lasse. *Inteligencia artificial: 101 cosas que debes saber hoy sobre nuestro futuro*. Alienta editorial. Pág. 399
- Schwab, Klaus. *La cuarta revolución industrial*. Madrid: Debate.
- Spiegel. *Kriege führen für den Frieden*, 1992. Disponible en: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13682439.html> fecha de última consulta: 14-02-2022.
- Tanguy, Marie. *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*. Madrid: Rialp, 2018.
- Tegmark, Max. *Vida 3.0: Ser humano en la era de la inteligencia artificial*. Madrid: Taurus, 2018.
- Steele, Andrew. *Eternos: La nueva ciencia para cumplir años sin envejecer*. Madrid: Geoplaneta, 2020
- Vara, José. *Epicuro. Obras completas*. Madrid: Catedra, 2005.



Humanidades
en Diálogo



Torralba, José María.
*Una educación
liberal: elogio de los
grandes libros*. Madrid:
Ediciones Encuentro,
2022, 172 pp.

Vicente de Haro Romo
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana
vharo@up.edu.mx

Dice Roosevelt Montás, profesor de la Universidad de Columbia que prologa este volumen, que *Una educación liberal* es un libro importante. Yo agregaría que es además propositivo y realista y que está planteado desde una comprensión profunda de la educación y de la tradición clásica (entendiendo este concepto de modo no-historicista, sino normativo). El trabajo de José María Torralba está respaldado en una experiencia amplia y fértil; se trata de una reflexión madurada y sustentada en muchos años de trabajo docente. Como él mismo aclara en la Introducción (cf. p. 19), entiende por “educación liberal” aquella en la que el conocimiento se valora por sí mismo y se pretende formar a la persona de modo integral. Se inscribe así su propuesta en un marco que evoca la *paideia* griega o la *Bildung* de los románticos alemanes, no en la tendencia meramente profesionalizante de hoy en día. Sin embargo, el volumen no es un lamento por el paradigma perdido, sino un esperanzado programa de acción a partir de lo que el autor conoció en una estancia de investigación en Chicago y después en su relación con la Association for Core Texts and Courses (ACTC), promotora de una iniciativa educativa que él mismo ha proyectado hacia Europa y concretamente, hacia la Universidad de Navarra, en España. Torralba repasa los argumentos que sustentan la necesidad social de las humanidades (en el capítulo primero) y narra la historia y desarrollo del *core curriculum* en los Estados Unidos en el segundo apartado. Después (en el capítulo tercero, que es la parte más filosófica del volumen) detalla lo que considera los tres rasgos esenciales de la educación liberal o humanista: 1) el planteamiento de una perspectiva sapiencial, 2) el ejercicio de la capacidad de juzgar (Torralba usa con mayor frecuencia esta expresión de cuño kantiano, *Urteilkraft*, pero también se podría hablar en términos de *phrónesis* aristotélica) y 3) la promoción del amor a la verdad.

El capítulo cuarto es de nuevo narrativo para transmitir la experiencia personal del autor en el establecimiento de un programa de grandes libros en su institución de adscripción, la ya citada Universidad de Navarra. Pero los siguientes vuelven a ser argumentativos y bastante filosóficos: en el quinto se defiende el lugar de la enseñanza ética a nivel universitario y la necesidad de un modelo de formación del carácter; en el sexto se plantean los modos posibles de relación y la coincidencia de fondo entre un ideario religioso concreto, el del Catolicismo, y la idea misma de Universidad y en el séptimo se trata de la institución universitaria como comunidad de personas, de amigos, y no sólo ya como empresa de relevancia social o yuxtaposición de comunidades epistémicas. Las conclusiones se presentan a modo de un muy interesante decálogo para la educación humanista.

