

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 18, No. 35, Enero-Junio 2026, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por en los talleres de Océano Azul: Chelsea 2B, col. La Calera, C.P. 72520, Puebla, Puebla, este número se terminó de imprimir en enero de 2026, con un tiraje de 70 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

© 2026 UPAEP UNIVERSIDAD / UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos, notas críticas y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

Todo el contenido de *Metafísica y Persona* se distribuye bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0: Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

ISSN: 2007-9699
e-ISSN: 1989-4996

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 18 — Número 35

DOI: 10.24310/metyper352026

Enero-Junio 2026



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade

Facultad de Filosofía

Decanato de Artes y Humanidades

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago

72410 PUEBLA (México)

livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Málaga

Campus de Teatinos

E-29071 MÁLAGA (España)

gmartian@uma.es

Consejo Directivo

| | |
|-------------------|--|
| Director emérito: | Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España |
| Directora: | Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México |
| Subdirectores: | Bernal Madrigal, Uriel Ulises, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España |
| Secretarios: | Amézquita Paisano, Silvia Jazmín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México García Martín, José, Universidad de Granada, España |

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porrás Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
López Noriega, Mauricio, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

| | |
|--|-----|
| <i>La pasión y el hábito de némesis en la obra de Tomás de Aquino</i> Luis E. Larraguibel Díez. | 11 |
| <i>Política intensiva: pensar entre límites como problema político fundamental desde la filosofía política de Hannah Arendt</i> Diego Báez Fernández. | 29 |
| <i>La intención afirmativa en la Noología de Zubiri</i> José Alfonso Villa Sánchez. | 63 |
| <i>Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola</i> Javier Rodríguez Comellas. | 85 |
| <i>La significación del “nosotros” desde la visión ético antropológica de Wojtyła para una filosofía social de corte personalista</i> Ruth Ramos Barragán. | 107 |

Notas críticas

| | |
|---|-----|
| <i>Un lenguaje sin nosotros: realidad, materialidad y lenguaje figurado</i> Daniel Pérez Fajardo. | 125 |
|---|-----|

Reseñas

| | |
|---|-----|
| <i>Feser, Edward. All One in Christ. A Catholic Critique of Racism and Critical Race Theory. San Francisco: Ignatius Press, 2022, 163 pp.</i> Gonzalo Alejandro Flores-Castro Lingán. | 143 |
|---|-----|

Jacobo, B.; Hernández, M.; Brogna, P.; Cruz, R. y Ramírez, T.

Heterotopías. Inclusión: prácticas y perspectivas emergentes.

México: UNAM, 2024, 310 pp.

Rubén Sánchez Muñoz y

Sara Vanessa Marín Álvarez153

Normas editoriales157

ARTÍCULOS

La pasión y el hábito de némesis en la obra de Tomás de Aquino

*The Passion and the Habit of Nemesis
in the Work of Thomas Aquinas*

LUIS E. LARRAGUIBEL DÍEZ¹
Universidad Católica de La Plata (UCALP)
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

RESUMEN

La némesis es la tristeza causada por la prosperidad inmerecida del prójimo. A diferencia de otras pasiones y virtudes, Tomás de Aquino no le dedicó a la némesis un tratamiento singular en su obra; más bien, la menciona de manera ocasional o complementaria con otras temáticas. El objetivo de nuestro trabajo es identificar todas estas alusiones y otorgarles una unidad de sentido dentro del pensamiento tomasiano, particularmente, distinguiendo el uso de la némesis como pasión y como hábito (o virtud potencial de la justicia distributiva).

Palabras claves: némesis, pasión, hábito, Tomás de Aquino

ABSTRACT

Nemesis is the sadness caused by the undeserved prosperity of others. Unlike other passions and virtues, Thomas Aquinas did not dedicate a singular treatment to Nemesis in his work; rather, he mentions it occasionally or in connection with other themes. The objective of our work is to identify all these references and give them a unified meaning within Thomistic thought, particularly distinguishing the use of Nemesis as a passion and as a habit (or potential virtue of distributive justice).

Keywords: nemesis, passion, habit, Thomas Aquinas

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7370-8148>

Recepción del original: 06/02/2025
Aceptación definitiva: 20/09/2025



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

Introducción

Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en *II Rhet.*, recae sobre riquezas y sobre cosas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo, se llama *némesis*, y atañe a las buenas costumbres.²

Acudiendo a la autoridad de Aristóteles, Tomás de Aquino define a la *némesis* como tristeza causada por la prosperidad de quienes son indignos de los bienes materiales, agregando que esta tristeza es loable o pertenece a las buenas costumbres. Aparte de la tristeza, la *némesis* también se asocia con la ira, pues la prosperidad inmerecida provoca la indignación de aquellos que aman la justicia. A diferencia de otras pasiones y virtudes, el Aquinate no le dedicó a la *némesis* un tratamiento singular en su obra; más bien, la menciona de manera ocasional o complementaria con otras temáticas. El objetivo de nuestro trabajo es identificar todas estas alusiones y otorgarles una unidad de sentido dentro del pensamiento tomasiano, particularmente, distinguiendo el uso de la *némesis* como pasión y como hábito (o virtud potencial de la justicia distributiva).

Para implementar este objetivo, hemos dividido en nuestro trabajo en tres partes: en la primera, nos remontaremos al origen mítico de la *némesis* en la poesía de Hesíodo como diosa que tiene el poder de castigar las trasgresiones al orden social, mientras que Aristóteles la define como una pasión loable surgida por la prosperidad material inmerecida del prójimo. En la segunda, el Aquinate enseña que la *némesis* como pasión se reduce a la ira y a la tristeza; sin embargo y devenida en hábito, la *némesis* puede convertirse en una virtud moral y meritoria si es moderada por la razón y regulada por la caridad, emparentándola con la misericordia. Finalmente, analizaremos el extenso pasaje de la *Summa Theologiae* que a primera vista podría derribar nuestro objetivo, pues santo Tomás relaciona a la *némesis* con el vicio de la envidia. No obstante, mostraremos que el Aquinate está asemejando a la *némesis* con el celo, pues la emulación de los bienes temporales en desconexión con los espirituales, pueden arrastrar al hombre a entristecerse por la prosperidad del prójimo sea digno o no de ella.

² Aquinas, *Summa Theologiae* (Madrid: BAC, 1962) (en adelante: *S. Th.*) II-II, q.36, a.2 co.

1. La némesis en la poesía de Hesíodo y la filosofía de Aristóteles

1.1. *El origen mítico de la Némesis*

Trascurridos varios siglos del derrumbe de la civilización micénica, podemos ubicar al poeta Hesíodo entre los siglos IX y VII a. de C. quien nos entrega la aproximación de la Némesis como personificación ética elevada al rango divino.

En su *Teogonía*, Hesíodo explica que de la diosa primordial Caos surge, sin contacto masculino, la diosa Noche o Nicté (Νύξ). Luego de juntarse con Erebo, Noche engendró una serie de diosas que tienen el deber de castigar y perseguir las transgresiones de hombres y dioses: [...] y a las Moiras y a las Keras procreó, en el castigo implacables, [Cloto, Láquesis y Átropos, que a los mortales les dan, porque lo tengan, tanto el, bien como el mal, cuando nacen,] que de los hombres y dioses las transgresiones persiguen; y nunca cesan las diosas en su ira terrible antes de darle duro castigo a cualquiera que peque. Y parió aun a Némesis, pena a los hombres mortales (πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι), la Noche funesta [...]³.

Esta pena proviene del verbo πῆμαινω que significa asolar o devastar no a un individuo sino a una comunidad como pena producida por la ejecución de alguna acción injusta o desordenada. De allí el sentido moral de la poesía de Hesíodo quien, habiendo padecido la injusticia por parte de su hermano Perses en la división de la herencia de su padre, logró traspasarnos su aguda sensibilización respecto a los sufrimientos causados por los demás. Al estar relacionado con la justicia (δίκη) entendida como medida, Hesíodo observa que el orden (κόσμος) no es fruto de la arrogancia (ὑbris) y por eso el deber de guardarlo no sólo es obligatorio para los dioses, sino para los hombres y también la naturaleza, estableciendo premios y castigos:

entre la conducta humana y el comportamiento de la naturaleza, Hesíodo establece una estrecha correspondencia que está dirigida a encaminar a los hombres por la recta vía señalada por Zeus. Si los humanos se mantienen en el sendero de la justicia, la naturaleza es pródiga de bienes con ellos; si se alejan de él, los hostiga y castiga, privándolos del fruto tan deseado y necesario⁴.

Mientras la justicia denuncia la falta de proporción o medida (μέτρον)⁵, la Némesis tiene el poder punitivo sobre la injusticia porque la transgresión no sólo afecta al individuo, sino también, al orden social y cosmológico.

³ Hesíodo, *Teogonía*, estudio, trad. y notas de P. Vianello, México: UNAM, 1978, §220-225.

⁴ Hesíodo, *Teogonía*, p. LXXXVII

⁵ Si hýbris se refiere a un comportamiento moral, está implicando una desproporción respecto del estado de naturaleza o de lo que corresponde, lo cual puede significarse con el término

1.1. La némesis como pasión del buen carácter

Aristóteles siempre defendió la función mimética de la poesía en cuanto refleja el obrar moral del hombre con sus acciones buenas o malas, virtuosas o viciosas, sin embargo, no reivindica a Hesíodo sino a Homero como el poeta que trató con excelencia estos temas elevados⁶.

En el segundo libro de la *Retórica*, el Estagirita enumera las cualidades que debe tener el orador para la persuasión y ser digno de crédito, particularmente la manera en cómo despierta las diversas pasiones o emociones en sus auditores. Dentro de éstas comienza definiendo a la ira (ὄργη) como un “apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio”⁷. Este apetito de venganza, generador de placer en cuanto puede ser satisfecho, pudo ser despertado por el desprecio y la humillación en cuanto somos considerados como dignos de nada, sobre todo, de aquellos que –por su inferioridad en linaje, capacidad o virtud– no merecen despreciar; o por el ultraje, es decir, en cuanto el ultrajador nos daña causándonos vergüenza debido a que busca sentirse superior a nosotros⁸.

De la ira se desprende una especie particular que es la indignación (νεμεσῶν) y que Aristóteles le atribuye una tristeza más profunda debido a su oposición con la compasión (ἔλεος):

Al hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto: al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone –de algún modo y procediendo del mismo talante– el que se produce por los éxitos inmerecidos. Y ambas pasiones son propias de un talante honesto⁹.

Más que una descripción ética, Aristóteles está desarrollando un análisis antropológico pues no considera a la compasión y a la indignación como hábitos morales (es decir, especificados por el bien o el mal), sino como pasiones opuestas. Aunque la indignación coincida con la envidia en cuanto implica tristeza, son

‘desmesura’ y en este sentido se opone a la medida proporcionada por la justicia: “El comportamiento del que trata de trascender su naturaleza mortal y asimilarse a los dioses, asimismo ofendiéndolos y ultrajándolos”. Georganta, C., “El concepto de la *hybris* en la tragedia”, *Revista [sic]*, vol. 13 (2023): 29.

⁶ Cf. Aristóteles, *Poética*, introd., trad. y notas de T. Martínez y L. Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), 1448b.

⁷ Aristóteles, *Retórica*, introd., trad. y notas de Q. Racionero (Madrid: Gredos, 1994), 1378a 30.

⁸ Cf. *Retórica*, 1378b.

⁹ *Retórica*, 1386b 10: Tanto lo merecido como lo inmerecido hacen referencia a la justicia, aunque no a la conmutativa sino a la distributiva, pues el mérito es una propiedad de ésta. En efecto, el verbo νέμω hace referencia a la distribución o asignación y por eso puede vincularse a la indignación (νέμεσις) con la virtud de la justicia.

diferentes (ἔστι δ' ἕτερον) pues el indignado se aflige sólo por quienes prosperan inmerecidamente. Además, el objeto de la indignación es más reducido que el de la envidia, ya que nadie se indigna porque alguien sea más virtuoso o sabio sino sólo “por la riqueza, el poder y cosas de esta clase, de las que, hablando en absoluto, son merecedores los buenos”¹⁰. Mientras las personas serviles o pusilánimes no son propensas a indignarse porque carecen de la capacidad de ameritar, sí lo son las personas buenas que aman la justicia y odian la injusticia, los ricos que han ameritado su riqueza o los ambiciosos que deseaban los fines que otros alcanzaron inmerecidamente. Con su habitual agudeza, Aristóteles señala:

Molestan más los nuevos ricos, si gobiernan por causa de su riqueza, que los ricos de antiguo. E igual ocurre en los demás casos. Y la causa es que los unos parecen tener sus (bienes) legítimamente, mientras que los otros no (...) Resulta así que, por lo tanto, si un hombre bueno no obtiene lo que es ajustado a él, ello es motivo de indignación¹¹.

En el segundo libro de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles menciona ejemplos sobre las virtudes que actúan como término medio entre el exceso y el defecto. Sin embargo, este criterio también es aplicable a las pasiones (περὶ τὰ πάθη μεσότητες) donde “la indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, pues son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos”¹². En *Magna Moralia*, Aristóteles explica que el corazón del nemésico (νεμεσητικός) experimenta dolor al ver la fortuna de quien no lo merece, mientras que el envidioso y el malévolo se regocijan en la desgracia de los demás, sea o no merecida: “El que siente ira justa no es así, sino que es un justo medio entre las dos”¹³. Sin embargo, Aristóteles no se pronuncia si esta ira justa (νέμεσις) junto con la dignidad, la amabilidad y el pudor son realmente virtudes: “si éstas son virtudes o no lo son (εἰσιν αὗται ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί) es cosa que requeriría ser investigada, pero que son términos medios entre los extremos descritos es algo evidente. Porque los que viven de acuerdo con ellas son elogiados”¹⁴. Por el contrario y en la *Ética Eudemia*, el Estagirita enseña que el objeto de las virtudes morales tiene que ver con lo placentero y lo penoso (περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά), dentro de las cuales ubica a la némesis oponiéndola al vicio de la envidia (φθόνος) como extremo por exceso, aunque deje incompleto su extremo por defecto¹⁵.

¹⁰ *Retórica*, 1387a 15.

¹¹ *Retórica*, 1387a 25-30.

¹² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, introd. de T. Martínez, trad. y notas de J. Pallí Bonnet (Madrid: Gredos, 2008), 1108b.

¹³ Aristóteles, *Magna Moralia*, introd., trad. y notas de T. Martínez y L. Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), 1193a 27.

¹⁴ *Magna Moralia*, 1193a 32.

¹⁵ Según el listado de virtudes, la némesis es la única que no presenta un extremo por defecto, razón por la cual el Estagirita completa el casillero con el término ἀνώνυμον. Aris-

Resumiendo lo visto en esta primera parte, debemos subrayar el origen divino de la némesis según la poesía de Hesíodo, relacionándola con la justicia distributiva ya que tiene por objeto el orden social y cosmológico. Al mismo tiempo, Aristóteles señala que la pasión de la ira agudizada por la tristeza origina la némesis, pues y al igual que la compasión, el nemésico o indignado se entristece cuando presencia la prosperidad del prójimo en razón de lo inmerecido.

2. La némesis como pasión y hábito en el pensamiento de Tomás de Aquino

A lo largo del *corpus thomisticum*, el término némesis aparece mencionando en quince ocasiones y siempre en referencia a Aristóteles. Sin embargo, es preciso determinar el sentido del término en relación al contexto, es decir, si hace relación a la pasión o al hábito.

2.1. Como pasión

A diferencia de Aristóteles, el Aquinate construyó un tratado sistemático de las pasiones desde el punto de vista antropológico y ético. La composición hilemórfica del compuesto humano sugiere la presencia de las pasiones como uno de los principios explicativos –junto a la inteligencia y voluntad– de nuestro obrar moral¹⁶. Como el acto humano sólo es completo cuando incluye la dimensión emocional, el santo Doctor describe a la pasión como una alteración o una transmutación cualitativa que manifiesta el aspecto potencial del cuerpo humano en su relación con el alma, particularmente el apetito sensitivo¹⁷. No obstante, la pasión no se identifica con la transmutación corporal como los latidos del corazón o la circulación sanguínea, sino que éstos son el correlato material de un movimiento anímico (o formal): es el compuesto humano el que padece la alteración cuando aprehende algo exterior como atractivo, perjudicial, dañino o beneficioso¹⁸.

tóteles, *Ética Eudemia*, introd., trad. y notas de C. Megino Rodríguez (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 1221a.

¹⁶ “As the passions are not external, not strangers to man’s specific appetite, they are necessarily present when his *telos* is actually realized in and through man’s moral activity”. Uffenheimer-Lippens, E. “Rationalized passion and passionate rationality: Thomas Aquinas on the relation between reason and passions”, *Review of Metaphysics*, vol. 56 (2003): 528.

¹⁷ “(D)icitur passio proprie, quae consistit in abiectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore”. Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Veritate en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 22 (Romae: Editori di San Tomasso, 1973), q.26, a.3.

¹⁸ “Unlike bodily passions, passions of the soul [passio animae] do not begin in the body. Rather, they are activated by apprehension and appetite of the soul, from which a bodily change

Si bien, el surgimiento de las pasiones implica la presencia del conocimiento, éste no basta para generarlas puesto que la pasión constituye un movimiento apetitivo, contrariamente al movimiento asimilativo del conocimiento. Por eso el conocimiento del objeto generador de la pasión debe estar acompañado de un juicio de valor, es decir, según la razón de apetecible (atractivo o repugnante) donde las sensaciones (sea de la imaginación sea de la cogitativa) junto con la razón realizan esta evaluación¹⁹. De allí que las pasiones no sean una mera reacción instintiva ante el mundo exterior como sucede con los animales, sino también, un elemento de nuestra psicología que puede ser participable por nuestra racionalidad²⁰.

En este sentido, las pasiones del apetito irascible son más participables por la razón que las del concupiscible: si bien, la ira puede estar presente en el animal, en el hombre se manifiesta de una manera más compleja en cuanto el iracundo es capaz de aprehender racionalmente el menosprecio o el trato injusto aumentando su tristeza de acuerdo a la intensidad del perjuicio sufrido²¹. Mientras la ira del animal se reduce al apetito sensitivo en el momento de percibir la nocividad de algo que amenaza a su instinto (supervivencia o reproducción), la ira del hombre implica una reparación por el daño sufrido y por eso debe ser moderada por la razón:

El hombre -dice D. Téllez- no sólo puede desear la venganza como los animales, sino querer tomar venganza como algo propio de él. Aunque algunas pasiones pueden surgir espontánea e involuntariamente, sólo la ira puede ser virtuosa o viciosa cuando la voluntad elige enojarse o no²².