La redacción amable y clara del libro, el uso frecuente de anécdotas en el diálogo con los estudiantes, algún giro provocador en la escritura (como en el título del capítulo segundo, donde Torralba admite un sentido acotado en el que las humanidades se habrían “inventado” en los E.E.U.U., en tanto ahí se impulsa el movimiento de los *Great Books* y se frecuenta la expresión *Liberal Arts*) y algún guiño de mayor calado (como en el título del capítulo sexto, “Nacida del corazón de la Iglesia”, para aludir al origen de la Universidad como tal), todo ello hace de la lectura del volumen una experiencia grata, una conversación fluida con un admirado maestro que es ameno, convincente, tan sabio como

accesible. Ello no obsta para que a lo largo del libro el lector asuma que está abordando temas serios y urgentes y está tematizando una importantísima responsabilidad de la Universidad, y concretamente de los profesores universitarios, cara a la sociedad. Torralba muestra la necesidad de las humanidades en la formación de los jóvenes para la acción cívica y la participación democrática y el papel de las universidades que quieren ser dignas de tal nombre como diques y resistencias ante la tecnocracia y la racionalidad instrumental. El autor tiene presente a Newman y su idea de universidad, pero la asume como regulativa; no condena a las instituciones actuales por no dar la talla del ideal del santo londinense, sino que es sensible a las circunstancias cambiantes y asume la lógica de lo disponible. También evoca la propuesta de Ortega de una “facultad de cultura” y critica de modo inequívoco la reforma de Bolonia que prácticamente ignoró los ideales humanistas.

Torralba acierta también cuando pone esta responsabilidad de un resurgimiento humanista en manos de profesores y alumnos y no la confía a las estructuras — aclara que no ello no responde a que los líderes institucionales tengan mala voluntad o sean tecnócratas sin excepción, sino al hecho de que si surge de ahí lo “esencial universitario” automáticamente se desnaturaliza, se “positiva” en el sentido hegeliano del término. Atinado me parece también que Torralba defienda que el fundamento de la unidad del saber en la Modernidad no es incompatible con el fundamento del saber en el Medievo, que es Dios mismo: en tanto ambos se respalden en la razón, es posible rescatar la unidad y evitar la multiversidad, es posible enseñar a juzgar más allá de adoctrinamientos ideológicos y es posible descubrir la contemporaneidad de los clásicos, que los hay antiguos, medievales y modernos (insisto en que se trata de comprender el concepto de “clásico” de modo gadameriano, con valía normativa y no como exclusivo de una era en particular).

El planteamiento del autor es integrador y dialógico: es así como propone reivindicar la enseñanza ética y la formación del carácter en el contexto universitario sin incurrir en un paternalismo indeseable y contraproducente o en el autoengaño de una pretendida neutralidad. La formación moral que propone Torralba no roza en ningún punto con la manipulación, sino que invita a un camino compartido, de modo semejante a lo que planteaba C.S. Lewis en *The Abolition of Man*, respecto a cómo el verdadero educador se distingue del manipulador conductista en que éste último no se somete a lo que impone, mientras el educador camina por la misma senda. También coincide Torralba con Lewis cuando subraya que lo más opuesto a la verdad es la indiferencia; en efecto, si bien nunca cabe descuidar la corrección de los contenidos, parece que hoy en día lo más relevante es enseñar a los jóvenes que los argumentos importan, que las razones hacen la diferencia.

Es también dialógicamente que este libro propone una identidad integrada de las universidades cristianas, sin yuxtaposición o subordinación entre sus dos dimensiones identitarias, en la línea de la Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*. Finalmente, es asimismo realista y constructiva

la propuesta de que incluso en universidades de tradición napoleónica y de orientación hacia la investigación y hacia la profesionalización puede rescatarse la idea de universidad como comunidad intelectual, como espacio de solidaridad y de amistad.

Que un filósofo español recoja el guante de las universidades norteamericanas (Torralba subtítulo en algún lado con aquella referencia: “de los bárbaros, la salvación”) para enfrentar la “empresarización” y consecuente decadencia de la institución universitaria, no deja de llamar la atención. El talante de Torralba y de su libro es, reitero, abierto e integrador: se trata de apreciar la verdad de donde venga y hacer alianzas con todo lo que aporte, sin renunciar a la perspectiva crítica; el mérito es grande: no sé si muchos profesores norteamericanos son capaces de exponer tan bien como Torralba la historia de los desarrollos educativos en Columbia, Chicago y Harvard, las tensiones de las *Canon Wars* y las debilidades del modelo de la *leadership*, por ejemplo. Pero más que la precisión en los relatos históricos o en el diagnóstico de la problemática, quiero subrayar el espíritu que permea el volumen: un ánimo pluralista, pero anti-relativista, auténticamente socrático, receptivo con los aportes de la Modernidad, nunca elitista —lo propuesto por Torralba es todo lo contrario de aquello de las “humanidades sin humanismo”—, ni fideista ni racionalista, consciente de la precariedad de las condiciones actuales y del humilde servicio que puede hacer un profesor universitario al mundo, pero a la vez convencido de que la honesta búsqueda de la verdad y el generoso intento de compartirla tienen sentido.