La ira siempre genera tristeza porque afecta nuestra excelencia, sobre todo en aquellas cosas en las que somos menospreciados cuando sobresalimos, pues sólo el daño que nos contrista puede movernos a la ira²³. Aunque la némesis surja como un daño que no contriste propiamente a nuestra excelencia

follows". Floyd, S., "Aquinas on Emotion: a response some recent interpretation", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 15 (1988): 164.

¹⁹ "This knowledge is a combination of a sensation or sense-experience of some kind and a judgment on the sensitive level. The object that arouses the passions is never a mere material object. It is a 'known' object that is evaluated for its attractiveness or repulsiveness. In man this evaluation is subject to reason". Uffenheimer-Lippens, E. "Rationalized passion", 541.

²⁰ "(Q)uod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum". *S. Th.*, I-II, q.56, a.6 ad 2.

²¹ "The notion of an emotion (e.g. an episode of anger) intrinsically considered, which human beings have in common with animals that are incapable of possessing the concepts of justice and desert, and which, because of its independence of reason, does not take moral predicates". Roberts, R. C., "Thomas Aquinas on the morality of emotions", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 9 (1992): 293.

²² Téllez-Maqueo, D., "La ira en Tomás de Aquino y Casiano: dos aproximaciones en torno a un tema común", *Signos filosóficos*, vol. 20 (2018): 121.

²³ "(N)ihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat". *S. Th.*, I-II, q.47, a.3 co.

individual, sin embargo y al igual que la compasión, nos entristece porque el bien o el mal inmerecido del prójimo es como si fuese en nuestro perjuicio.

De esta manera y en el tercer libro del *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás concibe a la némesis como una especie de la pasión de tristeza causada por la prosperidad de los malos (*tristitia de prosperitate malorum*): mientras la misericordia es la tristeza por el mal del prójimo, la envidia lo es por su bien²⁴. En su *Comentario a la Ética Nicomáquea*, el Doctor Común sigue literalmente a Aristóteles y señala que ni el pudor ni la némesis son virtudes sino pasiones:

Pero debe tenerse en cuenta que (Aristóteles) arriba habló de una pasión loable (*posuit passionem laudabilem*), a saber, la Némesis, de la cual aquí no hace mención, porque no es su intención determinar sobre estas pasiones aquí; esto, en realidad, pertenece más a la retórica, como se muestra en el segundo libro de la *Retórica*. Por lo tanto, tampoco ha determinado aquí sobre el pudor, salvo para mostrar que no es una virtud, y debe entenderse lo mismo acerca de la Némesis²⁵.

Tal como enseñaba Aristóteles, el Aquinate subraya que la némesis es el justo medio entre la envidia y la malignidad, ambas disposiciones para el deleite y la tristeza: mientras el envidioso se entristece de la prosperidad de buenos y malos; la malignidad se deleita de sus desgracias²⁶.

Para tener una concepción adecuada de la némesis como pasión, no debe desvincularse de la ira puesto que la prosperidad inmerecida del prójimo es sufrida como un perjuicio propio: la intensidad de este sufrimiento origina tristeza y, por tanto, se desea y se espera la oportunidad de reparación²⁷. Esta rectificación del perjuicio puede ser virtuosa y se denomina justa venganza (*vindicatio*) la cual no debe identificarse con la pasión del odio ni el vicio de la crueldad (*saevitia*), pues no se trata de destruir al prójimo sino corregirlo²⁸. En efecto, la ira -en cuanto existe una inclinación natural a rechazar lo nocivo- puede disponernos a esta virtud siempre que sea razonable y no tenga una duración excesiva²⁹. De modo semejante, la tristeza puede colaborar con la

²⁴ Cf. Aquinas, *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*, Paris: Lethielleux, 1933, III, d.26, q.1, a.3

²⁵ Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum en Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 47 (Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969), lib. 4, l. 17, n. 16: Es importante precisar que santo Tomás no comentó la *Retórica* de Aristóteles, aunque la cite para hablar de la némesis.

²⁶ "Nemesis autem etc., agit de alia passione, quae vocatur *Nemesis*, idest reprehensio, quae est medietas invidiae et epicacoarchiae". En *Éthic.*, lib. 2, l. 9, n. 12.

²⁷ "Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire". *S. Th.*, I-II, q.46, a.6 ad 2.

²⁸ "(V)indicatio in tantum licita est et virtuosa in quantum tendit ad cohibitionem malorum". *S. Th.*, II-II, q.108, a.3 co.

²⁹ "With the ultimate goal of right relation, virtuous anger (*vindicatio*) is love of the enemy, and does not repay evil with evil". Mattison, W., "Virtuous Anger? From Questions of *Vindicatio*

plenitud humana a condición de que suframos por todo aquello que se oponga a la virtud, pues sería inhumano no dolerse de alguna manera mientras vivamos en este mundo lleno de miseria³⁰.

2.2. Como hábito

En la cuestión vigesimosexta del *De Veritate*, el Aquinate no sólo se pregunta si las pasiones tienen cualificación moral, sino también, pueden ser merecedoras de la vida eterna en cuanto efectos de la voluntad informada por el bien. El objetante plantea que los santos han elevado al rango de virtud a pasiones como la misericordia y la penitencia; mientras que los filósofos (Aristóteles) han hecho algo semejante con pasiones laudables como el pudor y la némesis³¹. El Aquinate no descarta completamente el argumento, pues sí es cierto que las pasiones pueden merecer, aunque no por sí mismas sino en cuanto son concomitantes -de algún modo- al acto de la voluntad (*aliquo modo concomitantur voluntatem*): de esta manera, los actos de pudor o misericordia son meritorios en cuanto excitan positivamente a la voluntad y, por esta razón, los santos han elevado estas pasiones al rango de hábitos³².

Sin embargo y en la cuestión décima del *De Malo*, donde el santo Doctor reflexiona acerca de la gravedad moral de la envidia, la objeción explica que un pecado es mortal sólo cuando contraría a una virtud: sin embargo, la envidia contraría a una pasión que es la némesis y, por tanto, no sería pecado mortal³³. A la envidia en cuanto tristeza, se le opone tanto la misericordia que se duele de las adversidades de los buenos como la némesis que se la asocia a ira por celo (*opponitur envidia ei ira per zelum, quae intelligitur per Nemesim*) y “aunque las pasiones de misericordia y némesis se parezcan según la razón de tristeza; sin embargo, en la medida en que sobreviene la elección de la razón, adquieren la naturaleza de virtud (*accipiunt rationem virtutis*)”³⁴. En esta obra, el Aquinate introduce dos novedades que no deben pasar desapercibidas: por un lado, la némesis se asocia al celo pues la tristeza no sólo recae sobre la prosperidad de los malos, sino tam-

to the Habituation of Emotion”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 24 (2004): 162.

³⁰ Cf. Téllez-Maqueo, D., “La ira en Tomás de Aquino y Casiano”, 124.

³¹ “Sed quaedam passionibus a sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quaedam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et Nemesis a Philosopho”. *De Veritate*, q.26, a.6, arg.16.

³² “Et ideo quandoque a sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quae est harum passionum principium”. *De Veritate*, q.26, a.6 ad 16.

³³ “Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam philosophus in II Ethic. Nemesim vocat”. Aquinas. *Quaestiones Disputatae De Malo* en *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 23 (Romae-Parisii: Commissio Leonina-J. De Vrin, 1982), q.10, a.2, arg.8.

³⁴ *De Malo*, q.10, a.2 ad 8.

bién, sobre los bienes que tiene el prójimo y de los cuales el celoso carece airadamente; y, por otro, la némesis y la misericordia pueden ser consideradas como hábitos morales y no exclusivamente como pasiones, pues todo movimiento que es regulado por la razón puede adquirir la razón de hábito³⁵.

Como virtud, la misericordia ya no se entiende simplemente como ἔλεος (*compassio*) que es producida por la aprehensión del dolor del prójimo sino como συναλγεῖν (*cum-dolore*) que es una característica de la amistad pues representa el acto de sufrir con alguien, aunque Aristóteles no la eleve al rango de virtud al ser sinónimo de debilidad: la misericordia surge no sólo por el temor del sufrimiento futuro (me puede pasar a mí), sino porque la desgracia padecida por el prójimo en cuanto amigo o *alter ego* también me ocurre en el presente³⁶.

Santo Tomás suele enfatizar la pasión de la tristeza en la conformación de la némesis, ya que intenta vincularla con la misericordia en cuanto virtud moral que modera aquella pasión³⁷. A diferencia de la tristeza que genera la envidia, la misericordia y la némesis se entristecen del sufrimiento y de la prosperidad del prójimo en razón de lo inmerecido³⁸. En el orden sobrenatural, la misericordia -al estar impulsada por la caridad- se duele no sólo del sufrimiento inmerecido de los buenos³⁹, sino también, de cualquier sufrimiento en cuanto se oponga a los deseos más profundos de la persona en relación a su fin último⁴⁰. De manera análoga sucede con la némesis donde la prosperidad material inmerecida de los malos causa una tristeza en los buenos e impulsa a la reparación de la injusticia siempre que lo disponga la prudencia sobrenatural, confirmando así la relación de ambas virtudes con la justicia:

(Dice el Aquinate) Dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia⁴¹

³⁵ "Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est Misericordiam esse virtutem". *S. Th.*, II-II, q.30, a.3 co.

³⁶ Cf. O'Callaghan, J., "Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues", *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, vol. 33 (2013): 23 y 27.

³⁷ "Misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens, et reducitur ad illam medietatem quae dicitur Nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II Rhet. dicitur". *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 3 ad 4.

³⁸ "But nothing in the text of Ethics II.7 itself suggests that Aristotle intends to include Misericordia as a virtue reducible to Nemesis. Aquinas's thought seems to be that Nemesis generically involves suffering at the apprehension of what is undeserved". O'Callaghan, "Misericordia in Aquinas", 38.

³⁹ "Et ideo philosophus dicit, in eodem libro, quod Misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur". *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 1.

⁴⁰ "(I)llud quod contrariatur appetitui naturali volentis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt". *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 1 co.

⁴¹ *S. Th.*, II-II, q.30, a.1 ad 2.

Resumiendo lo visto en esta segunda parte, el Doctor Angélico enseña que la conformación de la némesis como pasión se reduce a la ira y a la tristeza, en cuanto el menosprecio de los malos sumado a su prosperidad inmerecida no sólo afecta a nuestra excelencia, sino también, la de aquellos a quienes consideramos como parte de nosotros. Al mismo tiempo, la némesis puede convertirse en una virtud moral y meritoria si es moderada por la razón y regulada por la caridad: por esta razón, el Aquinate la emparenta con la misericordia como partes potenciales de la justicia porque el sufrimiento o prosperidad inmerecida del prójimo es considerada injusta y nos mueve a repararla en la medida de lo posible.

3. ¿Tomás de Aquino es comentador o contraventor de Aristóteles respecto de la némesis?

Todas estas consideraciones nos ayudarán a comprender el extenso pasaje de la *Summa Theologiae* (II^a-II^{ae}, q.36, a.2) que suele subrayarse para ilustrar la opinión de santo Tomás acerca de la nemesis. Para dilucidarla con mayor detalle, hemos decidido dividir el pasaje en cuatro fragmentos:

I. Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando éste no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe; antes bien, como escribe el Filósofo en II *Rhet.*, recae sobre riquezas y sobre cosas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Filósofo, se llama *némesis*, y atañe a las buenas costumbres.

El contexto de esta discusión se enmarca en el tratado de la caridad como virtud teologal y, particularmente, dentro del segundo artículo de la trigésima sexta cuestión sobre si la envidia es pecado. Como hábito, la némesis es una especie de envidia sólo porque coinciden en el género de la definición, es decir, como tristeza acerca del bien ajeno; pero esto no impide que sean opuestas, ya que la némesis atañe a las buenas costumbres en cuanto puede ser loable según lo enseñado por Aristóteles. Ahora bien, la némesis tiene por objeto bienes temporales, los cuales no pueden compararse ni con los honestos ni con los eternos, ya que pueden recaer sobre dignos e indignos.

No obstante, el Aquinate también comparó a la némesis con la misericordia como virtudes que se oponen a la envidia⁴². En efecto, ambas virtudes implican en su acto un movimiento del apetito sensitivo y el deseo de soco-

⁴² "Et utrumque (misericordia et némesis) est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia". *S. Th.*, II-II, q.30, a.3 co.

rrer (misericordia) o reparar (némesis) la miseria del prójimo que proviene de la justicia⁴³. No obstante, la razón de hábito bueno o virtud radica en el movimiento de las potencias superiores y no en la sensibilidad: “Se le puede denominar también movimiento del apetito intelectual, en cuanto siente repulsión por el infortunio ajeno. Tal afección puede ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito inferior”⁴⁴. De allí que a Dios podamos predicarle la misericordia y la némesis en cuanto busca socorrer o reparar la miseria de sus creaturas y atribuirle tristeza o ira sólo de manera metafórica.

II. Pero Aristóteles lo decía porque consideraba los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes a quienes no prestan atención a los bienes eternos. Sin embargo, según la enseñanza de la fe, los bienes temporales que reciben quienes son indignos de ellos les son concedidos, por justa ordenación de Dios, o para su corrección o para su condenación. Por eso, tales bienes no son, por así decirlo, de ningún valor en comparación con los bienes futuros reservados para los buenos.

La templanza no sólo modera a la pasión de tristeza para no caer en desesperación; sino también y movida por la caridad, modera el deseo por los bienes temporales. Estos bienes son adventicios o adquiridos y se refieren a los honores, el poder o las riquezas, provocando la némesis siempre que la persona indigna de éstos sea cercana en tiempo y lugar al indignado. Por eso S. Ramírez define a la némesis como “indignación contra un defecto de la justicia distributiva o contra el defecto de la distribución. Así (los griegos) tenían a *νέμεσις*, es decir, a la diosa del pudor, la honestidad y la justa distribución”⁴⁵.

Santo Tomás establece que la caridad es el principio regulador de nuestra vida moral, puesto que nos pone especialmente en contacto con el bien que es objeto de nuestra beatitud⁴⁶. La caridad no sólo forma a todas las virtudes, sino también, ordena todos los bienes que caen bajo su razón formal puesto que es “conveniente que entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios”⁴⁷. De allí que en esta cuestión, el Aquinate ya no hable como filósofo o comentarista de Aristóteles, sino propiamente como teólogo y por eso señala que los

⁴³ Si bien, no existe una obligación jurídica o legal de socorrer al prójimo, sí existe una obligación moral basada en la honestidad. Por esta razón, la misericordia y la némesis carecen de la razón formal de justicia, siendo sólo partes potenciales.

⁴⁴ *S. Th.*, II-II, q.30, a.3 co.

⁴⁵ Ramírez, I. M. *De Caritate en Opera Omnia*, vol. 12 (Salamanca: Editorial San Esteban, 1998), n. 1179.

⁴⁶ “Actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor”. *S. Th.*, II-II, q.23, a.4 co.

⁴⁷ *S. Th.*, II-II, q.26, a.1 co.

bienes temporales no tienen ningún valor (*quasi nihil sunt*) en comparación con los bienes eternos.

III. Por eso esta clase de tristeza está prohibida en la Escritura, según las palabras del Sal 36,1: *No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal (neque zelaveris facientes iniquitatem)*, y en otro lugar, o sea, en el Sal 72,2-3: *Estaban ya desligándose mis pies, porque miré con envidia a los impíos (zelavi super iniquos) viendo la prosperidad de los malvados*.

El teólogo no debe entristecerse por la prosperidad de los malos, ya que la providencia divina lo ha dispuesto sea para su corrección sea su para condenación. No debemos responsabilizar a Aristóteles por no haber realizado esta consideración, pues escapa a la filosofía moral. La malicia del nemésico consiste en indignarse contra la providencia divina o al menos murmurar que es injusta, sobreestimando el valor de los bienes temporales⁴⁸.

Luego de haber acudido a los salmos, debe precisarse que santo Tomás vincula la némesis con el celo tal como hiciera en *De Malo*, pues sólo el celo aparece literalmente en la Escritura (*neque zelaveris facientes iniquitatem* o *zelavi super iniquos*). Más precisamente identifica la emulación⁴⁹ con la indignación⁵⁰ y, por esta razón, no debemos emular la prosperidad de los malos, es decir, entristecernos o indignarnos cuando los pecadores prosperan, ya que para los buenos están reservados bienes mejores. Tanto el celo como la némesis provienen de la tristeza acerca del bien ajeno y podrían insertarse adecuadamente como especies de la envidia: sin embargo y a diferencia de ésta, no siempre son vicios sino sólo cuando están referidas a los bienes temporales considerados absolutamente en desconexión con los bienes eternos (*non respicientibus ad aeterna*).⁵¹

IV. Finalmente, puede darse tristeza del bien ajeno cuando el prójimo tiene más bienes que nosotros. Esta es propiamente la envidia, y ésta es siempre mala, como afirma el Filósofo en *II Rhet.*, porque se duele de lo que debería alegrarse, es decir, del bien del prójimo.

La envidia siempre es mala puesto que entristecerse del bien verdadero del prójimo es un acto desordenado de nuestra naturaleza y se opone direc-

⁴⁸ Ramírez, *De Caritate*, n. 1193.

⁴⁹ La emulación implica el celo pero no al revés: "Itaque zelus large sumptus significat ardentem quærere bonum nondum habitum, in quo convenit cum aemulatione. *Stricte* vero significat effectum amoris sive concupiscentiae (pro se) sive amicitiae (pro alio), in quo differt ab aemulatione quae est pro se tantum". Ramírez, *De Caritate*, n. 1181.

⁵⁰ "Si aliquis indignetur sive aemuletur de prosperitate malorum, non vituperatur secundum philosophos, qui tractaverunt de prosperitate civili". Aquinas. *In psalmos Davidis expositio* en *Opera Omnia*, vol. 14 (Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863), XXXVI, n. 1.