Es por todo ello que me parece que el libro *Una educación liberal: elogio de los grandes libros*, de José María Torralba, es sumamente recomendable para profesores de Humanidades, lo es también para profesores universitarios de cualquier disciplina y es casi indispensable para directivos y gestores. El volumen es sin duda un aporte y un remanso, en un escenario a menudo y por lo general desesperanzador.



Humanidades
en Diálogo



Montoya Camacho,
Jorge Martín y Giménez
Amaya, José Manuel.
*Encubrimiento y
verdad. Algunos rasgos
diagnósticos de la
sociedad.* Pamplona:
Eunsa –Astrolabio-,
2021, 346 pp.

Ruth Gutiérrez Delgado
Facultad de Comunicación
Universidad de Navarra
rgutierrez@unav.es

Hay tres decisiones de pensamiento que explican la estructura de este libro. Probablemente constituyen su mejor aportación. La primera es el planteamiento abierto de sus secciones: (1) ¿qué nos pasa?, (2) ¿qué miramos?, (3) ¿qué dejamos de ver?, (4) ¿qué futuro nos espera? Formulando preguntas, a modo socrático, este trabajo muestra la complicidad misma de sus autores en la búsqueda de las respuestas que demanda un mundo en crisis. Aunque las consideraciones que hacen sus autores son propositivas, desde el comienzo, el libro constata la necesidad de seguir pensando sobre los desajustes, pérdidas y las “enfermedades sociales” de Occidente. Con ello, Montoya Camacho y Giménez Amaya parecen desterrar del discurso toda pretensión de agotar las preguntas a través de clichés o de reivindicaciones infructuosas. Por eso, el libro es un comienzo realista y una promesa de investigación ilusionante. La segunda decisión es haber apostado por un refuerzo intelectual lleno de frescura porque está arraigado en la actualidad. Venida directamente de la mano de un grupo de pensadores del siglo XX y XXI -cuya clarividencia debiera ser imperativo del cambio-, la conversación que promueven Montoya Camacho y Giménez Amaya está bien situada en el tiempo histórico. No es fácil lograrlo: suele suceder que el análisis sociológico implícito (dado que la realidad del mundo hoy se presenta dramática) apunta a una destrucción total, a una “vuelta a la barbarie” imposible de frenar en su conjunto. Oponiéndose a esa orientación, el libro apela a la inteligencia y la conciencia de cada persona como palancas para el auténtico cambio.

Por último, la tercera decisión es haber hecho una propuesta cristiana. De hecho, como se manifiesta en el libro, parte de la maniobra cultural que impide recuperar la *salud* pública consiste en haber logrado instalar con perspicacia un relato anticristiano, como panacea para la *recuperación*. Junto con la deslegitimación y el “cuestionamiento” de la tradición judeocristiana, se ha tejido un patrón de causa-consecuencia, por el cual los discursos culturales le atribuyen la culpa de los males anti-civilizatorios y de las opciones retrógradas. En ese sentido, es muy recomendable reflexionar sobre un apartado discreto (pero no menor) en el libro dedicado a revisar en profundidad las relaciones entre “cristianismo y modernidad” (pp. 238-244, en particular). Montoya Camacho y Giménez Amaya han tenido la precaución de ponderar convenientemente las aportaciones modernas de la razón crítica – en el orden científico y político-, al modo en que lo logra Robert Spaemann. Pero también son muy conscientes de la problemática generada por la Modernidad (pp. 55-58).

Pese a todo, aunque no es seguro, parece más que probable que la esperanza que recorre las páginas de esta obra nazca de una mirada libre sobre la fe del cristiano. Coincide con el mismo impulso que llevó a Rémy Brague, uno de los autores más citados del libro, a preguntar lisa y llanamente “¿quién nos asegura que el cristianismo haya tenido tiempo de traducir a instituciones la totalidad de su contenido? Tengo la impresión de que todavía estamos en los comienzos del cristianismo”, (*Mitos de la Edad Media*, p. 50). Eso es vivir de esperanza. Para Montoya y Giménez Amaya,

“(...) la esperanza no merma la importancia de las tareas temporales, más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio. Esta esperanza transformadora del mundo presente debe ser asimismo vivida en la esperanza del «más allá»” (p. 298).