⁵¹ Aquinas, *In psalmos*, XXXVI, n. 1.

tamente contra la caridad fraterna.⁵² Sin embargo, no sucede lo mismo con la némesis porque santo Tomás explica que “al ser una pasión laudable, nada impide que provenga de algún hábito electivo, y en este sentido merece el nombre de virtud”⁵³. Habíamos observado que la razón de virtud radica en el movimiento de las potencias superiores y no en la sensibilidad, por lo tanto, la némesis conserva esta razón en cuanto parte potencial de la justicia (al igual que la misericordia) siempre y cuando las pasiones del apetito concupiscible no desborden a la razón, sino más bien, la tristeza o la ira exciten positivamente al sujeto de la justicia (la voluntad) y sean -de algún modo- concomitantes a su acto, amando estos bienes en su justa medida: “La indignación moderada sobre la prosperidad de los malos en sí misma (*secundum se*) no es mala, pero la indignación inmoderada sobre esta prosperidad en cuanto ella cae bajo la ordenación de la providencia divina, es mala y pecado”⁵⁴.

Luego de analizar fragmentariamente el pasaje anterior, resulta admisible llegar a la conclusión de que existe una contravención respecto a la opinión de Aristóteles, pues el Aquinate enfatizaría la conexión entre la némesis y la envidia y, además, subraya que los bienes temporales no tienen ningún valor respecto a los eternos.

Por esta razón, el profesor Gayne Nerney sostiene que el Aquinate realiza una crítica sobre el significado ético que Aristóteles le da a la némesis. En otras palabras, para santo Tomás no serían dignos de elogio ni la pasión de la indignación ni la disposición a sentirla como hábito⁵⁵. Como la némesis no ha sido incluida en el *Tratado de las pasiones* (I-II, qq. 22-48) sino sólo en el *Tratado de las virtudes teologales* (II-II, qq. 1-46) en referencia al vicio de envidia y como opuesto a la virtud de caridad, Nerney concluye que el Aquinate descarta completamente a la némesis en el desarrollo moral del cristiano:

Además del amor por la justicia y el odio a la injusticia (y el deseo por la una y la aversión por la otra), las pasiones quizás necesarias para el empeño por la justicia son el miedo, la compasión y (quizás sobre todo) la ira. No solo no es necesaria la indignación, sino que, de hecho, puede ser un verdadero obstáculo para la búsqueda de la justicia⁵⁶.

⁵² Cf. *S. Th.*, II-II, q.36, a.3 co.

⁵³ *S. Th.*, II-II, q.30, a.3 ad 3

⁵⁴ Ramírez, *De Caritate*, 1190.

⁵⁵ “According to Aquinas, taking his stand on ‘the teaching of faith,’ neither the feeling of indignation nor the disposition to feel indignation is praiseworthy per se. In fact, it is forbidden for the faithful to indulge this kind of sorrow”. Nerney, G., “Aristotle and Aquinas on Indignation: From Nemesis to Theodicy”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 8 (1991): 85.

⁵⁶ Nerney, “Aristotle and Aquinas on Indignation”, 90.

La conclusión de Nerney es muy apresurada pues desconoce el itinerario histórico, filosófico y teológico del pensamiento tomasiano respecto a la némesis y que nos ha permitido resolver la complejidad inherente al extenso pasaje de la *Summa Theologiae* que fue analizado más arriba. Es preciso reconocer que la Revelación ha contribuido positivamente en la especulación del filósofo y teólogo cristianos, particularmente respecto al especial cuidado de la providencia y el gobierno divinos sobre el hombre y que Aristóteles desconocía en su tiempo.

En ningún momento santo Tomás contraviene el pensamiento de Aristóteles, por el contrario, hereda y utiliza la definición de némesis como pasión, es decir, ira y tristeza producida por la prosperidad material inmerecida de los malos; agregando que es una pasión loable al igual que la compasión y ocupa el justo medio entre la envidia y la malignidad. No obstante y luego que el hombre ha sido elevado a un fin que supera su naturaleza, santo Tomás inquiere sobre las pasiones y su relación con el mérito sobrenatural, concluyendo que algunas pasiones contribuyen positivamente al ejercicio meritorio de la voluntad y, por lo tanto, adquieren la naturaleza de virtud como sucede con la némesis.

En la *Summa Theologiae*, el Aquinate subraya que el movimiento de la sensibilidad es útil en la generación del hábito bueno, pero debe ser moderado por las nuestras potencias superiores. No es contrario a la razón de virtud sentir tristeza o indignación siempre que la inteligencia o la voluntad encaucen positivamente esas pasiones a los objetos propios de la virtud. De esta manera, santo Tomás considera loable sentir tristeza o indignación cuando existe un defecto en la distribución de los bienes temporales a condición de que estas emociones se subordinen no sólo a la justicia, sino a la caridad. En efecto, estos bienes sólo encuentran sentido en cuanto se ordenan a Dios y, por lo tanto, no es contradictorio que exista la posibilidad de ser despreciados por el cristiano si lo alejan de los bienes espirituales.

Conclusión

Mientras la poesía de Hesíodo y la filosofía de Aristóteles concibieron a la némesis como una divinidad y una pasión loable respectivamente, santo Tomás profundizará en su naturaleza de hábito. Esto no desacredita el aporte de la tradición griega que es recogido por el Aquinate para realizar un análisis antropológico y moral de la némesis, compatibilizando su interpretación con la Revelación. En este análisis se conjuga, por un lado, las pasiones de ira y tristeza que conforman a la némesis *ut passio*; por otro, su oposición comparativa con la virtud de misericordia como partes potenciales de la justicia distributiva y que la configuran *ut virtus*.

Finalmente, y en el pasaje de la *Summa* analizado fragmentariamente, el Aquinate asemeja a la némesis con el cielo, puesto que la emulación de los bienes temporales en desconexión con los espirituales, pueden arrastrar al hombre a la envidia en cuanto no nos dolemos por la injusticia, sino porque el prójimo -digno o no de esos bienes- atenta contra nuestra propia excelencia según enseña el cardenal Cayetano:

La excelencia es la razón formal por la cual los bienes del prójimo son envidiados, no absolutamente, sino respecto del envidioso. De allí que los mismos bienes se relacionan materialmente con el objeto de la envidia, pero formalmente con la excelencia del envidioso⁵⁷.

Referencias

- Aquinas, Thomas. *In psalmos Davidis expositio* en *Opera Omnia*, vol. 14. Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1863.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Malo*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 23. Romae-Parisii: Commissio Leonina-J. De Vrin, 1982.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 22. Romae: Editori di San Tomasso, 1973.
- Aquinas, Thomas. *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*. Paris: Lethieulleux, 1933.
- Aquinas, Thomas. *Sententia Libri Ethicorum*. En *Opera Omnia iussu Leonis XIII*, vol. 47. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1969.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1962.
- Aristóteles. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. 1894. Edición de J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Aristóteles. *Ars Rhetorica*. Aristotle. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Introducción de T. Martínez. Traducción y notas de J. Pallí Bonnet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. *Magna Moralia*. Introducción, tradición y notas de T. Martínez y L. Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- Aristóteles. *Poética*. Introducción, traducción y notas de T. Martínez y L. Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.

⁵⁷ Thomae de Vio Caietani, *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)* (Ed. Roma Leonina Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906), q.36, a.3.

- Aristóteles. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1994.
- Floyd, S. "Aquinas on Emotion: a response some recent intepretation". *History of Philosophy Quarterly*, núm. 15 (1988): 161-175.
- Georganta, C. "El concepto de la *hybris* en la tragedia". *Revista [sic]*, núm. 13 (2023): 29-35.
- Hesíodo. *Teogonía*. Estudio, traducción y notas de P. Vianello. México: UNAM, 1978.
- Mattison, W. "Virtuous Anger? From Questions of *Vindicatio* to the Habituation of Emotion". *Journal of the Society of Christian Ethics*, núm. 24 (2004): 164-179.
- Nerney, G. "Aristotle and Aquinas on Indignation: From Nemesis to Theodicy". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, núm. 8 (1991): 81-95.
- O'Callaghan, J. "Misericordia in Aquinas: A Test Case for Theological and Natural Virtues". *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*, núm. 33 (2013): 9-54.
- Ramírez, I. M. *De Caritate en Opera Omnia*, vol. 12. Salamanca: Editorial San Esteban, 1998.
- Roberts, R. C. "Thomas Aquinas on the morality of emotions". *History of Philosophy Quarterly*, núm. 9 (1992): 287-305.
- Téllez-Maqueo, D. "La ira en Tomás de Aquino y Casiano: dos aproximaciones en torno a un tema común". *Signos filosóficos*, núm. 20 (2018), 116-139.
- Thomae de Vio Caietani. *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)* ed. Leonina. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1888-1906.
- Uffenheimer-Lippens, E. "Rationalized passion and passionate rationality: Thomas Aquinas on the relation between reason and passions". *Review of Metaphysics*, núm. 56 (2003): 525-558.

Política intensiva: pensar *entre* límites como problema político fundamental desde la filosofía política de Hannah Arendt

Intensive politics: Thinking between boundaries as a fundamental political problem through the political philosophy of Hannah Arendt

DIEGO BÁEZ FERNÁNDEZ¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)
diegobaezf7@gmail.com

RESUMEN

A través de la diferencia entre “política intensiva” y “política extensiva”, este trabajo propone un acercamiento a la filosofía política de Hannah Arendt. En particular, plantea que, en el contexto de la política, lo decisivo es la diferenciación misma de los opuestos en cuestión, y no su antagonismo ni una simple reconciliación “a-problemática”. Asimismo, la relevancia de esta tensión permite observar algunas interpretaciones inadecuadas que se han hecho sobre la obra de Hannah Arendt al confundir, por ejemplo, los opuestos como tal con exclusión o dicotomías rígidas.

Palabras clave: Hannah Arendt, acción, poder, política intensiva, política extensiva

ABSTRACT

Through the distinction between “intensive politics” and “extensive politics”, this work proposes an approach to Hannah Arendt’s political philosophy. Specifically, it argues that, in the context of politics, what is decisive is the very differentiation of the opposites in question, not their antagonism nor a simple “unproblematic” reconciliation. Furthermore, the relevance of this tension allows us to identify some inadequate interpretations that have been made of Hannah Arendt’s work by confusing, for example, the very potential of the opposites in question with antagonism or rigid dichotomies.

Keywords: Hannah Arendt, action, power, intensive politics, extensive politics

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6946-4847>

Recepción del original: 14/02/2025
Aceptación definitiva: 19/11/2025



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

Introducción

El presente documento se divide en tres partes. La primera ofrece un planteamiento sobre la metodología y los objetivos del trabajo, y un acercamiento al pensamiento político de Hannah Arendt. La segunda plantea tres consideraciones sobre la noción de política intensiva: 1) autonomía, 2) espontaneidad y propia realización, 3) fragilidad y factor inesperado. Finalmente, en la tercera parte se discute la tensión entre “política intensiva” y “política extensiva”.

1. Planteamiento y conceptualización

1.1 Planteamiento. Acción y mundo intermitente

En nuestra época, marcada por un tiempo intermitente –distintas formas de fragmentación derivadas, en gran medida, de una experiencia inmediata, hiper- y simultánea², una consideración principal que se obtiene de retomar la obra de Hannah Arendt es que, al entender el poder como constitutivo de la pluralidad –acción plural– y no como un fenómeno individual, permite mirar el mundo no solo con mayor amplitud y profundidad, sino también comprender distintas problemáticas actuales. Es decir, desde nacionalismos y funcionalismos políticos hasta frustraciones públicas manifestadas, por ejemplo, en grados extremos de violencia, indiferencia hacia temas comunes o impotencia expresiva y participativa de pueblos y comunidades.

En contraste con un mundo fragmentado, el poder arendtiano como “potencialidad” (y no como fuerza, posesión o acumulación) surge y se mantiene en la acción misma de los protagonistas. Se trata de una acción, por cierto, condicionada por la *fragilidad* de su espontaneidad –aparece fugazmente al juntarse las personas y desaparece cuando se separan– y por la impredecibilidad de su destino³. Si bien, de algún modo, es posible “orientar” las palabras y los actos, no es posible, sin embargo, controlar de forma absoluta su destino. De hecho, para Arendt, es

² Con el tiempo intermitente del mundo contemporáneo entiendo al menos tres componentes interconectados: *híper* (i.e.: consumo, información, desatención, conectividad, etcétera.); *simultaneidad* de tareas o actividades (multitasking); *incesante* (tanto lo híper como lo simultáneo se manifiestan de manera continua y acelerada).

³ Arendt, H., *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 199-207. Desde luego, no es la fragilidad biológica a la que Hannah Arendt se refiere (aunque tiene relación), sino a la compleja –e inesperada– trama humana de palabras y acciones que, si bien condicionan el mundo, no lo determinan. Cualquier cosa que entra en contacto con la vida humana, dice Arendt, asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana: “De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados” (Arendt, *The Human*, 23).

esta pretensión de control total en la que consistió el terror de los totalitarismos:⁴ un control casi absoluto de los ámbitos público y privado. A la acción, por tanto, le es inherente “lo posible”: la posibilidad de un nuevo comienzo (*initium*)⁵. Esta posibilidad, según considero, añade perplejidad a su ontología política (un “humanismo severo”⁶ en términos de Canovan).

La acción arendtiana, entonces, no puede aparecer ni continuarse desde el aislamiento ni tampoco reducirse a un número de personas⁷, a la acumulación o a la riqueza material. En este sentido, el poder –que surge de la acción concertada– no es objeto de posesión, de fabricación. Tampoco consiste en una jerarquización, como sucede con las cosas que se “extienden” en el espacio físico⁸, ni tampoco está sujeto a las motivaciones y los intereses particulares –individuales o colectivos–. La correlación poder-pluralidad arendtiana no solo nos recuerda que el espacio público es de todos y, a la vez, de nadie (en expresión de Galindo, 2022), sino también que la acción resiste a la homogeneidad o a la indiferenciación del mundo. Por este motivo, Arendt menciona que las formas dominantes de control permiten organizar la infinita pluralidad y diferenciación de los seres humanos como si toda la humanidad fuera un solo individuo (1976, 438). En cambio, desde la óptica de la autora, es debido a la acción que la pluralidad puede distinguirse o revelar sus identidades.

Si, por tanto, la *praxis* no se apoya, en última instancia, en una cualidad tangible, dada (la sangre, la tierra, las habilidades naturales, características físicas

⁴ Este tema lo expone Arendt en el apartado “A Classless Society” de *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, California: Harcourt, Brace and Co., 1976), 325.

⁵ Con *initium* Arendt se refiere a todo ser humano que por virtud de nacimiento puede tomar la iniciativa y aprestarse a la acción (Arendt, *The Human Condition*, 177). La categoría de natividad es vinculada por la autora con la originalidad de revitalizar el mundo (Tömmel, Tatjana and Maurizio Passerin, 2024). Arendt aborda este tema desde la fundación política en el apartado “The Meaning of Revolution”, en *On Revolution* (Nueva York: Penguin Classics, 1991). Ver en la versión en español: Arendt, H. *Sobre la revolución* (2019, 21-58).

⁶ Con “humanismo severo” Canovan se refiere a un sentido trágico de los límites de la existencia marcados por un profundo respeto por la pluralidad y la libertad individual: “Justamente sería esta visión trágica de la condición humana la que impediría a la autora señalar una ‘utopía participativa’”. Canovan citada por Forti, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (Madrid: Cátedra, 2001), 51.

⁷ Como se verá en el tercer apartado, la noción de “cantidad” es una especie de puente entre lo intensivo y lo extensivo. Por un lado, apela a la pluralidad como potencialidad –intangible– y, por otro, como número de personas como tal –cuantitativo–. Como menciona Kenney, el poder arendtiano que se ejerce siempre es un poder relativo: “Aquellos que dominan no necesitan ni el apoyo de todos ni el apoyo de la mayoría; [...]. Si la mayoría permanece políticamente pasiva, inactiva, una organización puede dominar con el apoyo activo de relativamente pocos y sin uso de la violencia”, Kenney, Charles, “Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt”, *Areté* III, núm. 2 (1991), 246, <https://doi.org/10.18800/arete.199102.003>

⁸ A diferencia del ámbito intensivo –de los asuntos humanos–, los objetos en la extensión del espacio físico pueden calcularse, multiplicarse, replicarse, etcétera. Si el primero se distingue por la autonomía o ausencia de unidad de medida; el segundo, por su condición instrumental.

y étnicas, etcétera), ni es utilitarista es debido a que la experiencia de la acción que propone la autora puede ser comprendida bajo un carácter *intensivo*: “autonomía” (exenta de medios y fines), “espontaneidad” (propia realización) y “fragilidad” (por un lado, aparece y desaparece fugazmente; por otro, su destino se encuentra abierto a la novedad). Estos tres componentes de la acción revelan potencialidad (*dynamis* para los griegos, o la *potentia* latina) en la experiencia de la acción, que, para Hannah Arendt, es una experiencia de libertad –“inagotable”, en oposición a los deseos y las motivaciones intermitentes, que son “insaciables”–. La acción arendtiana, prácticamente sinónimo de libertad, ciertamente, no se “agota” en un ideal utilitarista o en la circularidad de las motivaciones, en los que, una vez conseguido un fin, este funciona como otro medio para otro fin, y así interminablemente. Frente a esta circularidad del ideal utilitarista, Arendt apela a la pregunta que alguna vez hiciera Gotthold Ephraim Lessing –en vistas de que toda respuesta apunta a un uso en particular–: “¿Y cuál es el uso del uso?”⁹. En efecto, la frustración de las motivaciones, así como de las políticas que apoyan sus principios en una base material o utilitarista –como las políticas del bienestar–, no solo es que son insaciables, sino que también sustituyen el poder –expresivo y participativo– que surge de la pluralidad. Desde luego, el problema no radica en la consideración de si una comunidad deba o no tener ciertos niveles de seguridad o de bienestar, sino en dar por hecho que la política solamente es un “medio” para alcanzarlos.

Desde esta óptica, este trabajo contrapone “política intensiva”, que corresponde a la potencialidad en la propia acción –experiencia de libertad–, y “política extensiva”, que refiere al ámbito de la utilidad y al horizonte vital (la necesidad y los procesos metabólicos), que, por sí mismos, no pueden sostener una experiencia de libertad. La primera, porque depende de los “procesos”; y la segunda, de los “fines”.

El poder arendtiano, en efecto, al estar condicionado únicamente por los actos y las palabras de la ciudadanía, se encuentra en el otro extremo de la dimensión extensivo-vital –lo dado, la necesidad, la utilidad, lo técnico-instrumental, la violencia–¹⁰. No obstante, que el poder y las lógicas extensivas se entiendan en Hannah Arendt como naturalezas contrapuestas, como se verá, no necesariamente significa una tensión improductiva, ni que procure una separación “radical” entre una y otra. Si bien no está en duda el ánimo de la autora por diferenciar sin ambigüedad entre, por ejemplo, *praxis* y *poiesis*

⁹ Gotthold Ephraim Lessing, 2006, 80.

¹⁰ Arendt, H. *On Violence* (San Diego, California: Harcourt, Brace & World, 1970). En *On Violence*, Arendt asegura que, tanto la fuerza como la violencia, al no estar condicionadas por la pluralidad y limitarse a un carácter instrumental-medible, se encuentran en el extremo opuesto del poder. En cambio, la intangibilidad del poder indica que es inacotable (solo lo limita la pluralidad misma). Este mismo tema lo aborda en *The Human Condition*, 201.

(corresponde a la *techne*), y respectivamente entre libertad (*bios politikos*) y necesidad (*oikos*), no parece que su pretensión última apunte a una liberación absoluta entre una noción y otra. Desde luego, lo anterior no significa que en ciertos puntos de su obra no existan inconsistencias o ambigüedades.

Incluso, el hecho de no alcanzar a observar en la filosofía política de Hannah Arendt una tensión problemática (“disonancia consonante”, en el lenguaje de Roberto Esposito, o “coincidencia de opuestos”, en el de Merleau-Ponty)¹¹ con mayor complejidad y resonancia entre las diferencias en cuestión abre el camino, considero, a interpretar inadecuadamente su propuesta política: desde formas vacías de metafísica y de existencialismo políticos hasta utopías irrealizables¹². Basta mencionar el caso de Habermas, que, al no ver en Arendt más allá que solo “dicotomías rígidas”, termina concluyendo que su propuesta sobre el poder es impotente. Esto se debe a que supuestamente deja a un lado consideraciones sociales y económicas fundamentales que cualquier proyecto político moderno requiere.

Con todo, la cualidad intensiva de la acción (autonomía, espontaneidad, fragilidad) plantea un problema político fundamental: ¿en qué medida la potencialidad de la acción puede aparecer y continuarse, al tomar en cuenta que, de algún modo, depende del espacio vital y que precisa de algún grado elemental de tangibilidad o hasta de violencia? Este interrogante conduce al reconocimiento de una doble cara del poder entre la dimensión intensiva –la propia acción– y la dimensión extensiva –utilidad, horizonte vital–: una tensión que si bien es problemática, no necesariamente es antagónica.

¹¹ Esposito, en *El origen de la política* (Barcelona: Paidós, 1999) expresa estas tensiones como “disonancias concordantes” o “concordancias disonantes”. De modo semejante, en el lenguaje de Merleau-Ponty (2010), en esta tensión entre lo visible y lo invisible, o entre el cuerpo y el espíritu hay una “coincidencia de opuestos” –un *sentido común*–. En sus palabras, este movimiento circular no es una simple suma de movimientos opuestos ni un tercer movimiento agregado a ellos, sino su sentido común, “*manifestación de Sí*, develamiento que se está haciendo”. Merleau-Ponty, 2010, 88.

¹² En su estudio sobre las distintas interpretaciones de la filosofía política de Hannah Arendt, Simona Forti menciona, por ejemplo, los cuestionamientos que Agnes Heller, Richard Bernstein, y Jürgen Habermas dirigen a esta autora vinculados a que su proyecto político es inoperante en términos sociales, económicos o de gobierno. (Forti, *Vida del espíritu*, 32). En esta línea, en su discusión sobre los malentendidos que subyacen a la interpretación de Habermas del concepto arendtiano de poder, Charles D. Kenney sostiene: “Habermas critica las ‘dicotomías conceptuales rígidas’ de Arendt como inaplicables a los estados y sociedades modernas” (Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 244). Habermas lo expresa en estos términos: “Un estado exonerado del manejo administrativo de los asuntos sociales, una política libre de todos los problemas de política social, una institucionalización del bienestar, y la formación radicalmente democrática de un consenso que pone un límite a la represión social –ello no es un camino concebible para sociedad moderna alguna” (Habermas citado por Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 242). Esta cita corresponde al ensayo de Jürgen Habermas publicado antes de su muerte en 1975, “Hannah Arendt: on the Concept of Power (1976)”, en Habermas, J. *Philosophical-political Profiles*, trad. F.G. Lawrence (Cambridge, 1983), 171-187. En este ensayo Habermas compara el concepto de poder de Hannah Arendt con los de Max Weber y Talcott Parsons.

Entonces, este trabajo propone mostrar que, en el contexto de la política arendtiana, la potencialidad surge en la propia diferenciación entre ambas naturalezas, y no mediante una liberación absoluta, ni tampoco de una simple reconciliación. Más aún, en términos políticos, la supresión de la cualidad intensiva corre el riesgo de ser reemplazada, de distintos modos, por políticas extensivas radicales (*i.e.*: formas tiránicas, fuertes burocracias y funcionalismos políticos). El problema de esta radicalización es que la potencialidad del espacio público y político es sustituida por la “ocupación” del espacio. Como menciona Campillo, la Tierra se ha “ocupado” únicamente “para la producción y consumo y de bienes cada vez más efímeros y desechables”¹³. En efecto, al prescindir de la acción expresiva y participativa de la ciudadanía, no solo sucede que sus infinitas motivaciones son imposibles de “saciar” –en un nivel vital y social–, sino que también, y todavía más importante es que, de alguna forma, se van originando “vacíos de poder”¹⁴ manifestados; por ejemplo, en formas extremas de violencia o de frustración pública (“ciudadanos rabiosos”, en expresión de Galindo¹⁵ –ciudadanos que, frente a las problemáticas políticas, tienen por costumbre quejarse y reaccionar, aunque sin actuar–).

Por tanto, este trabajo ve conveniente no solo situar a la acción arendtiana lejos de una dicotomía rígida y radical entre estas dimensiones, sino también permitirse imaginar el poder –que surge en la acción plural– como una especie de “escenario” (en contraposición a un espacio extensivo-lineal), en cuya atmósfera sea posible la coexistencia de ambas naturalezas.

1.2. Conceptualización: la acción en Hannah Arendt

1.2.1. Vita activa

Hannah Arendt (1906-1975) es una de las pensadoras más influyentes del siglo XX. Ante la perplejidad de los acontecimientos de su tiempo, como el totalitarismo, su experiencia directa de la Shoah y la creación del Estado de Israel, es conducida a plasmar –con algunos pensadores de la política como Montesquieu, Maquiavelo y Tocqueville, y desde su influencia filosófica, por ejemplo, de Sócrates, Aristóteles, Agustín, Heidegger, Jaspers y Kant– una propuesta de la acción política tan vigente como sugerente en términos de

¹³ Campillo, A., *El concepto de amor en Arendt* (Madrid: Abada, 2019), 77.

¹⁴ Con el término “vacío de poder” me refiero a que la frustración pública es semejante a una burbuja de jabón que, al carecer de poder –acción plural–, se va inflando hasta que en algún punto revienta hasta cristalizarse en formas de violencia.

¹⁵ Galindo Cruz, Fernando, “Muerte por acidia”, *Conocimiento y acción*, núm. II (8 de enero de 2022): 95-132, <https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2471>

libertad. En su búsqueda de una libertad específicamente humana, e inspirada en la metáfora de la *polis* de las ciudades-Estado griegas, en sus obras mayores *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961), *On Revolution* (1963) y en una variedad de materiales –conferencias, ensayos, discursos y notas en su diario filosófico–¹⁶ de comienzos de la década de 1950, Arendt establece las bases de su pensamiento político. Lo que a esta autora le interesa es comprender las cuestiones fundamentales de su tiempo y recuperar la nobleza del espacio público.

Particularmente, en *The Human Condition*¹⁷, la autora emprende un estudio fenomenológico de la acción (*vita activa*) y describe tres tipos de actividades humanas: las relacionadas con la labor y el consumo (*Homo laborans*), con el trabajo o la fabricación (*Homo faber*) y las relativas a la vida público-política (*bios politikos*) o acción (*praxis*). Las actividades de la labor corresponden a las necesidades y a los procesos vitales del cuerpo humano, y su condición humana es la vida misma. Las del trabajo refieren a las cosas producidas por la fuerza y las manos humanas, que configuran el mundo material; su condición es la mundanidad¹⁸. La mundanidad, entonces, es el ámbito de lo que se puede hacer, fabricar y replicar (*poiesis*, *techne*). Si el movimiento de las actividades fisiológicas de la labor es cíclico (sin inicio ni final), el del trabajo apunta a un inicio y un fin (medios-fines), como la extracción de la materia (medio) para realizar una silla (fin). Una vez producidos, los objetos de la *poiesis* –incluidos los de la creación artística– llevan su propio curso de vida (por ejemplo, la silla será “utilizada” más allá de la vida de su productor, al igual que el objeto artístico será juzgado con independencia del autor de la obra)¹⁹.

Finalmente, la *acción* corresponde a los actos y a las palabras, que para Hannah Arendt son las dos actividades políticas más sobresalientes²⁰. A diferencia de las actividades de la *poiesis*, en la acción no se trata de autores ni de productores, sino de “actores” o agentes. Por tanto, la acción implica res-

¹⁶ Estas son algunas de las fuentes: conferencias leídas en la Universidad de Princeton y del Institute for Advanced Studies en 1953: ‘Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought’; un discurso en la radio alemana: ‘Von Hegel zu Marx’; conferencias leídas en la Universidad de Notre Dame en 1954: ‘Philosophy and Politics’, ‘The Problem of Action and Thought after the French Revolution’; y una variedad de anotaciones de 1950 a 1973 en su *Diario filosófico*.

¹⁷ *The Human Condition* es un ensayo filosófico escrito originalmente en inglés y publicado por University of Chicago Press en 1958. Posteriormente, en 1960, Arendt escribe una versión en alemán bajo el título *Vita Activa “Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer”. Como menciona Fina Birulés (2014) a través de Marie Luise Knott y Sigrid Weigel, la versión americana y la alemana de sus obras fundamentales constituyen dos originales distintos, a pesar de ser coexistentes. Ver Birulés, Fina, “Introducción”, en Arendt, Hannah, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, ed. Fina Birulés Fina y Ángela Lorena Fuster (Madrid: Trotta, 2014), 13.

¹⁸ Arendt, *The Human Condition*, 7-8.

¹⁹ Arendt, Hanna, *Between Past and Future* (Nueva York: Penguin, 2006), 206.

²⁰ Kohn, Jerome (ed.), *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós, 2016), 3.

ponsabilidad, que no puede ser sustituida por alguien más. La capacidad de actuar a la que se refiere la autora es distinta a la habilidad o el talento dados naturalmente; lo realmente decisivo no es el *qué* (natural) de la persona, sino *quién* es, que se revela al decir y al actuar. A través de los términos griegos *isonomía* e *isegoría*, Arendt sostiene que, al actuar, nos distinguimos: “solo al ser visto y oído entre iguales es posible distinguirse y mostrar con hechos y palabras quién es en su única distinción”²¹.

Hannah Arendt asocia la acción con el sentido común o “mismidad” del mundo (*koinón*, lo común a todos)²². Sin embargo, este sentido que depende de la pluralidad no procura ni *una* voluntad generalizada ni refiere a *una* forma de comprender el mundo para todos, sino acuerdos y modos de orientarse mutuamente. Asimismo, el sentido común al que se refiere la autora permite acceder a la realidad –o alcanzar objetividad–. En palabras de Arendt, “la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros [...], y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad”²³. Ciertamente, la integración de puntos de vista (el *peithein* socrático) no excluye la discriminación de ellos –en particular, Arendt es crítica frente a las distorsiones de la subjetividad y de los prejuicios sociales–: lo que está en juego es la amplitud conjunta del juicio, y no la “acumulación” de puntos de vista como tal.

Aunque, de algún modo, las tres actividades –labor, trabajo y acción– están condicionadas por la pluralidad humana, tanto las de la labor como las del trabajo pueden realizarse en aislamiento y hasta ser sustituidas por alguien más. En cambio, la pluralidad es condición específica de la acción: los actos dependen exclusivamente de la libertad y de la responsabilidad de los protagonistas²⁴.

²¹ Arendt, Hanna, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2021), 219. Como menciona Kohn, al igual que hizo Montesquieu, Arendt destaca que lo que inspira la acción política en las repúblicas es la igualdad y la distinción (Kohn, *La promesa de la política*, 30). Ver Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Madrid: Alianza 2015). En tiempos de Homero, la distinción era un elemento fundamental en la esfera pública, sin importar quién era el vencedor o el perdedor, el combate entre los guerreros era esencial para visibilizarse. En palabras de Arendt: “Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales” (Kohn, *La promesa de la política*, 194). En este sentido, Roberto Esposito observa que tanto Hannah Arendt (desde la noción de *ágora*) como Simone Weil coinciden en que el gran mérito de Homero es haber restituido el honor a los vencidos al separar victoria y justicia, razón y éxito, culpa y derrota (Esposito, *El origen de la política*, 22).

²² Kohn, *La promesa de la política*, 51-52. Arendt explica que el mundo se muestra de modo diferente a cada persona en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común, reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada uno de modo distinto. Kohn, *La promesa de la política*, 51-52.

²³ Arendt, *La condición humana*, 222.

²⁴ Arendt, *The Human Condition*, 8.

Al actuar, las comunidades no solo se organizan en un escenario concreto, sino que también sus protagonistas comunican, se orientan y revelan quiénes son. Desde esta óptica, dice Arendt, la acción plural es condición para cualquier forma de gobierno –debido a que el poder surge únicamente de la pluralidad–²⁵.

1.2.2. Espacio de aparición

El poder en Hannah Arendt surge cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo, y desaparece cuando se separan²⁶. La única manera de continuar la acción, entonces, es mediante la acción misma de la ciudadanía.

La acción manifiesta espontaneidad y potencialidad (*dynamis*): va más allá de los procesos vitales y de la utilidad. Para bien o para mal, esto conlleva que el destino de la acción sea impredecible: la acción pisa el campo de lo posible, de la novedad. Ciertamente, si las actividades de la labor son cíclicas y las del trabajo (o fabricación) tienen un inicio y un fin (lógica de medios y fines), el sello distintivo de la acción manifiesta apertura y posibilidad de un nuevo comienzo (*initium*). En este sentido, Arendt vincula la acción con la fundación de una comunidad política. Ella se inspira en la *polis* como metáfora para reivindicar la esfera pública, cuya potencialidad –carácter intensivo– no se reduce a la extensión del espacio:

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén²⁷.

No obstante, enseguida Arendt misma pone en tensión la cualidad intensiva de la acción infiriendo que todo espacio de aparición requiere de un nivel de tangibilidad:

La organización de la *polis*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes –para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento–, es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, lo oigan y, en general, aparezca ante un público [...] ²⁸.

²⁵ Arendt, *The Human Condition*, 201.

²⁶ Arendt, *The Human Condition*, 244.

²⁷ Arendt, *La condición humana*, 221. Arendt continúa diciendo: “De ahí la frase de la colonización griega: ¡A cualquier parte que vayas, serás una *polis*!” (*La condición humana*, 221).

²⁸ Arendt, *La condición humana*, 220-221.

En la medida en que el espacio de aparición –la propia acción– se institucionaliza o se continúa, se transforma en acción política. La organización e institucionalización política –acuerdos, leyes, constituciones, etcétera–, depende del poder, que tiene su fuente en la capacidad humana de actuar en concierto. Por tanto, la pérdida de poder o bien debilita la organización o la institución, o bien las endurece en formas funcionalistas o mecanicistas. Por tanto, en este sentido, si el poder es intensivo –la propia acción–, su organización o institucionalización, entonces, es de carácter extensivo –tangibilidad, continuidad o materialización–.

1.2.3. Verdad y juicio

Debido a que la política trata del mundo y no del individuo, el juicio como capacidad específicamente humana toma un papel decisivo. Desde la óptica de Hannah Arendt, el juicio, la “mentalidad ampliada” (*enlarged mentality*) –término que recupera y actualiza políticamente de la primera parte de *Critique of Judgment* de Kant sobre el juicio estético–, es la capacidad política por excelencia que permite a una persona representarse o imaginarse en el lugar de otro²⁹.

Esta capacidad no solo la recupera de la crítica del juicio estético kantiano, sino también del amor activo de los griegos por la belleza, que les permitía juzgar y discriminar los asuntos que no están sujetos al cálculo o a la medida³⁰. Como mencionan Birulés y Fuster, tras resaltar que el gusto evalúa el mundo de acuerdo con su mundaneidad: “[El gusto] En vez de preocuparse por la vida sensual o el yo moral, se opone a ambas cosas y propone un interés puro y ‘desinteresado’ por el mundo”³¹. A diferencia del conocimiento determinante al que aspiran, por ejemplo, las ciencias físicas y naturales, el juicio –su amplitud–, en el contexto de los asuntos humanos, se enriquece en la intermediación (integración y discriminación) de puntos de vista³². Lo decisivo de esta forma de entendimiento práctico o de prudencia aristotélica (*phronēsis*)³³ no es el hecho de proveer resultados absolutos para todos, sino la

²⁹ Kant, 2006, 237.

³⁰ Arendt, *Between Past and Future*, 216.

³¹ Birulés y Fuster, *Más allá de la filosofía*, 27.

³² Arendt recupera estos términos de Kant para diferenciar entre un ‘pensamiento determinante’ como el conocimiento de validez científica y el ‘pensamiento reflexivo’ para los asuntos humanos que no pueden ser concluyentes, sino significativos y dependen de la pluralidad. En palabras de Arendt: “Los únicos criterios del juicio [...] emergen de la pluralidad humana, [...] condición de la política. El juicio político no es un asunto de conocimiento, [...] no elimina el riesgo, sino que afirma la libertad humana [...]”. (Kohn, *La promesa de la política*, 14).

³³ Aristóteles entiende la virtud de la prudencia como una disposición (elección intencional) orientada por la razón de acuerdo con las circunstancias particulares de cada caso (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Barcelona: Gredos, 2014), 129). Como destaca Lord, la prudencia aristotélica no es el conocimiento sino la mejora de la acción, por tanto, no se trata de descubrir los

prudencia política que permite la capacidad de comprender otras formas de ver el mundo. En este sentido, es importante notar la distinción que plantea Arendt entre verdad y opinión.

A diferencia del saber, basado en encadenamientos de causas y efectos –extensivo–, cuyos objetivos pueden calcularse y pronosticarse; el juicio aprehende lo particular –intensivo– y lo común a todos. Como se indicó, debido a que lo contingente es inherente a la acción, la facultad de juicio permite captar la particularidad de los acontecimientos sin ayuda de modelos preestablecidos. Por esta razón, la autora considera a los totalitarismos (el nazismo y el estalinismo) como acontecimientos sin precedentes³⁴.