¿Una imagen dramática del mundo de la persona hoy?

En primer lugar, en el diagnóstico sobre el estado de salud de la sociedad occidental (*qué nos pasa*) se siguen dos líneas de trabajo. La primera consiste en establecer un trayecto racional a través del cual remontarse a las posibles causas del malestar de Occidente. Ahí se advierte el respeto por la tradición de pensamiento que aún pervive porque tiene mucho que decir en la investigación sobre la antropología y el sentido del hombre en el mundo. Tampoco se sobrestima la riqueza y viveza contenidas en las rebeldías y contradicciones presentes en el curso de los acontecimientos históricos, sobre todo, a partir del Renacimiento. Nada es inocuo para la Humanidad. La segunda línea, más vivencial, arroja los diagnósticos con la preeminencia de esas voces autorizadas cuyos discursos merecen ser reflexionados más que nunca: C. S. Lewis, L. Strauss, H. U. Von Balthasar, R. Girard, R. Spaemann, A. MacInyre y R. Brague. A ellos se puede sumar la singular presencia de L. Rodríguez Duplá y de una extensa lista de grandes autores. Por otro lado, la bibliografía abundante es una prueba más de cómo el libro se fundamenta sobre una base literaria poderosa: estos pensadores han amado y aman Occidente. Por lo cual, tampoco cabe dudar de que están rectamente interesados en reivindicar sus elementos civilizatorios y en cuidar de él en sentido estricto.

El segundo capítulo –el más corto de todos- explica la gravedad que tiene la pérdida de visión de la realidad en nuestro mundo (*qué miramos*). De este modo, levanta una de las paradojas éticas en las que se encuentra atrapado todo occidental. Por ejemplo, ¿es necesaria la ética en un mundo regido por los avances científicos y tecnológicos?, ¿habría que apartarla como un estorbo al progreso –tal y como insinúa Carl G. Hempel-, después de demostrar cómo la ciencia no ofrece criterios de valor moral? Montoya Camacho y Giménez Amaya dejan claro que “(...) la investigación y el desarrollo deben hacerse siempre en sintonía con la dignidad del hombre” (p. 126). Por eso, apuntan a recuperar la integración del hombre en la naturaleza, estado que se ha ido perdiendo a causa del imperio de lo tecnológico. Para saber lo que nos jugamos con ello, es decir, todo lo que se pierde (*qué dejamos de ver*), el tercer capítulo está dedicado a descifrar los aspectos éticos que hay involucrados en la vida humana desde su nacimiento hasta su muerte. Aparece ahí la relación con la naturaleza, la comprensión de las dimensiones corporal y racional del hombre, la reproducción (de especial interés por *manifestar* precisamente la paradoja más fuerte) y el envejecimiento. Se aprecia una vez más la debilidad y vulnerabilidad del ser humano y cómo una ética de las virtudes es más que nunca necesaria como logro de una libertad bien entendida.

Por último, en el capítulo final se alumbran posibles escenarios que se siguen de los males expuestos. ¿Qué puede pasarnos (o *qué futuro nos espera*), si damos curso a las enfermedades del diagnóstico? Aunque los problemas se vean globalmente, los ajustes finos se dan en el marco de una recuperación de la reflexión filosófica y de la teológica, pero descontaminadas de mitos. Quiere decir esto que hay que evitar a toda costa una conducta inhumana. Como bellamente se indica en el Epílogo del libro, quizá el primer paso sereno sea volver los ojos a Dios. Él no ha dejado de mirarnos desde la eternidad.

Pamplona, 19 de junio, 2022.



Humanidades
en Diálogo



Pollmann, Karla (Ed.-
in-Chief) and Otten,
Willemien (ed.). *The
Oxford Guide to the
Historical Reception
of Augustine*. Oxford:
Oxford University Press,
2013, 1926 pp.