Si los objetos del saber determinante (como forma de verdad) –de causas y efectos– se extienden en la yuxtaposición de un espacio-tiempo parcelable y replicable, el del juicio y, a su vez, el de la opinión, al estar condicionados por la pluralidad, dependen de la apertura de los protagonistas.

En esta línea, Hannah Arendt trata de desmitificar el sentido negativo de la opinión (*doxa*) o de cómo aparece el mundo a cada uno (*dokei moi*)³⁵. La autora sugiere distinguir entre dos formas de opinión, *ειαςία* y *pistos*, que Platón reconoce a través de Sócrates. Mientras que la primera es fruto de la fantasía

principios o las causas que articulan los fenómenos de la acción humana (Lord, 2020, xxiii). De acuerdo con Werner Jaeger, Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de *phronēsis* como un ejercicio de intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida. Ver Jaeger, Werner, “La filosofía y el descubrimiento del cosmos”, en *Paidea: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 177.

³⁴ Si bien es posible retomar ejemplos del pasado para comprender acontecimientos del presente, no hay fórmulas establecidas para el juicio que operen *a priori*. Ver Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, California: Harcourt, Brace and Co.), 1976 [publicada originalmente, en 1951].

³⁵ En su conferencia sobre Sócrates, Arendt menciona que, desde la tradición filosófica, al menos desde Platón, se ha sustituido la acción (*praxis*) y la opinión (*doxa*) por la verdad (*episteme*) y la vida contemplativa (*bíos theoretikós*). Arendt pone de relieve que no se trata de una opinión expresada en vacío, sino que cada persona conlleva una apertura única y distinta del mundo y, por tanto, a cada uno le es inherente una verdad. “Sócrates” es una parte de una conferencia que Arendt impartió en la Universidad de Notre Dame, en Indiana, Estados Unidos, el 3 y el 4 de marzo de 1954. Posteriormente, en 2005, fue publicada por Jerome Kohn. Ver Kohn, Jerome, *The Promise of Politics* (Schocken, 2005). En este sentido, Arendt (2016) explica que la persuasión (*peithein*) era un discurso sin violencia de lo que a cada quien le aparece ante ella (*dokei moi*), y reclama que Platón llegó a su concepto de verdad filosófica, la *dialegethai* o dialéctica, como lo contrario a la opinión, a la persuasión y a la retórica que para él eran formas impuestas o violentas (52). Así como nadie puede conocer de antemano la *doxa* de alguien más, así tampoco –dice Arendt– nadie puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión: “Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia” (Arendt, 2016, 52-55). Para ampliar este tema ver Hilb, Claudia, *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 104. Este tema también lo discute Sirczuk, Matías, *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort* (Buenos Aires: Prometeo, 2017).

de la subjetividad (*falsa infinita*), la segunda se constituye sobre la base de cómo aparece el mundo a cada quien: un punto de vista único. Evidentemente, esta última (*pistos*) es la forma que Arendt trata de recuperar. Con este fin, la autora subraya que la opinión nada tiene que ver con lo probable ni con puntos de vista vacíos, sino que la variedad de miradas enriquece y constituye la realidad del mundo³⁶. Como menciona Campillo, en la esfera pública ya no rige el principio de no contradicción, sino el reconocimiento de la pluralidad de pareceres y la “mentalidad amplia”, que es capaz de ponerse en el lugar de los otros³⁷. Sin embargo, esta forma de pensar-actuar que caracteriza al juicio no es, para Arendt, solo una cuestión de empatía: no se trata de intentar ser o sentir como alguien más, sino de ser y pensar en la propia identidad del sujeto donde en realidad no está³⁸.

Con todo, a juicio de Hannah Arendt, dado que la opinión no es concluyente ni procura certidumbre –como es el caso del conocimiento de validez científica–, ha sido desacreditada por la tradición y sustituida –al menos desde Platón– por la verdad. Lo que a Arendt le resulta problemático es que, al mismo tiempo, se ha abstraído también la potencialidad de la pluralidad humana: dentro de esta reducción se ha eclipsado también la libertad política por la libertad filosófica (diferencia que retoma de Montesquieu). Hannah Arendt no intenta desairar la verdad³⁹, sino reubicarla en el lugar que le corresponde y, consiguientemente, distinguir dos formas de razonamiento. Por una parte, aquel cuyas consideraciones se despliegan en la “extensión” del espacio medible y calculable (que corresponde al ámbito de la *physis*⁴⁰) y, por otro, un entendimiento específicamente político (*phronēsis*), que, al estar condicionado por la propia pluralidad y no por el encadenamiento de los conocimientos de validez científica, puede ser planteado como una forma de pensamiento de carácter intensivo.

Al margen de esta diferenciación entre verdad y opinión, en *Between Past and Future*, Arendt pone de relieve una tensión fundamental no antagónica entre ambas. Se trata de la dependencia de la opinión con la verdad (factual):

³⁶ Según Arendt, esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina *eikos*, lo probable, ni tampoco era pura subjetividad o fantasía, aunque tampoco algo absoluto y válido para todos, sino la apertura de cada quien en el mundo (Kohn, *La promesa de la política*, 51-52).

³⁷ Campillo, *El concepto de amor en Arendt*, 17.

³⁸ Arendt, *Between Past and Future*, 237.

³⁹ Como Arendt menciona, la verdad es fundamental en un sentido de responsabilidad con los hechos del pasado y para la administración de cualquier comunidad. Sin un principio de verdad, las capacidades narrativas y de comprensión de los historiadores quedarían limitadas. Arendt, *Between Past and Future*.

⁴⁰ Con *physis* se refiere a las cosas de la Tierra ‘que son tal y como son’, distintas a los asuntos humanos que configuran el mundo. Asimismo, en algunos pasajes Arendt asocia este término con la quietud característica de la vida contemplativa (*bios theoretikos*) y la contrapone con la inquietud propia de la ‘praxis’. Ver su discurso a Sócrates (Kohn, 2016, 43-75).

de no basarse en la verdad de los hechos, la opinión queda como una forma vacía (una *doxa* en sentido negativo) o una fantasía desprendida de la realidad. Este desprendimiento, por cierto, se parece al retrato que hace Arendt de Adolf Eichmann a propósito de la interdependencia entre la irreflexión y la maldad en el contexto del Holocausto: “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión puedan causar más daño que todos los malos instintos inherentes [...]”⁴¹.

Después de esta breve conceptualización del pensamiento de Hannah Arendt, a continuación, se plantean algunas consideraciones respecto al concepto de política intensiva.

2. Política intensiva

Aunque Hannah Arendt no utiliza la noción “política intensiva”, considero que puede resultar provechosa para aproximarse a su pensamiento. En este apartado, entonces, se propone analizar tres consideraciones íntimamente relacionadas para comprender la “potencialidad” de la acción: 1) autonomía, 2) espontaneidad o propia realización, 3) fragilidad y factor impredecible.

2.1. Autonomía: inicio y fin

Se ha mencionado que la acción arendtiana, al estar condicionada por la pluralidad, no se reduce a las motivaciones particulares ni al ámbito de la utilidad. En distintas ocasiones, Hannah Arendt⁴² menciona los términos griegos *energeia*⁴³ (carencia de relación medios-fines) y *dynamis* (potencialidad) para referirse al poder. Ambos términos se entienden en contraposición a la “fuerza” y a la “medida” y, por tanto, a la violencia.

El término en alemán que dispone Hannah Arendt para hablar de “poder” es *macht*, que procede de *mögen* y de *möglich*; y, por tanto, opuesto a la fuerza y a la violencia (*machen*) (1998, 200; 205-206). En *On Violence* (1970), la autora afirma que tanto la fuerza como la violencia, al no estar condicionadas por la

⁴¹ Arendt, Hannah, *Eichmann y el holocausto* (Madrid: Taurus, 2015), 136-137.

⁴² Arendt, *Te Human Condition*, 200-206; Arendt, 2016.

⁴³ La noción de *energeia* tiene relevancia en la consideración aristotélica entre *praxis-phronesis* que, a diferencia de la *techné*, no produce ninguna entidad propia (un *ergon*), así como sucede con los objetos (Arendt, *The Human Condition*, 84, 196, 206). Como menciona Lord, la *energeia* aristotélica se vincula con la virtud moral, cuyas acciones de virtud son efectuadas por sí mismas y no por sus consecuencias (Lord, 2020, 129).

pluralidad y al corresponderse con la medida y con los instrumentos (*techne*), se encuentran en el extremo opuesto del poder⁴⁴. En este sentido, Simona Forti subraya que el pensamiento político de Arendt rechaza considerar la *praxis* a la luz de la lógica de los medios-fines justamente porque esta puede implicar el uso de la violencia⁴⁵. Si el poder depende de los actos y de las palabras; la violencia, de los instrumentos. La fuerza y la violencia son útiles para transformar la materia, al igual que sucede al extraer la materia prima para producir una mesa. En este sentido, Arendt menciona que una de las distinciones más evidentes entre el poder y la violencia es que “[...] el poder siempre necesita de cantidades [pluralidad], mientras que la violencia llega a un punto en que puede manejarse sin ellas debido a que depende de los instrumentos”⁴⁶.

El campo intensivo del poder, entonces, no es el de la transformación en un sentido material o de utilidad, sino el de la posibilidad y el de la significatividad. Por eso, Arendt insiste en que, si bien la violencia no engendra poder, sí puede, sin embargo, destruirlo⁴⁷. Si bien el poder como cualidad intensiva no tiene como base una dimensión extensiva –tangible o útil–, no puede aparecer ni continuarse sin algún grado elemental de esta. El poder, por tanto, conlleva una tensión irresoluble: es un siempre estar “a punto de” materializarse. Si en algún grado no se materializa (o institucionaliza), no aparece ni se continúa; y, viceversa, si se materializa por completo, muere. Esto se debe, una vez más, a que la única forma de mantener el poder es mediante la propia acción de los protagonistas. En efecto, sin acción y sin discurso, el espacio político es impotente y hasta autodestructivo, como lo revela Alain Touraine al narrar la autodestrucción de las dictaduras militares de América Latina: “Si las dictaduras militares cayeron con tanta facilidad en América Latina fue, ante todo, [...] porque esas dictaduras no tenían ninguna respuesta a los problemas nuevos que se planteaban”⁴⁸. Y, al contrario, para que el poder pueda mantenerse, requiere, políticamente, de organización y de estructuras (leyes, acuerdos, instituciones, etcétera).

Pese a que la acción, como se ha visto, es contrapuesta a la dimensión extensiva, la reubicación ontológica (distinta a las categorías tradicionales) que

⁴⁴ Este mismo tema lo aborda en *The Human Condition* (1958, 200-201; 205-206).

⁴⁵ Forti, *Vida del espíritu*, 38.

⁴⁶ Arendt, *On Violence*, 41-42.

⁴⁷ Esta afirmación es opuesta, por ejemplo, a declaraciones como las de Han en *Sobre el poder*, debido a que asume que, aunque la violencia es muy compatible con la individuación y el aislamiento, puede contribuir a generar poder (Han, Byung-Chul, *Sobre el poder* (Barcelona: Herder, 2021), 124). Desde la óptica arendtiana, esta interpretación es del todo inapropiada, ya que, de alguna manera, se asocia el poder como un fenómeno individual, que no necesariamente está condicionado por la pluralidad. Además, se confunde el carácter intensivo del poder con el extensivo.

⁴⁸ Touraine, Alain, *América Latina. Política y sociedad* (Madrid: Espasa, 1989), 180.

pretende Arendt de la vida política (*bios politikos*) parece apoyarse, en última instancia, en la tensión misma de sus opuestos. Esta tensión puede observarse en un principio fundamental en el que Hannah Arendt se basa para hablar de la autonomía de la *praxis* y, con ello, de su diferencia específica con la *poiesis*: la acción manifiesta un acto de iniciación (*archein*) y, a la vez, fin (*telos*). En esta línea, desde su influencia aristotélica, Arendt –al igual que lo harían, por ejemplo, Heidegger⁴⁹, por un lado, y, por otro, Leo Strauss y Eric Voegelin– diferencia la *praxis* (desprovista de medios y fines) de la *poiesis* (vinculada a las actividades técnico-instrumentales).

Que la acción sea inicio y fin, para Hannah Arendt, sugiere una tensión insoluble entre lo intensivo y lo extensivo o entre la *praxis* y la *poiesis*: no es precisamente una actividad de medios y fines o instrumental (de hecho, la trasciende), pero tampoco es una acción completamente pura, casi nihilista, que se da como en un vacío. En otros términos, si bien la acción manifiesta una experiencia de libertad por ser una actividad que se sostiene o se valora por su propia realización, tampoco puede prescindir, por ejemplo, de un grado mínimo de tangibilidad o de estrategia. Lo que resulta importante de esta tensión en términos políticos, según mi parecer, no es el intento de liberación entre una y otra, pero tampoco de una reconciliación armónica entre sus opuestos. Una vez más, la potencialidad de la acción política surge precisamente de la propia diferenciación o problemática. De hecho, la diferenciación, concretamente de ubicar la *praxis* fuera de las motivaciones particulares o de cualquier ideal utilitarista, es fundamentalmente relevante como resistencia frente a políticas fuertemente extensivas o funcionalistas. Como menciona Forti, esta lógica extensiva subyuga y anula a los individuos y los acontecimientos concretos; termina por extinguir totalmente la libertad y voluntad humanas, dentro de un comportamiento convertido en serie⁵⁰. Tanto Arendt como Strauss y Voegelin, continúa Forti, tienen en común la resistencia a una ciencia rigurosa aplicada a los asuntos humanos y la inquietud de devolver su propio estatuto ontológico a la *praxis*, “sujeta por esencia a una falta de capacidad de previsión”⁵¹. La noción de previsión, como se mencionó, al apelar al conocimiento de validez científica, que pretende certezas y ser de-

⁴⁹ Aunque Heidegger al igual que Arendt diferencia entre *praxis* y *poiesis*, o entre las actividades que carecen de medios y fines y las que corresponden al “hacer” (o a la *techne*), autores como Jacques Taminiaux, interpretan esta *praxis* un tanto solipsista: “la alumna” se diferencia de las soluciones propuestas por Heidegger [...], ya que, “presentar la *sophia* como *praxis* conlleva sin embargo una puesta entre paréntesis de esos rasgos que Aristóteles concibe como propios de la acción política en sentido estricto: la publicidad, la multiplicidad y la interacción comunicativa” (Taminiaux citado por Forti, *Vida del espíritu*, 58-59). La propuesta heideggeriana, por tanto, dice Forti: “trata de una reapropiación ‘especulativa’ de Aristóteles, a la cual *La condición humana* opone una ‘reapropiación praxeológica’” (Forti, *Vida del espíritu*, 60-61).

⁵⁰ Forti, *Vida del espíritu*, 22.

⁵¹ Forti, *Vida del espíritu*, 34.

terminante, es contrapuesto al juicio y a la opinión. En otros términos, lo que pone de relieve Forti a favor de Arendt es que sus categorías –y en particular, la autonomía de lo político–, de alguna manera, “restituyen a la política una dignidad y trascendencias propias fuera de un modelo determinista”⁵².

La política intensiva, entonces, se resiste a una especie de física aplicada al terreno de los asuntos humanos que pretenda métodos de control previsibles, funcionalistas o deterministas.

2.2. Espontaneidad y la propia realización

A la autonomía (*energeia*) de la acción arendtiana irreductible a lógicas de medios-fines la acompaña otra noción en griego que la autora a menudo menciona: *entelecheia*, o plena realización⁵³.

Lo potencialidad (*dynamis*) manifestada en la propia acción conduce a Arendt a considerarla como una experiencia de libertad. Mientras que la voluntad permanece atada a una especie de lucha interna *para* decidir o no entre esto y aquello, el juicio, por su parte, es una guía *para* la voluntad. En cambio, la libertad no es un medio *para*, sino una experiencia *en sí* –plena realización–⁵⁴.

El sentido de “plena realización” que Arendt⁵⁵ asocia con la *praxis* tiene correspondencia con las artes escénicas o performativas de los griegos, en cuyo escenario es posible apreciar públicamente el “virtuosismo” o la excelencia de quien ejecuta un acto más allá de un motivo de utilidad (este virtuosismo era apreciado también, por ejemplo, por Maquiavelo). Por eso, a diferencia de las artes creativas o de la *poiesis* –como las actividades del escultor–, eran apreciadas, por ejemplo, la danza y la ejecución de los flautistas. De modo semejante, en la política arendtiana, cobra relevancia la expectativa generada por la grandeza de los actos y las palabras que se expresan públicamente. Estos actos, por cierto, son visibles –o juzgados– por un público, que tiene una posición distinta a la del protagonista. El que actúa (que puede ser actor y, a la vez, espectador)

⁵² Forti, *Vida del espíritu*, 48-49.

⁵³ Arendt, *The Human Condition*, 200; 205-206.

⁵⁴ Arendt, *Between Past and Future*, 150. En este contexto, Arendt (*Between Past and Future*) cuestiona que la tradición occidental europea ha separado la libertad de la política, asociándola predominantemente con la vida interior. En este sentido, recupera la diferencia que hace Montesquieu entre libertad filosófica y libertad política. Ella ve que, al menos desde Epicteto, la libertad se ha asociado fuertemente a la vida interior, después sucede algo similar con Agustín entre libertad y voluntad (la morada interior), y finalmente en la modernidad con Rousseau con la vida íntima. En cualquier caso, se ha olvidado la experiencia de libertad relativa a la pluralidad.

⁵⁵ Arendt, *Between Past and Future*.

no necesariamente da cuenta de lo que comunica o revela. Al igual que el *daimon* platónico, dice Arendt, la obra de las personas escapa a la subjetividad del actor, ya que su papel no es el de productor o autor, sino de agente⁵⁶. Esta agencia confiere responsabilidad –irreemplazable– como protagonistas de este mundo.

La espontaneidad de la acción también puede ser vinculada con la *inquiétude* inherente a la vida pública. En este sentido, Hannah Arendt discute que, a diferencia de la quietud (*skholia*), que corresponde a la vida contemplativa (*bíos theoretikós*), la inquietud (*a-skholia*) caracteriza a las personas que actúan en la esfera pública (*bíos politikós*). Por tanto, a la acción la caracteriza un modo de disponerse en el espacio público distinto tanto de aquellas actividades dedicadas a la contemplación como de las que buscan utilidad. Arendt se interroga sobre esta inquietud:

La filosofía, y la filosofía política [...], nunca podrá negar su origen en el *thaumadzein*, en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, [...] llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos –en su grandeza y en su miseria– el objeto de su *thaumadzein*⁵⁷.

Esta inquietud condicionada por la pluralidad y vinculada con la libertad, al contrario de los intereses particulares, que son intermitentes, parece manifestar, para Arendt, una experiencia “inagotable” (*inexhaustible*⁵⁸). Es inagotable debido a que no queda maniatada en la circularidad de los medios-fines: su potencialidad consiste, como se mostró, en que el acto es inicio y, a la vez, fin.

Pese a ello, el hecho de que la experiencia de la acción manifiesta libertad y espontaneidad no significa que carezca de una relación simbiótica, por ejemplo, con las facultades del juicio y de la voluntad. En *Between Past and Future*, Hannah Arendt afirma que, si bien la libertad es “libre” por su propia realización, “depende”, sin embargo, de las facultades del juicio y de la voluntad⁵⁹. Esta dependencia aplica también al horizonte vital y productivo de cualquier comunidad.

La libertad arendtiana, entonces, no ha de ser entendida desde las categorías rígidas tradicionales (o de una metafísica tradicional). Si bien surge y se actualiza en la propia realización, es parte de un “escenario” complejo y multifacético.

⁵⁶ Jaume, Andreu (ed.). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo* (Madrid: Penguin, 2019), 3.

⁵⁷ Kohn, *La promesa de la política*, 75.

⁵⁸ En *Between Past and Future*, se puede inferir que, con la expresión ‘inexhaustible’ Arendt hace alusión a la experiencia de libertad, en contraposición con la utilidad. Ver Arendt, *Between Past and Future*, apartado “What Is Freedom”, 142-169.

⁵⁹ Arendt *Between Past and Future*.

2.3. Fragilidad y el factor impredecible

Además de la autonomía o *energeia* (de medios-fines) y de la espontaneidad del propio acto o *entelequia*, se puede relacionar íntimamente un tercer componente: la fragilidad inherente a la acción y el factor impredecible.

Mientras que las cuestiones de la extensión física –que pueden controlarse, calcularse, pronosticarse o replicarse– pretenden o producen certidumbre, la contingencia inherente a la acción conlleva, en los asuntos humanos, un factor impredecible. La fugacidad de los actos implica que, en última instancia, su destino no se pueda “controlar” –lo más que se puede hacer es orientarlos–. Ciertamente, en el contexto de la política, la fragilidad a la que se refiere Arendt no es la de la vulnerabilidad biológica de los seres humanos, aunque está íntimamente relacionada, sino la de la espontaneidad y el curso inesperado de las acciones. Para bien o para mal, las acciones pueden tener un inicio y un final radicalmente distintos a los esperados por los protagonistas. Asimismo, la fragilidad indica irreversibilidad de la acción. Como menciona Arendt, una vez que se actúa, ya no es posible “deshacer” como lo hace el artista con su obra⁶⁰. Desde esta óptica, la perplejidad inherente al factor impredecible de los actos ilustra más profundidad, considero, que una propuesta romántica de la autora: por un lado, consternación y, por otro, quizás, expectativa frente a la novedad.

En *The Human Condition*⁶¹, Hannah Arendt plantea que cada actividad humana requiere su propio modo de continuidad o de permanencia. En el caso de las actividades de la labor, los procesos cíclicos o metabólicos ya están dados naturalmente para su continuidad. En cuanto a las actividades del trabajo (*Homo faber*), su vigencia depende de la finalidad establecida por el fabricante y la durabilidad de las cosas materiales⁶². Sin embargo, en el caso de los asuntos humanos, la continuidad está condicionada por la fragilidad de la acción. Las palabras y los actos se entrecruzan con otras acciones en tiempos y en espacios inadvertidos. Como menciona Poltier, el proyecto que sostiene la coexistencia humana muy a menudo resulta inadvertido para quienes lo llevan a cabo⁶³.

Incluso, el curso de las acciones está condicionado por la variedad de creencias, prácticas y prejuicios, con el riesgo de que estos no se correspondan con la realidad. Por tanto, en términos de realidad (u objetividad)

⁶⁰ Arendt, *La condición humana*, 83, 154.

⁶¹ Arendt, *The Human Condition*, 1958.

⁶² Arendt *The Human Condition*, 138.

⁶³ Poltier, Hugues, *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2005), 16.

y de continuidad, lo decisivo ya no son los procesos automáticos –como los naturales– ni la durabilidad material de las cosas, sino la acción plural como tal.

Con todo, Arendt cuestiona que la tradición política ha intentado, de distintas maneras, huir de la fragilidad de la acción. Esta huida ha conducido no solo a malinterpretar el poder como un fenómeno individual –desde un filósofo rey, un príncipe o un leviatán hasta la voluntad de poder y otras formas schmittianas de la soberanía–, sino que también ha significado el reinado de políticas de extensión: desde fuertes burocracias y políticas funcionalistas hasta considerar que el ideal de una comunidad es el consumo o el bienestar. Una vez más, evidentemente, la propuesta arendtiana no pretende excluir ingenuamente la dimensión extensivo-vital, sino cuestionar el prejuicio de que la política sea solamente un medio para un fin o un ideal utilitarista. Lo que Arendt cuestiona es que lo relevante en términos de acción no es la capacidad de hacer como si se tratara de la fabricación de una mesa, sino de decir y de actuar⁶⁴. Lo riesgoso de diluir la política al ámbito extensivo es que, con la misma facilidad con la que se pueden hacer y reemplazar cosas, así también se pueden deshacer, por ejemplo, acuerdos, leyes, promesas, etcétera.

En síntesis, tanto la autonomía (fuera de lógica de medios-fines) como la espontaneidad (propia realización) y la fragilidad (factor impredecible) conforman los componentes intensivos de la política. A su vez, estas características manifiestan la potencialidad de la acción: una experiencia de libertad y la capacidad de iniciar de nuevo. Como se ha mostrado, desde la óptica arendtiana, la única manera de continuar el poder de la acción es mediante la acción misma de la ciudadanía. Esta renovación implica un principio intergeneracional que no responde a ningún modelo o formulación única. Por decirlo en los grandiosos términos de Barrow, una “cadena de misterioso poder” entre generaciones⁶⁵.

A continuación, se analiza la dimensión intensiva en tensión con su contraparte extensiva. Como se verá, es conveniente situar esta tensión desde la propia diferenciación de los opuestos, y no como dicotomías rígidas ni como una simple reconciliación.

⁶⁴ Arendt, *The Human Condition*, 188.

⁶⁵ Barrow, R. H., *Los romanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 21. El siguiente es un fragmento de la obra de Barrow: “Su ‘genio’, por tanto, es lo que le coloca en una relación especial respecto a la familia que existió antes que él y que ha perecido, y respecto a la familia que ha de nacer de sus hijos. (Una cadena de misterioso poder une la familia de generación en generación). A su ‘genio’ se debe que él, un hombre de carne y hueso, pueda ser un eslabón en esa cadena invisible”. Barrow, *Los romanos*.

3. Dos caras del poder

Aunque este trabajo concretamente se enfoca en la tensión entre *praxis* y *poiesis*, se mencionan con brevedad otros binomios también significativos; por ejemplo, entre lo público y lo privado, entre la necesidad y la libertad, entre lo próximo y lo distante, o entre el pensamiento y la acción.

3.1. Política intensiva y política extensiva

Como se ha indicado, aunque la política intensiva no se reduce a la extensión, la acción no puede aparecer ni mantenerse sin un grado elemental de exterioridad. Arendt menciona que el grado externo más elemental en la acción son los sonidos de las palabras y las gesticulaciones; y el del espíritu, el de un rostro distraído (1998, 169). Pero en otros niveles podrían ser las instituciones, las leyes, los acuerdos, los espacios públicos y los monumentos. Por decirlo de otro modo, así como un saco requiere del perchero para sostenerse, así también la potencialidad de la acción depende de un grado mínimo de tangibilidad para aparecer y continuarse (o institucionalizarse). Por tanto, un asunto decisivo en términos políticos no es la ilusión de eliminar alguno de sus opuestos ni pretender una simple reconciliación, sino la capacidad de reconocer sus límites y diferencias.

En este sentido, puede resultar efectiva la diferencia que realiza Claude Léfort entre “lo político” y “la política”. Mientras que “lo político” es la *praxis* de la ciudadanía a través de espacios de intermediación que democratizan la participación, “la política” se refiere a las labores administrativas y normativas dentro de un marco institucional⁶⁶. En el contexto de “lo político”, Claude Léfort comprende el poder como un vacío simbólico (no como un vacío *de* poder) que permite a la ciudadanía, en su cualidad de plural, tomar la responsabilidad

⁶⁶ Esta tensión la discute Antonio Negri en *Poder constituyente*, al diferenciar entre ‘poder constituyente’ (lo que este texto ha señalado como potencialidad) y el ‘poder constitutivo’, que requiere algún grado de tangibilidad (Negri, Antonio, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Traficantes de sueños, 2015)). Walter Benjamin muestra una tensión semejante en *Para una crítica de la violencia*. Mientras una “violencia divina” es “fundadora” o redentora (revive la política y el derecho), la otra, es una “violencia mítica” o instrumental, que mantiene lo que ha inaugurado (Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 2001)). En esta línea, Villoro cuestiona si acaso hay filosofía política alguna que prescinda de esta tensión entre un ideal y una lógica de medios para su realización. En su repaso por las teorías de filosofía política (incluso las más utilitaristas), de algún modo se observa este doble movimiento: un ideal y una ejecución (Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2020)).

de actuar o de generar poder, y no dejarlo a la figura de *un* gran soberano⁶⁷. De manera semejante, mientras que Hannah Arendt entiende el poder como la condición de la política (la potencialidad de la acción), plantea la política como su institucionalización: leyes, acuerdos, monumentos, promesas, etcétera.

Al margen de la clara diferenciación arendtiana entre la *praxis* de la ciudadanía –intensivo– y las actividades administrativas de gobierno –extensivo–, curiosamente, hay algunas distinciones en sus conceptos que pueden ayudar a revelar un puente casi imperceptible entre lo intensivo y lo extensivo. Una de ellas es la noción de “cantidad”. El sentido de cantidad al que Arendt se refiere parece aludir a un principio (casi pitagórico) entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Es decir, si bien refiere a que la acción está condicionada por un número de personas –acción plural–, no se reduce, sin embargo, a un carácter cuantitativo como tal, sino a la potencialidad de sus actos y palabras. Kenney lo expresa en estos términos:

Mientras que en este primer texto, Arendt concluye que el poder es relativamente independiente de los factores materiales tales como número de personas e instrumentos o medios, en textos subsecuentes el poder se caracteriza por depender radicalmente de por los menos uno de estos factores “materiales”: la cantidad de personas⁶⁸.

En efecto, en *On Violence*, al citar a James Madison, Arendt dice: “la fuerza de la opinión, esto es, el poder del gobierno, depende de las cantidades; está en proporción al número con el que está asociado”⁶⁹. Es importante notar, como menciona Kenney (1991), que, en este caso, las cantidades se distinguen nítidamente de los “instrumentos” o los “medios”, de los que el poder continúa siendo considerado relativamente independiente”⁷⁰. Entonces, por decirlo de alguna manera, la noción de “cantidad” es un puente entre lo intensivo y lo extensivo: en la pluralidad, se apela tanto a la intangibilidad –potencialidad de la acción– como a un principio tangible o cuantitativo –el número como tal–.

Un segundo término que puede comprenderse como lazo entre lo intensivo y lo extensivo es el de “persuasión”⁷¹. La tensión inherente a esta noción indica una forma de “estrategia” sin ser coercitiva o violenta. Desde la óptica de Hannah Arendt, lo distintivo de la persuasión es alcanzar cierto grado

⁶⁷ Schevisbiski, Renata, “Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la democracia”. *Utopía y praxis latinoamericana*, núm. 64 (2014): 125-132.

⁶⁸ Kenney, “Habermas y el concepto de poder”, 237.

⁶⁹ Arendt, *On Violence*, 41.

⁷⁰ Kenney, “Habermas y el concepto de poder”, 237.

⁷¹ La noción de persuasión la plantea Arendt, en *Between Past and Future*. Ver los apartados “Tradition And the Modern Age” y “The Crisis In Culture”.

de objetividad a través de los diferentes puntos de vista. Sin embargo, esta objetividad se logra mediante el mutuo consentimiento sin coerción (como el *peithein* socrático). En este sentido, Arendt retoma el sentido kantiano de persuasión (del juicio estético) como un “cortejar” el consentimiento de los demás⁷². Esta acción de cortejar, que es fundamental en la *praxis* arendtiana, no se entiende sin una forma de estrategia, pero que no es necesariamente instrumental ni equivalente a la violencia. Por tanto, la persuasión se encuentra en un nivel entre lo intensivo –la *energeia* de la propia acción– y, a la vez, extensivo –estratégico o proyectivo–. Este puente es importante, según mi punto de vista, para no excluir del proyecto político arendtiano de consideraciones sociales y económicas. En otros términos, si bien la acción se contrapone a la razón instrumental o a la violencia, no por ello significa que los protagonistas prescindan de un suelo proyectivo-estratégico.

De hecho, la crítica que hace Habermas al concepto de poder en Arendt consiste, precisamente, en su presunta carencia de estrategia o de desvinculación de la política de sus implicaciones económicas y sociales⁷³. Como menciona Forti, Habermas considera que la noción arendtiana de poder es impotente, “una utopía en el sentido negativo del término”⁷⁴. De manera semejante, Kenney⁷⁵ encuentra una interpretación inadecuada de Habermas a la propuesta de Arendt, ya que, al contrastar Habermas el concepto de poder de Weber con el de Arendt, confunde estrategia con violencia. Mientras que, desde la lectura de Habermas, Weber entiende el poder esencialmente en la imposición de una voluntad sobre otra, Arendt lo entiende como el hecho de actuar en concierto. Si para Weber –según Habermas– esta imposición incluye amenaza de sanción, “persuasión” y manipulación, Arendt reserva para ello el término *violencia*⁷⁶. No obstante, como se demostró, la persuasión es un componente fundamental en la *praxis* arendtiana, a la que le es intrínseca

⁷² Arendt, *Between Past and Future*, 219.

⁷³ Según Forti, lo que Habermas cuestiona a Arendt es su presunta hipostatización de la imagen de la *polis*, “proyectada en la esencia misma de la política y la mordedura de una teoría aristotélica de la acción”, lo que para Habermas, hacen pagar a Arendt el precio de una fallida comprensión del Estado y de la sociedad modernos (Forti, *Vida del espíritu*, 31). En esta línea, Dolf Sternberger hace una crítica similar a la de Habermas. Como menciona Forti, el autor alemán reprocha a la autora que haya renunciado a entrever también en el mundo moderno la posibilidad de una reactualización de la *politeia* de Aristóteles (Forti, *Vida del espíritu*). En palabras de Forti: “El anti-modernismo [...] de la autora la lleva a juzgar impolítico cualquier tipo de organización que se estructura alrededor de un gobierno” (Forti, *Vida del espíritu*, 33). El problema de estas interpretaciones es que dan por hecho que la clara diferenciación arendtiana entre *praxis* y las actividades de la labor y del trabajo, son excluyentes. Por tanto, no alcanza a ver que, precisamente, la diferenciación por sí misma conlleva un principio de coexistencia.

⁷⁴ Forti, *Vida del espíritu*, 32.

⁷⁵ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*.

⁷⁶ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 239.

la estrategia. Por eso, Kenney no duda en afirmar que la interpretación de Habermas completamente errónea:

Hemos visto ya que para Arendt el término “violencia” se restringe al uso de las armas –los implementos– y no debe ser aplicado a cualquier tipo de manipulación, menos aún a la persuasión de otros. De hecho, la persuasión, según Arendt, es “la forma política típica de colectividades en las que unos conversan con otros” y tiene que ver con el poder como acción concertada⁷⁷.

Al no ver que la persuasión –estrategia– es parte de la acción arendtiana, se reduce buena parte de la complejidad y potencialidad de su propuesta. Como menciona David Luban, la reconstrucción de Habermas contiene más el pensamiento de Habermas que el de Arendt debido a que, “al sustituir la comunicación por la acción arendtiana, confunde así una serie de importantes distinciones”⁷⁸.

Una de las distinciones fundamentales en el pensamiento arendtiano es, efectivamente, entre el poder y la violencia. Mientras que el poder está condicionado a la acción misma de la pluralidad –dimensión intensiva–, la violencia, que puede realizarse en aislamiento, concierne a los instrumentos –dimensión extensiva–. Como subraya Kenney, la esencia de la propuesta política de Arendt no es la dominación, sino el hecho de generar poder: “La acción es siempre intersubjetiva, y las otras personas no constituyen tanto límites para mi poder, sino que son las verdaderas condiciones para la existencia del poder”⁷⁹. Mientras que el poder es lo que mantiene en existencia el espacio público, su pérdida debilita toda organización o la razón de ser de una institución.

La diferenciación como tal entre estos opuestos, entonces, es fundamental en la propuesta arendtiana. De hecho, el problema surge precisamente cuando sus bordes limítrofes se confunden o se diluyen. En palabras de Arendt: “donde uno gobierna de manera absoluta, el otro está ausente [...] La violencia puede destruir el poder; ésta es totalmente incapaz de crear poder”⁸⁰. En la medida en que se descartan sus diferencias, muy a menudo triunfan políticas radicalmente atadas a la dimensión extensivo-vital. En este sentido, es indudable que el panorama del mundo contemporáneo no es tan alentador. No solo se ha mantenido en ascenso la sociedad de consumo o “la victoria del *animal laborans*” (en términos de Arendt)⁸¹, sino que además la acompaña

⁷⁷ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 239.

⁷⁸ Luban citado por Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 239.

⁷⁹ Kenney, *Habermas y el concepto de poder*, 252.

⁸⁰ Arendt, *On Violence*, 56.

⁸¹ Este tema lo expone Arendt en *The Human Condition*, apartado ‘The Victory of the *Animal Laborans*’, 320.

la difusa experiencia de un tiempo intermitente (des-integrador)⁸² comprometiendo la potencialidad de la ciudadanía. Lo riesgoso de este tiempo es que, al aislar y fragmentar, no solo nubla los espacios de aparición, sino que también confunde y difumina límites esenciales entre la vida público-política y la vida privada.