Claudio César Calabrese
Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana

Nos encontramos ante una obra exhaustiva allí donde no parecía posible la exhaustividad: la historia de la recepción de san Agustín. Pone de manifiesto la presencia del Hiponense en su campo más usual de estudio como resulta la teología, sin dejar de lado la variedad de la temática que trató a lo largo de décadas de estudio, reflexión y escritura: teoría política, ética, música, educación, semiótica, literatura, filosofía, psicología, religión y cultura (p. 4). Además de prestar el servicio de organizar el conocimiento consolidado sobre san Agustín, abre nuevas sendas para la investigación; de hecho, la investigación que en ese sentido se produzca desde ahora no será enteramente posible sin este recurso (p. 5). Dada la vastedad de los temas tratados y lo intrincado del recorrido de esta herencia, *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* (en adelante, *OGHRA*) adopta un modelo híbrido: el volumen 1 está organizado como un *Companion*, mientras que los volúmenes 2 y 3 siguen un modelo más bien enciclopédico. El vol. 1 está compuesto de quince artículos que proporcionan “bocetos en parte cronológicos, en parte temáticos, que apuntan a sintetizar patrones *cualitativos* (el énfasis está en el original) y a resaltar características específicas de recepción, que no serán necesariamente evidentes a partir de los lemas individuales *per se*” (Pollmann, pp. 4-5).

En consecuencia, estas entradas o capítulos (resulta difícil adoptar un vocabulario unívoco, debido al carácter híbrido antes mencionado) tratan diversos temas, siendo el más significativo para la comprensión del conjunto de la obra, el que establece qué se entiende por “recepción histórica” (y, correlativamente, qué no lo es), es decir, un esquema conceptualmente claro de la recepción de san Agustín, especialmente en el marco de la historia del cristianismo. En este punto, debemos ser conscientes de que el límite entre la recepción de san Agustín (el campo de la erudición filosófica y teológica propiamente dicho) y la detección de temas agustinianos en la cultura general (ecos y reminiscencias literarias, como, por ejemplo, la presencia de mitos grecolatinos en el sostenimiento de una argumentación filosófica o teológica) resulta hoy sumamente difuso¹. La Editora en Jefe, Karla Pollmann (pp. 3-15), abre el Vol. 1, que hemos equiparado al *Companion* de la tradición en lengua inglesa, con una introducción general, en la que fundamenta las decisiones nucleares acerca de la organización de la obra; en efecto, explica las razones de haber optado por el “método filológico-histórico” (p. 3), a partir de señalar su fundamento: “la investigación se basa predominantemente en el texto” (p. 7). Esta decisión metodológica clarifica la investigación, pues, en principio, indica que se ha trabajado a partir de referencias textuales reconocibles, lo cual pone un linde claro entre citas directas o indirectas que puedan referirse a san Agustín y la presencia siempre difusa del “espíritu agustiniano”, en las preocupaciones de cada época. En la historia de una recepción, también deben contar los rechazos o la decisión de un determinado autor de no recibir a san Agustín de ningún modo; todo método tiene su límite y este no es la excepción: este rechazo, a veces, explícito forma parte igualmente de la historia de la recepción; sin embargo, no siempre es tan mensurable como declara

1. Quantin, J.-L., “Augustine in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, p. 91: “The difficulty, when one moves from the codified fields of scholarship and polemical theology into the less chartered territory of literary echoes and reminiscences, is to determinate what belongs properly to the historical reception of Augustine and what simply reflects Augustinian themes in the general culture of the time”.

el método. K. Polmann es claramente consciente de estas dificultades, pues señala, por un lado, las “invocaciones rituales” de quienes piensan que la sola referencia al Hiponense (sin que implique su lectura) puede exorcizar un pensamiento que se considera equivocado y, por otro, aquellos que piensan que san Agustín representa todo lo que se percibe como equivocado². En este sentido, resultan particularmente importantes las actitudes hacia san Agustín que hallamos en el Humanismo y en el Renacimiento; así como Pico della Mirandola o Lorenzo Valla están profundamente imbuidos del pensamiento agustiniano y sus obras dependen en buena medida de este, nos encontramos también con Erasmo, por ejemplo, quien, a pesar de ser editor de las obras de san Agustín, mostró una escasa afinidad con su pensamiento (A. Visser, “Augustine in Renaissance Humanism”, pp. 69-70).

Por último, este proyecto afirma que de-teologiza la investigación, a fin de dar más espacio, conceptualmente hablando, a los aspectos históricos y culturales de la recepción de san Agustín; de hecho K. Pollmann (p. 14) sostiene que, a medida que decrece la influencia de nuestro autor en teología, se acrecienta su importancia en la tradición hermenéutica, lingüístico-semiótica y cultural, en su marco más amplio. Es cierto que la mayoría de las entradas hacen evidente que fue y es leído debido a sus aportes acerca de temas religiosos y luego a causa de sus reflexiones sobre teoría e historia de la política (lo que estrictamente se conoce como “agustinismo”). Ciertamente fue un hombre de la antigüedad tardía, cuya vivaz inteligencia y sensibilidad han abiertos senderos de los que obviamente no fue (no podía ser) consciente; esto lo ha transformado en contemporáneo de cada época, es decir, en un clásico.

La segunda parte del Vol. 1 estudia la recepción de san Agustín hasta el siglo XVI, bajo el título “La creación de la autoridad” (pp. 3-50), que está compuesta por tres contribuciones: D. Lambert, “Patrones de la recepción de Agustín, 430-c.700” (15-22); W. Otten, “La recepción de Agustín en la Alta Edad Media (c. 700-c.1200). Presencia, ausencia, reverencia y otros modos de apropiación” (pp. 23-38) y E. L. Saak, “Agustín y sus apropiaciones medievales tardías (1200-1500)” (pp. 39-50). Como es evidente el proceso de recepción se inicia en vida de san Agustín (con Paulino de Nola) y se acentúa a partir de su muerte, entre seguidores y detractores; D. Lambert organiza un mapeo por regiones: I. Galia (pp. 15-16): Próspero de Aquitania, Juan Casiano y Vicente de Lerins; II. Italia (pp. 17-18): Juliano de Eclana, León I, o León Magno, Papa entre 440-461, Eugipio, Boecio, Casiodoro y Gregorio Magno; III. El Este o zona del mediterráneo de lengua griega (pp. 18-19) registra, por esta misma cuestión lingüística, una nula influencia directa de san Agustín, aunque sí es posible seguirla indirectamente, a través de las actas del Concilio de Calcedonia y de la traducción de la *ep. 28* de

2. Pollmann, K. “General Introduction”, p. 11 “... such admiration leads to a curious kind of ritual invocation, for Augustine has achieved a place in a kind of multicultural pantheon in which he can be referenced without being read, often in association with Plato. ... and then are those who do not admire him at all, but, believing him to be a powerful influence, feel they must attack him precisely because he embodies all that is perceived to be wrong”. Véase también S. Döpp, “*De cura pro mortuis gerenda*”, p. 273 y G. Catapano, “*De libero arbitrio*”, pp. 331-333.

León Magno, que introducen la visión agustiniana acerca de la naturaleza humana y divina de Cristo³; IV. África (pp. 19-20): Posidio, Quodvultdeus, Vigilio de Tapso, Fulgencio de Ruspe, Facundo de Hermiana, Fulgencio Ferrando, Primasio de Hadrumantum, Verecundo de Junca. A pesar del número de autores a los que se hace referencia en la recepción de san Agustín, ello no implica que necesariamente hayan accedido a su obra de primera mano, pues, como señala Quantin (p. 91), el conocimiento de segunda mano también es crucial en la recepción de un autor. Para clarificar este punto, resulta fundamental el aporte de W. Otten (pp. 24-26), quien, en efecto, introduce una distinción metodológica de suma utilidad: la presencia más amplia o “implícita” y la que se encuentra ligada a textos de san Agustín o “explícita”. De este modo, W. Otten divide la recepción de san Agustín en la Edad Media Temprana como portador de la identidad cristiana, en el sentido normativo del término (p. 25); podemos llamar a este procedimiento “apelación” a la autoridad de san Agustín, la cual normalmente no está muy interesada por saber el contenido concreto de lo que se dijo históricamente (p. 30; aquí también entra en juego la influencia de las obras atribuidas al Hiponense, pero que no son de su autoría). Respecto de la recepción tardía (1200-1500), E. L. Saak traza un panorama muy detallado, en el que queda plasmado su escepticismo respecto de la relación actual entre el conocimiento erudito y el mapa que podemos trazar de su recepción, teniendo en cuenta su distinción: no toda recepción constituye una apropiación en sí (p. 39).