Un problema de primer orden vinculado al predominio de las políticas extensivas no solo es el hecho de limitar la potencialidad de la ciudadanía, sino también que, de una u otra manera, se van creando vacíos de poder, que no significan nada, sino frustración pública materializada. Por ejemplo, en grados extremos de violencia, opacidad en los sistemas administrativos de gobierno, indiferencia hacia los temas comunes o impotencia expresiva y participativa de pueblos y comunidades.

Además, la exclusión de la política intensiva, de algún modo, resta sentido y significado al mundo. Arendt escribe al respecto:

El poder preserva la esfera pública y al espacio de aparición y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*. Sin que los hombres hablen de él [...], el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación [...]; los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas⁸³.

En cualquiera de sus formas, los funcionalismos políticos terminan por atrofiar el espíritu de la ciudadanía. Como destaca Poltier al referirse a Claude Lefort, la visión mecanicista del cambio histórico conduce a la abolición pura y simple del sujeto, es decir, a la visión de la historia como un proceso sin sujeto⁸⁴. En efecto, desde la óptica arendtiana, esta visión mecanicista tiende a reducir el poder de la acción –incluida la novedad– a categorías económicas, productivistas o materiales, como en el caso de Marx⁸⁵.

⁸² La acelerada digitalización del mundo contemporáneo atravesada por los intereses económicos ha cristalizado una experiencia fuertemente intermitente y, con ello, experiencias desintegradoras. Báez, Diego, "La sociedad de-transfigurada. La pérdida de pluralidad del mundo", *Cultugrafía* (14 de febrero de 2024), <https://www.cultugrafia.com/sociedad-de-transfigurada-perdida-de-pluralidad-del-mundo/>

⁸³ Arendt, *La condición humana*, 226-227.

⁸⁴ Poltier, *Claude Lefort*, 16-17.

⁸⁵ Como menciona Poltier en su ensayo sobre Claude Lefort, aunque Marx atine en decir que los sujetos son dueños de su propia historia, su tesis materialista y naturalista, según la cual el curso de la historia está determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas, no es más que la necesaria sucesión de formas sociales definidas que reducen la libertad del hombre a reaccionar, al mismo tiempo que limitan su campo de espontaneidad y de accionar. La crítica que hace Poltier a la 'personificación de categorías económicas' de Marx, se basa en el prefacio de la primera edición de *El capital* (Poltier, *Claude Lefort*, 14-15, 25).

El triunfo de la política extensiva (funcionalismos políticos), junto con el vacío que ha producido un mundo intermitente, que ha puesto su esperanza ya sea en el entretenimiento (incluido el “marketing político” al que refiere Galindo⁸⁶ o la “mediocracia” que menciona Han⁸⁷, o bien en ideales utilitaristas (a menudo arraigados al progreso de la ciencia como la gran promesa de la modernidad), con frecuencia reflejan un deseo que se encuentra en la base de las sociedades contemporáneas: el “deseo infinito de lo nuevo” o, mejor dicho, que infinitamente se desea lo nuevo por lo nuevo⁸⁸. No obstante, dado que en la base de este deseo se encuentra especialmente una dimensión extensivo-vital (y, con ello, individual), no se trata de novedad, como es el caso de la acción, sino únicamente de lo diferente, que, de una u otra manera, o es intermitente, o es insaciable, pero que la experiencia no se sostiene por sí misma debido a que no trasciende el horizonte vital. Arendt lo plantea de esta manera:

El tema se hace diferente por completo si el principal interés ya no es la propiedad, sino el crecimiento de la riqueza y el proceso de acumulación como tal. Dicho proceso puede ser tan infinito como el de la vida de la especie, y su infinidad se ve constantemente desafiada e interrumpida por el molesto hecho de que los individuos privados no viven siempre ni tienen ante sí un tiempo infinito⁸⁹.

Con todo, no parece que Arendt pretenda una liberación radical entre ambos principios –intensivo y extensivo–, sino llevarlas al extremo para revelar, quizás, su potencialidad desde la propia diferenciación. Ciertamente, el lazo de ida y vuelta entre lo intensivo y lo extensivo a menudo es prácticamente imperceptible. En palabras de Arendt: “[...] nada es más común que la combinación de violencia y de poder, nada menos frecuente que encontrarlos en su forma pura, vale decir, extrema [...]”⁹⁰. En efecto, las distinciones conceptuales de Arendt, más que un mundo lineal con dicotomías rígidas, permiten analizar fenómenos complejos y multifacéticos.

⁸⁶ Galindo, Fernando y Hurtado, Rafael, “El Secreto de Andrómaca: La esclavitud de las labores domésticas en ‘La condición humana’ de Hannah Arendt”, *Revista Empresa y Humanismo* (16 de julio de 2020): 33-66. <https://doi.org/10.15581/015.xxiii.2.33-66>.

⁸⁷ Han, Byung-Chul, “Estamos aturridos por el mareante frenesí informativo”, *El país* (25 de febrero de 2025), <https://elpais.com/ideas/2022-04-02/estamos-aturridos-por-el-mareante-frenesi-informativo.html>

⁸⁸ La experiencia de lo infinito es abordada por Charles Taylor desde lo que él llama la ‘supernova’, según la cual, al hacer a un lado los ideales de la tradición, la modernidad ha generado un abanico de opciones morales y espirituales multiformes y contrapuestas en expansión incesante. Taylor, Charles, *La era secular. Tomo II* (Barcelona: Gedisa, 2015), 19.

⁸⁹ Arendt, *La condición humana*, 125.

⁹⁰ Arendt, *On Violence*, 46-47.

3.2. Entre lo visible y lo invisible

La tensión esencial entre lo intensivo y lo extensivo que se ha planteado en el pensamiento político de Hannah Arendt revela fundamentalmente una doble cara del poder: entre lo oculto y lo visible, o entre lo público y lo privado. A su vez, esta tensión puede observarse en otras diferenciaciones arendtianas. Por ejemplo, entre la necesidad y la libertad, entre la igualdad y la distinción, entre la proximidad y la distancia, entre la división y el sentido común, o entre el pensamiento y la acción. Aunque estas tensiones serán objeto de otros estudios, ahora solamente se indican algunas consideraciones.

Si el poder que ilumina⁹¹ y mantiene el espacio de aparición en la esfera pública se mira a contraluz, es posible constatar que le es inherente su propia sombra u ocultamiento. Al igual que un espacio completamente iluminado podría producir ceguera, así también pensar únicamente el poder como esplendor podría ser estéril⁹². Pese a ello, los políticos (antipolíticos) suelen enloquecerse únicamente con el brillo del poder, aunque sin comprender que no hay poder que no surja o coexista con su propia sombra. Ciertamente, desde la metáfora del escenario o de las artes performativas –mencionada al inicio–, considero que la relación luz-ocultamiento es fundamental para aproximarnos a la filosofía política de Hannah Arendt. Incluso, si se prescinde de ella, se corre el riesgo de eliminar la complejidad en su propuesta.

La relación luz-ocultamiento es relevante especialmente en un mundo intermitente, que requiere de manera urgente capacidades políticas que permitan diferenciar límites entre la esfera pública y la privada, o entre aquellos asuntos que han de ser publicados de los que han de permanecer ocultos a la vista y oídos de todos. Para aproximarnos a esta relación, es importante notar dos sentidos que Arendt distingue del espacio privado: uno positivo

⁹¹ Hannah Arendt retoma la metáfora de la luz de Jaspers para llevarla al contexto del poder: “Si en las obras de un gran escritor hay casi siempre alguna metáfora recurrente y peculiar suya –en la que todo su trabajo parece enfocarse–, una de tales metáforas en la obra de Jaspers es la palabra ‘claridad’ [...]” (Jaume, *Hannah Arendt*, 5). Y en una carta del 8 de febrero de 1950 Heidegger le expresa a Arendt: “‘La claridad es bella’. Esta frase de Jaspers, que me dijiste ayer por la noche, no dejó de agitarme” (Ludz, 2000, 69).

⁹² En este sentido, Ulrich Beck, tras afirmar que la obviada, el olvido y la grandeza del poder se correlacionan positivamente, menciona que: “ahí donde nadie habla de poder, está incuestionablemente ahí, con seguridad y [...] con grandeza en su incuestionabilidad. Cuando el poder se convierte en tema es cuando comienza su desintegración” (Ulrich Beck citado por Han, *Sobre el poder*, 12). Como resalta Esposito, la política es fuente de luz “incluso al llegar la noche porque es una noche que preludia el nuevo día de la política”. Esposito, *El origen de la política*, 48-49.

y otro negativo. En cuanto al negativo, lo vincula con lo “privativo” o estar desprovisto de actuar políticamente en libertad⁹³. Lo problemático de esta privación es que puede manifestarse en frustraciones ocultas o vacíos de poder no siempre fáciles de detectar; por ejemplo, miedos, confusión, violencia, carencia de amor o indiferencia hacia temas de interés común.

Por su parte, el sentido positivo de la esfera privada es asociado por Arendt con lo oculto y lo sagrado del hogar⁹⁴ y, consiguientemente, con los asuntos que deben permanecer distanciados de la luz pública. En el espacio público se comparten inquietudes, acciones y palabras, mientras que en el privado se oculta todo aquello que a la vida pública no le corresponde. Arendt escribe:

hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado⁹⁵.

Desde este punto, por tanto, la potencialidad de la vida pública y política depende íntimamente del cuidado y el reconocimiento del espacio privado. Contrario a lo que ocurre en la actualidad, Hannah Arendt considera que, en la tradición política occidental, aunque de distintas formas, desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau, hasta Schmitt y Rawls, se ha establecido una notoria diferencia entre la esfera privada y la pública. Esto se debe a que la propiedad significaba un lugar concreto del mundo y, por tanto, posibilidad de pertenecer al cuerpo político⁹⁶. Actualmente, en cambio, los mares de exposición pública en las pantallas digitales de asuntos que habrían de mantenerse ocultos terminan por confundir o borrar los límites entre ambas esferas.

En este sentido, Campillo nota que la insistencia de Arendt en distinguir claramente entre las esferas pública y privada planteaba un frente tanto al totalitarismo como al capitalismo. En cuanto al primero, por su destrucción violenta de la frontera que separa lo público y lo privado; y sobre la segunda, porque destruye de igual modo “mediante la desposesión y mercantilización

⁹³ Arendt, *La condición humana*, 67.

⁹⁴ Con frecuencia Arendt recuerda a los griegos para señalar el valor casi sagrado de la esfera privada o familiar: “El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano. Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni a dónde va cuando muere” (Arendt, *La condición humana*, 70-71). Lo privado, sin ser político, representaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana (Arendt, *La condición humana*, 71).

⁹⁵ Arendt, *La condición humana*, 60-61.

⁹⁶ Arendt, *The Human Condition*, 61.

del entorno vital de los individuos [...]”⁹⁷. El fenómeno actual no es precisamente un control totalitario, sino un autocontrol provisto por la digitalización y el entretenimiento. Si un rasgo distintivo de la política consiste en el reconocimiento de estos límites, la confusión entre ellos, por tanto, muestra síntomas de vacíos de poder.

En un ámbito distinto, la tensión en cuestión puede aparecer igualmente en términos de necesidad y de libertad. Mientras que para Arendt, al igual que para los griegos, la necesidad corresponde a las actividades vitales y del hogar (*oikos*), la *praxis* corresponde a la libertad política (*bios politikos*). Sin embargo, para Arendt, esta diferenciación no significa antagonismo ni liberación entre una y otra; lo expresa en los siguientes términos:

Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad. Porque la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, solo borra la [...] línea existente entre libertad y necesidad⁹⁸.

[...] No hay felicidad duradera al margen del prescrito ciclo de penoso agotamiento y placentera regeneración [...] las grandes riquezas y una vida sin esfuerzo [...] destruye la elemental felicidad de estar vivo⁹⁹.

Para los mortales, la “vida fácil de los dioses” sería una vida sin vida. [...] Se ha observado con frecuencia que la vida del rico pierde en vitalidad, [...] lo que gana en refinamiento, en sensibilidad con respecto a las cosas hermosas del mundo. [...]”¹⁰⁰.

Más aún, Arendt advierte de los peligros de una sociedad cuya meta sea eliminar la necesidad:

El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad [...] Cuanto más fácil se haga la vida en una sociedad de consumidores o laborantes, más difícil será seguir conociendo las urgencias de la necesidad, e incluso cuando existe dolor y esfuerzo, las manifestaciones exteriores de la necesidad apenas son observables [...]”¹⁰¹.

⁹⁷ Campillo, *El concepto de amor*, 11.

⁹⁸ Arendt, *La condición humana*, 76.

⁹⁹ Arendt, *La condición humana*, 119.

¹⁰⁰ Arendt, *La condición humana*, 129. Se pueden revisar otros fragmentos similares en *La condición humana*, ver 76 y 142.

¹⁰¹ Arendt, *La condición humana*, 142.

La necesidad que, desde el punto de vista de la esfera pública, solo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsora [...] ¹⁰².

Bastan estas declaraciones de Arendt para observar que la relación entre la vida pública y la privada no son dicotomías rígidas, como interpreta Habermas. En este sentido, Kenney sostiene que el problema de Habermas de entender “dicotomías rígidas” en la obra de Arendt es que no le permite observar que en la política arendtiana se combinan “tanto las acciones propias de la esfera política como tal, como actividades estratégicas o instrumentales”. ¹⁰³ Lo que Habermas le cuestiona a Arendt es que la supuesta relación rígida entre lo público y lo privado (o entre la *polis* y el *oikos* griego) no le permite admitir la nueva relación entre el Estado y la economía asociada con el crecimiento del capitalismo ¹⁰⁴. Sin embargo, la propia Arendt advierte explícitamente el peligro de ser interpretada de esta manera: “quizás no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque no sean en modo alguno arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimientos estancos en el mundo real, aunque se originan en él [...]” ¹⁰⁵.

Otro modo semejante de estos opuestos aparece entre la división y el sentido común –o común acuerdo–. Si bien Arendt consiente la división que destacaba Maquiavelo en cualquier comunidad humana, de ahí no se sigue que ella la comprenda como un fundamento político. Esto se debe a que, si bien la división es inherente a la pluralidad de puntos de vista, las comunidades tienen la capacidad de llegar a consentimientos. No obstante, el sentido común no anula las diferencias. Al respecto, en su *Diario filosófico* (1950-1973), Arendt escribe que la política trata de los diferentes en su estar juntos, y que “los habitantes de una comunidad se organizan políticamente según determinados aspectos comunes desde un caos absoluto de las diferencias” ¹⁰⁶. La división en la esfera pública permite que la pluralidad humana no se ame a sí misma, es decir, que se mantenga en expectativa y lo suficientemente próxima y distante.

Precisamente, otra tensión similar refiere a lo próximo y a lo distante. Si bien la vida pública se mantiene en la proximidad de sus habitantes –acción plural–, es igualmente fundamental tanto el silencio –de mantener ocultos los asuntos que no han de publicarse– como la distancia física. En este sentido, la política puede plantearse como un movimiento “entrelímites” de ida y vuelta que junta y, a la vez, separa. Arendt lo expresa con claridad:

¹⁰² Arendt, *La condición humana*, 76.

¹⁰³ Kenney, “Habermas y el concepto de poder”, 245.

¹⁰⁴ Kenney “Habermas y el concepto de poder”, 242.

¹⁰⁵ Arendt citada por Kenney “Habermas y el concepto de poder”, 242.

¹⁰⁶ Esta referencia es de agosto de 1950 y se encuentra en el cuaderno 1, [21], 16.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro [...]. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas¹⁰⁷.

Tanto lo oculto como la distancia son esenciales para soportar los hervores de cualquier comunidad. Cuando las comunidades se encuentran hacinadas con pocas posibilidades de movilidad y separación, los niveles de violencia tienden a elevarse. Desde este punto, la violencia significa extenuación tanto en un sentido extensivo de movilidad pública como en el intensivo de poder participativo. Frente a ello, es preciso el reconocimiento de espacios públicos que reúnan y que también distancien lo suficiente. Esto implica pensar la esfera pública *desde* la posición de la esfera privada, y viceversa.

3.3. Más allá de las teorías

Además de las nociones contrapuestas arendtianas analizadas a partir de lo que en este trabajo se ha planteado como política intensiva y política extensiva, se suma otro tipo de tensión (en algunos casos, una tensión falsa) derivada de las interpretaciones tan opuestas sobre su propia obra.

Esta tensión, por ejemplo, se puede observar en torno a la discusión de si a la autora se la puede vincular desde una perspectiva universalista (categorías tradicionales) o desde una posmoderna (labores deconstructivas de las categorías tradicionales), o entre el liberalismo (ideales democráticos y universales) y el comunitarismo (perspectivista y de un *ethos* compartido¹⁰⁸). Forti expresa esta situación de la siguiente manera:

Menos genéricamente, queda cada vez más claro cómo la radicalidad crítica de la obra de Hanna Arendt es inconcebible con una perspectiva universalista, sin por esto tener que ser contada entre aquellas posturas anti-modernas que auguran el regreso a un paso que ya no es de recibo¹⁰⁹.

Ciertamente, las distintas interpretaciones, de algún modo, manifiestan la potencia en la filosofía política de Hannah Arendt, que ha permitido enriquecer reflexiones y debates desde distintas perspectivas políticas. Como apunta Forti, la tensión entre estas reflexiones ha conducido favorablemente a indicar una forma de republicanismo en el pensamiento de Arendt y, con ello, a

¹⁰⁷ Arendt, *La condición humana*, 62.

¹⁰⁸ Arendt, *La condición humana*, 49-51.

¹⁰⁹ Forti, *Vida del espíritu*, 47.

enriquecer la noción de ciudadanía¹¹⁰. No es casualidad que, continúa Forti, en el pensamiento político de Hannah Arendt, “se haya podido encarnar un renacer de la filosofía práctica aristotélica y, al mismo tiempo, el último episodio teórico del irracionalismo político”¹¹¹. Frente a esta tensión, lejos de una reconciliación simplista, Forti ingeniosamente propone este ejercicio: si ahora nos tuviéramos que preguntar si Arendt está con Aristóteles –propuestas normativas y refundativas– o con Nietzsche –propuestas críticas y deconstructivas–, se podría formular de este modo: “Hannah Arendt hace un uso nietzscheano, o mejor dicho, [...], post-nietzscheano, de algunas categorías aristotélicas”¹¹². Incluso, su estilo único, continúa Forti, “resulta irritante para los estudiosos consagrados a un ámbito disciplinar específico”¹¹³.