Igualmente significativos son los aportes que sostienen el apartado “Philology and Doctrinal Debate” (51-74), donde se estudian las condiciones materiales de la recepción de san Agustín, es decir, los manuscritos y las ediciones. J. C. Thompson trabaja “La diseminación de los manuscritos de Agustín: historia, principios, centros” (pp. 51-53), donde vuelve creativamente sobre un tópico de la difusión de la obra de san Agustín, que comenzó durante su vida: es muy probable que *De civitate Dei* haya sido difundida en el momento que su autor consideraba que un libro o grupo de ellos estaba concluido; un manuscrito de *De doctrina Christiana*, que nuestro autor discute con cierto detalle, da muestras de un procedimiento semejante; resulta paradigmático el conocido prefacio del *De Trinitate*, en el que san Agustín relata el robo de una versión incompleta, por parte de discípulos tan entusiastas como inescrupulosos, lo que nos permite pensar que otros manuscritos pudieron ser corregidos a partir de este o viceversa y haber creado una enorme confusión sobre el pensamiento agustiniano (esto termina siendo uno de los impulsos más fuertes para concluir la obra, por parte de un san Agustín bastante desalentado). También muy importante es el trabajo por delimitar el recorrido de los escritos agustinianos desde el norte de África hasta las zonas más fuertemente romanizadas como la propia Italia, la Galia y España e incluso, en los siglos posteriores llegó a ser invocado

3. Son interesantes los materiales que ponen en duda la presencia de san Agustín, que se ha considerado casi incuestionable, en la formación posterior de la Cristología: Concilio de Calcedonia, 451, y los Concilios I y II de Constantinopla, 553 y 680 respectivamente, y el Concilio de Letrán de 649. Lambert (pp. 17, 18, 22), Sieben (p. 786) y Becker (p. 1290) sostienen que la cristología agustiniana surge del universo conceptual del Neoplatonismo, a partir de las analogías plotinianas entre cuerpo y alma (así, por ejemplo, En. 4. 3.9); para calibrar adecuadamente este punto de enormes consecuencias doctrinales e históricas es necesario volver a ponderar la correlación semántica entre *hypostasis* – *persona*, al menos en los autores que influyeron más decididamente en los mencionados concilios.

como autoridad en Oriente, aunque más ligado a documentos eclesiásticos y decretos conciliares (se estudia, en este sentido, el papel de Miguel VIII Paleólogo, 1259- 1282, y sus preocupaciones de índole ecuménica). En este contexto, un fenómeno particularmente significativo es la aparición de florilegios; estas colecciones de textos de las obras de Agustín alcanzaron su culminación con Eugipio el Africano, fundador y abad del monasterio de san Severino, próximo a Nápoles, que la tituló *Excerpta ex operibus sancti Augustini* y fue muy importante en Europa, al punto de que, en los catálogos de diversas bibliotecas, aparece como obra de san Agustín; este estilo de trabajo culminó con la publicación del *Sancti Augustini Milleloquium veritatis* de Bartolomé de Urbino (s. XVI). Esta sección también incluye un aporte de I. Backus sobre la “confesionalización” de san Agustín en la Reforma y en la Contrarreforma (pp. 74-82). J. L. Quantin y S. Mandelbrote trabajan la recepción moderna de san Agustín (ss. XVII y XVIII), bajo el título “Agustín más allá de la teología y vuelta” (pp. 83-96) e incluye el estudio de la publicación de los maurinos, los primeros modernos que se distancian de san Agustín (p. 85), y la evaluación de las controversias entre católicos y protestantes. La información disponible aumenta radicalmente al acercarse a nuestra época, razón por la que los aportes de M. W. Elliott, “Agustín en la teología del largo siglo XIX” (pp. 96-105), y de M. Wisse, “¿La primera persona moderna? Recepción teológica de Agustín en el siglo XX” (pp. 106-116), presentan una cantidad y calidad de información sencillamente abrumadora. En “Otros Agustines. ‘Tarde te amé’: Agustín y la literatura moderna” (pp. 117-149) hallamos un pormenorizado análisis acerca de la presencia de san Agustín en la literatura moderna, a cargo de P. Liebrechts (pp. 117-126); luego encontramos el seguimiento de san Agustín en la teología africana: ‘Augustine in Black and African Theology’ de D. E. Wilhite (pp. 126-134); el mismo seguimiento, en el marco de la teología feminista, por parte de K. E. Børresen: “Desafiando a Agustín en la teología feminista y los estudios de género” (pp. 135-141). D. König, “Agustín y el Islam” (pp. 142-149), hace un estudio diacrónico de la presencia de san Agustín en el Islam, motivo por el que no parece la mejor ubicación para este trabajo.

La Parte II (pp. 153-485) consta de artículos sobre las obras de Agustín, según el orden dado por Posidio; el formato es el siguiente: primero, un resumen del contenido de la obra, luego una descripción general de los manuscritos existentes y de la mayoría de las ediciones impresas; continúa una presentación de la recepción temprana, medieval y moderna. Todos los artículos terminan con una breve evaluación; la bibliografía, que proporciona textos, traducciones y comentarios en las principales lenguas modernas, así como listas de literatura secundaria sobre los tratados particulares de Agustín, constituye un valiosísimo instrumento de trabajo para el estudioso, aunque se siente la ausencia de artículos sobre *Contra epistolam Parmeniani*, *Contra Felicem Manicheum*, *De duabus animabus*, *De octo quaestionibus ex veteri testamento*, y *De symbolo ad catecumenos*; cabe señalar que sobre las obras perdidas solo se estudia el *De Grammatica*. Al mismo tiempo, esta Parte muestra la ambigüedad y la autonomía con que pueden considerarse los textos de san Agustín y el modo en

que, a lo largo de la historia, algunos de ellos fueron interpretados desde la perspectiva de diferentes teologías, como lo muestra V. H. Drecoll, en su presentación del *De gratia et de libero arbitrio* (pp. 320-323), haciendo un seguimiento de las refutaciones entre Erasmo y Lutero y entre Calvino y Pighius, en los que cada uno hace un uso particular del Hiponense. En la Parte III, los lectores pueden ver claramente algunas de las dificultades al escribir una historia de recepción de Agustín, a través de autores individualmente considerados y temas: Volúmenes I (A-I) y II (J-Z).

A manera de cierre (siempre provisorio)

La lectura de los tres volúmenes de OGHRA nos deja una certeza y dos sensaciones: la primera es que la historia de la recepción de san Agustín encuentra, en estos tres volúmenes, un magnífico punto de inicio (pp. 49 y 58), a partir del cual afinar el mismo concepto de “recepción” y, entonces, volver sobre la secuencia que dio lugar tanto al “agustinismo” cuanto a los esfuerzos particulares por poner bajo una nueva luz la riqueza de la semántica agustiniana. La primera de las dos sensaciones: hace casi cien años (1929), Étienne Gilson publicó la primera edición de su *Introduction à l'étude de saint Augustin* y allí planteó una comprensión de conjunto, en la que se percibe, por momentos, la tensión con su formación de fondo, el Neotomismo, especialmente en su vocación de darnos un san Agustín sistematizado; este comentario, sin embargo, no debe nublar la nobleza de su propósito, es decir, responder a la pregunta ¿Qué dijo en verdad el san Agustín histórico? La idea de que este trabajo estaba hecho “para siempre” ya no es algo que se le pueda achacar a Gilson, sino a los que así han considerado su *Introduction...* (parece -más bien- que cada generación debe hacerse cargo de su lectura, debe apropiarse del Hiponense). La segunda de las dos sensaciones: el ciclópeo trabajo del OGHRA pone en perspectiva al “agustinismo” como una de las corrientes de lo que podemos llamar teoría política que se gesta en sede medieval y la distingue de la herencia agustiniana, que es compleja y contradictoria, al punto de que en su desarrollo ha enfrentado a san Agustín consigo mismo, como muestra con fina erudición V. H. Drecoll (pp. 320-323). Por lo tanto, las tensiones entre “qué dijo san Agustín – qué se dijo de él- qué novedades aportaron sus intérpretes” corresponden a cada época plantearlas y dar su respuesta, con el ajuste semántico pertinente.

Ofrecemos, entonces, una calurosa bienvenida a una obra que tal vez (en efecto, eso ya no es responsabilidad de sus autores) nos permita volver con nuevos ojos a la lectura de san Agustín, la meta que, en definitiva, se propone un emprendimiento de esta naturaleza.



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.