En efecto, en *Between Past and Future*, en diferentes ocasiones, Arendt (2006) insiste en que el hecho de enfrentar la tradición no significa olvidar el pasado. Incluso, esta tensión se manifiesta también entre la filosofía y la política de la autora. Como observa Forti, el análisis de las tres facultades de la mente –pensamiento, voluntad, juicio– que Arendt hace en *La vida del espíritu* pretende recapitular y, al mismo tiempo, distanciarse de toda la tradición filosófica, “lo que demuestra el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt de volver a pensar la política y, con ello, la libertad”¹¹⁴. En este ánimo, Fina Birulés apunta que Hannah Arendt jamás entendió la teoría política como aquella disciplina que nos dice *qué* pensar para que sepamos *cómo* actuar, sino que dedicó buena parte de sus esfuerzos a evitar los fáciles intentos contemporáneos de reconciliación entre teoría y la *praxis*¹¹⁵.

Al margen de las controversias y de las distintas interpretaciones sobre la filosofía política de Hannah Arendt, lo que resulta relevante para los propósitos de este trabajo es constatar que, una vez que se excluye o se minimiza a dicotomías rígidas, la tensión entre los ámbitos intensivo y extensivo, en esa medida, también se tiende a radicalizar su propuesta. Por este motivo, Forti insiste en que algunos críticos han interpretado mal la indicación de la autora de un replanteamiento radical de lo político con la necesidad de una novedad

¹¹⁰Forti, *Vida del espíritu*, 49-51. En esta línea, Forti hace mención a la monografía realizada por Margaret Canovan dedicada a la teoría política de Hannah Arendt, que propone dejar a un lado la discusión de si su teoría política habría que clasificarla como de “derechas” o de “izquierdas”, y más bien reconocer su originalidad en contraposición a la ciencia política contemporánea de huella neo-positivista. Según Canovan, es como pensadora y no como historiadora como Arendt es considerada, y es como teórica, como se señalan sus límites. Forti, *Vida del espíritu*, 29.

¹¹¹Forti, *Vida del espíritu*, 39.

¹¹²Forti, *Vida del espíritu*, 39.

¹¹³Forti, *Vida del espíritu*, 22-23.

¹¹⁴Forti, *Vida del espíritu*, 40.

¹¹⁵Forti, *Vida del espíritu*, 12. Esta declaración la hace Birulés en su introducción a Forti, *Vida del espíritu*.

absoluta.¹¹⁶ Igualmente, no han sido apropiadas las etiquetas de nihilismo o existencialismo político a su propuesta, argumentando que se descuida el papel administrativo y las proyecciones sociales y económicas (interpretaciones que ya hemos visto que son totalmente erróneas)¹¹⁷.

Conclusión

Este texto planteó, a manera de conclusión, que la diferenciación como tal entre los opuestos en cuestión –lo intensivo y lo extensivo– no solo condiciona y potencializa la acción política, sino que también, a su vez, puede manifestarse en otros opuestos fundamentales presentes en la filosofía política de Hannah Arendt.

Si bien la política intensiva, que propone describir el fenotipo de la acción arendtiana es el principio del poder, no puede, sin embargo, aparecer ni mantenerse sin su contraparte extensivo-vital. Es, quizás, la propia diferenciación entre estos opuestos la que, aunque problemáticamente, mantiene a una comunidad política. De hecho, la reivindicación de la política intensiva en términos de acción-pluralidad permite resistirse a políticas fuertemente funcionalistas (que interpretan el campo de los asuntos humanos como una especie de “física social”) que reducen la política a un medio para un fin o beneficio, atrofiando, al mismo tiempo, el músculo espiritual de cualquier pueblo y comunidad.

Referencias

- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin, 2006.
Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2021.
Arendt, Hannah. *Eichmann y el holocausto*. Madrid: Taurus, 2015.
Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001.
Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
Arendt, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición de Fina Birulés Fina y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Trotta, 2014.

¹¹⁶Forti, *Vida del espíritu*, 37.

¹¹⁷En este sentido, Forti señala la relevancia de la obra de John Pocock y de Margaret Canovan para indicar algunas cuestiones de la tradición republicana en la obra de Hannah Arendt. Por ejemplo, Canovan concluye que la reflexión de Arendt no desemboca en una idealización anacrónica de la *polis* ni se configura como un “hiperpoliticismo” irracional y ambiguo. Esto significa que el republicanismo de Arendt conlleva ciertas características de autores clásicos de esta tradición, “pero con un profundo respeto por la pluralidad y la libertad individual”. Forti, *Vida del espíritu*, 49-51.

- Arendt, Hannah. *Poemas*. Barcelona: Herder, 2017.
- Arendt, Hannah. *La pluralidad del mundo*. Madrid: Penguin, 2019.
- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Nueva York: Schocken, 2005.
- Arendt, Hannah. *On Revolution (Penguin Classics)*. Nueva York: Penguin Classics, 1991.
- Arendt, H. *Sobre la revolución* (2019, 21-58).
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, California: Harcourt, Brace and Co., 1976.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego, California: Harcourt, Brace & World, 1970.
- Arendt, Hannah. *What Remains: The collected poems of Hannah Arendt*. Nueva York: Norton, 2024.
- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925 -1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder & Herder, 2000.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Gredos, 2014.
- Báez, Diego. "La sociedad de-transfigurada. La pérdida de pluralidad del mundo". *Cultugrafía* (2024). <https://www.cultugrafia.com/sociedad-de-transfigurada-perdida-de-pluralidad-del-mundo/>
- Barrow, R. H. *Los romanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 2001.
- Birulés, Fina. "Introducción". En Arendt, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición de Fina Birulés Fina y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Trotta, 2014.
- Burckhardt, Jacob. *History of Greek Culture*. Nueva York: Dover Publications, 2022.
- Campillo, Antonio. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2019.
- Espósito, Roberto. *El origen de la política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Galindo, Fernando y Hurtado, Rafael. "El Secreto de Andrómaca: La esclavitud de las labores domésticas en 'La condición humana' de Hannah Arendt. *Revista Empresa y Humanismo* (2020): 33-66. <https://doi.org/10.15581/015.xxiii.2.33-66>
- Galindo Cruz, Fernando. "Muerte por acidia". *Conocimiento y acción*, núm. II (2022): 95-132. <https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2471>
- Gotthold Ephraim Lessing, 2006.
- Habermas, Jürgen. "Hannah Arendt: on the Concept of Power (1976)". En Habermas, J. *Philosophical-political Profiles*. Traducción de F. G. Lawrence. Cambridge, 1983, 171-187.
- Han, Byung-Chul. 2021. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 1983.
- Han, Byung-Chul. "Estamos aturdidos por el mareante frenesí informativo". *El país* (2025). <https://elpais.com/ideas/2022-04-02/estamos-aturdidos-por-el-mareante-frenesi-informativo.html>

- Hilb, Claudia. *Abismos de la modernidad: Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Jaeger, Werner. "La filosofía y el descubrimiento del cosmos". En *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anaximandro, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Jaume, Andreu (ed.). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo*. Madrid: Penguin, 2019.
- Kenney, Charles. "Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt". *Areté* III, núm. 2 (1991): 233-252. <https://doi.org/10.18800/arete.199102.003>
- Kohn, Jerome. *The Promise of Politics*. Schocken, 2005.
- Kohn, Jerome (ed.). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Merleau-Ponty, 2010.
- Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Alianza, 2015.
- Negri, Antonio. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2015.
- Poltier, Hugues. *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Schevisbiski, Renata. "Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la democracia". *Utopía y praxis latinoamericana*, núm. 64 (2014): 125-132.
- Sirczuk, Matías. *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Taylor, Charles. *La era secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Tömmel, Tatjana and Maurizio Passerin, 2024
- Touraine, Alain. *América Latina. Política y sociedad*. Madrid: Espasa, 1989.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.

La intención afirmativa en la Noología de Zubiri

Affirmative Intention in Zubiri Noology

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)
jose.villa@umich.mx

RESUMEN

Zubiri elabora una noología o teoría de la inteligencia sentiente, según la cual la intelección está conformada por tres momentos que conforman una sola estructura: aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente. Dado que la afirmación es el segundo de los dos momentos que estructuran a su vez el logos, el objetivo de este trabajo es desplegar la comprensión de lo que en esta noología se entiende por afirmación o intención afirmativa, confrontándola con las versiones lógicas al uso. Lo que resulta es que la afirmación empírica tiene su condición de posibilidad en el acto noérgico de la intención afirmativa, momento esencial del logos sentiente.

Palabras clave: intención afirmativa, logos, inteligencia sentiente, razón, saber.

ABSTRACT

Zubiri develops a noology or theory of sentient intelligence, according to which intellection is made up of three moments that make up a single structure: primordial apprehension of reality, sentient logos and sentient reason. Given that the affirmation is the second of the two moments that structure the logos, the objective of this work is to unfold the understanding of what in this noology is understood by affirmation or affirmative intention, confronting it with the logical versions in use. What results is that empirical affirmation has its condition of possibility in the noergic act of affirmative intention, the essential moment of sentient logos.

Keywords: affirmative intention, logos, sentient intelligence, reason, knowledge

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Recepción del original: 03/03/2025
Aceptación definitiva: 29/10/2025



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

Introducción

Epistemología es el nombre que ha recibido la teoría del conocimiento de la época moderna. Con la salvedad de que el conocimiento por antonomasia en esta época es lo que Aristóteles llamó *episteme* –o ciencia– en la *Ética* a Nicómaco: el que trata sobre lo universal y lo absoluto en la naturaleza². La epistemología es sobre todo, entonces, teoría del conocimiento en relación a las ciencias de la φύσις, especialmente la física; pero a la física matemática de la época moderna, que busca ser rigurosa pero también exacta. No faltaron los intentos modernos por llevar los principios epistemológicos a otras regiones del conocimiento, diferentes al de la naturaleza, como el de la historia o la sociedad. Y tampoco faltaron las críticas a estos intentos de tratar a los entes históricos o sociales como si fueran entes físicos. Entonces se desarrollaron teorías del conocimiento que fueran más abiertas que la epistemología. Si en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant se encuentra la cima de la epistemología, ya en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel –por no hablar de Fichte y de Schelling– se encuentra uno de esos esfuerzos que pretenden ser más comprensivos con la especulación de lo que puede ser la mera crítica.

En la estela de búsquedas alternativas a la epistemología se inscribe la noología de Zubiri. No la teoría de la ἐπιστήμη sino la del νοῦς es la que puede dar cuenta de la naturaleza del saber de manera fundamental: porque, según la tesis de la noología, inteligir es más radical que conocer. No es el momento de ponderar esta aseveración, pues ahora se trata sólo de comprender mejor cómo se concibe la afirmación en el marco de una noología que entiende la intelección como estructuralmente sentiente.

La teoría sobre la afirmación de Zubiri está contenida en el segundo volumen de su trilogía dedicada a la inteligencia sentiente, *Inteligencia y Logos*³; en el Capítulo V, titulado “Intelección distanciada de lo que la cosa es en realidad”⁴, conformado por una breve introducción y tres párrafos: § 1. Qué es afirmar⁵, § 2. Formas de la afirmación⁶, y § 3. Los modos de la afirmación⁷. Este capítulo V es el segundo de los dos que conforman la segunda de las tres secciones de la obra, sección que lleva por título “Estructura formal del logos sentiente: I. Estructura dinámica”⁸. La tercera sección que cierra el volumen

² Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, ed. Emilio Lledó, trad. Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos 89 (Madrid, España: Gredos, 1985), 1139b18-36.

³ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982).

⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109-207.

⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 111-50.

⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 151-71.

⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172-207.

⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 79-207.

se titula “Estructura formal del logos sentiente. II. Estructura medial”⁹. La sección con la que abre *Inteligencia y Logos* lleva por título “La intelección de las cosas en el campo de realidad”¹⁰.

Las tesis sobre la esencia de la afirmación están ubicadas, pues, en el corazón de la teoría que sostiene que el logos es estructuralmente sentiente, dado que es, junto con la razón, un momento derivado de la aprehensión primordial de realidad¹¹, el primero de los tres que constituyen la inteligencia sentiente¹². Ahora bien, si el logos es constitucionalmente sentiente, lo será tanto en su fase de distanciamiento¹³ como en la de intención afirmativa¹⁴. Otro trabajo se ha ocupado ya de la afirmación en su momento de distanciamiento intelectual¹⁵; de modo que ahora toca el turno a ese momento con el que, de paso, se hace un guiño crítico a Husserl, mostrando que si hay intencionalidad en el saber, esa intencionalidad es fundada y no momento radical en el conocimiento de la realidad.

Las investigaciones de Zubiri sobre filosofía primera, sea en el ámbito de la metafísica¹⁶ o sea en el ámbito de la noología¹⁷, se inscriben en la estela de la fenomenología de Husserl¹⁸, por un lado, y en la de la ontología fundamental de Heidegger¹⁹, por otro; con sus respectivas paradas en Kant²⁰ y Aristóteles²¹. De manera que al elaborar su teoría sobre la afirmación desde la tesis de que inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres²² –al menos parcialmente–, y que la inteligencia humana es estructuralmente sentiente –o que el sentir humano es estructuralmente inteligente²³–, el objetivo indirecto es mostrar que ni Husserl es suficientemente radical con su fenomenología de la

⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 209-392.

¹⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 19-78.

¹¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 16.

¹² Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983), 12.

¹³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 81-107.

¹⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109-207.

¹⁵ Villa Sánchez, José Alfonso, “Logos como distanciación intelectual en Xavier Zubiri”, *Análisis: revista colombiana de humanidades* 52, núm. 96 (2020): 183-202, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7387680>.

¹⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1998).

¹⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri, 1980); Zubiri, *Inteligencia y logos*; Zubiri, *Inteligencia y razón*.

¹⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, ed. Antonio Ziriñ Quijano, trad. José Gao (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013).

¹⁹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003).

²⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas (Madrid: Alfaguara, Santillana, 1997).

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2003).

²² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 10.

²³ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 12-13.

conciencia intencional en *Ideas I*²⁴, ni Heidegger con su propuesta del círculo hermenéutico –comprensión e interpretación– en *Ser y Tiempo*²⁵, ni Kant en la *Crítica de la Razón Pura*²⁶ con la idea de que la afirmación no hace más que unir dos conceptos –tal como ya lo sostenía Aristóteles en *Sobre la Interpretación*²⁷–.

Dado que esas páginas de *Inteligencia y Logos* dedicadas a la esencia de la afirmación²⁸ están lejos de las virtudes de la claridad y la distinción que Descartes pide para las ideas filosóficas, el objetivo de esta investigación es adentrarse mediante la interpretación en lo que Zubiri llama “intención afirmativa”, acompañando la tarea con una crítica que muestre los alcances y los límites de este modo de entender la afirmación. Hay que tener presente, sin embargo, que la interpretación ayuda a comprender mejor, como postula Heidegger²⁹, sólo bajo el requisito de mantenerse fiel al problema que se investiga y no tanto a la letra de los textos que se citan. Si la interpretación desarrolla simplemente las posibilidades de la letra, podrá ser sin lugar a dudas una excelente exégesis, pero no el desarrollo de las posibilidades ontológicas del asunto sobre el que se indaga. Y si bien un objetivo es hacerle justicia al esfuerzo de Zubiri en el sentido de tener claridad sobre su teoría de la afirmación, ese objetivo está supeditado al de la aclaración de la esencia misma de la afirmación.

La interpretación se detiene primero en una serie de tesis básicas sobre la teoría de la inteligencia sentiente y de la realidad, para pasar luego a ocuparse de lo que propiamente se entiende por intención afirmativa, o simplemente afirmación, cerrando con una recapitulación, en la que se apuntan las formas y modos que deben completar la aclaración sobre el acto noérgico de afirmar.

1. Tesis noológicas básicas

¿Cuáles son las ideas que hay que tener presentes para comprender de manera adecuada la teoría de la afirmación, tanto en su fase de reversión intelectual como en la de intención afirmativa? Se trata de la comprensión, en esta segunda fase, no de la afirmación misma, sino de la intención afirmativa en que consiste el logos como momento derivado de la aprehensión primordial de realidad, el primero de los tres momentos que estructuran la inteligencia sentiente.

²⁴ Husserl, *Ideas relativas*, 154-55.

²⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 166-77.

²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, A68-69.

²⁷ Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 17a25-40.

²⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 111-50.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 172.

En primer lugar, está la tesis de que el modo de saber radical en el hombre está conformado por la unidad estructural de la inteligencia sentiente; no por la razón (Kant), ni la conciencia (Hegel; Husserl), ni la comprensión (Heidegger). Que estos son modos derivados de aquel. ¿Por qué inteligencia y sensibilidad, a diferencia de lo que sucede en la tradición, conforman una estructura, de tal manera que la inteligencia es sentiente y no sensible, y la sensibilidad humana es ya intelección? Porque el hombre realiza un solo acto: el acto de saber sobre la realidad. Efectivamente, la sensibilidad humana no realiza por su cuenta, de manera unilateral, el acto de sentir o de percibir, acto que en algún momento se debe sumar al de la intelección para entonces poder saber de la realidad. Ni tampoco sucede que la inteligencia humana realice el acto completo de inteligir, y que esa intelección en algún punto se haga una con la sensibilidad. Esa partición, consagrada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, de que “existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*”³⁰, se muestra muy poco intuitiva y no se atiene a la realidad de las cosas mismas, como ya le señalaron Fichte, Schelling y Hegel. Lo que sucede cotidianamente, por el contrario, es que el hombre sabe de la realidad, ya sea que sienta o que piense; porque si siente está pensando, y si piensa está sintiendo. Es, por tanto, un contrasentido que el hombre sienta por un flanco y piense por otro.

Aunque desde antiguo se impuso la teoría de la segmentación y el desgajamiento entre sentir e inteligir, a Aristóteles no le pasó del todo por alto lo inexacto de esa manera de entender y de explicar el problema del saber humano. ¿Cuál es la alternativa que vislumbró a la comprensión dicotómica? Esta es su narración en la última página de los *Analíticos Segundos*:

Cuando se detienen en el alma [humana] algunas de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos universales se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo ocurre con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación, pues así es como la sensación produce en nosotros lo universal³¹.

Por qué la referencia a este texto no aparece como recurso de apoyo al hablar de la unidad esencial de la inteligencia sentiente, por un lado, y de la actualidad intelectual, por otro, es cuando menos llamativo, dada la coincidencia de las ideas: “En el sentir humano, sentir es ya un modo de inteligir,

³⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 60-61.

³¹ Aristóteles, *Tratados de lógica*, 100a15-100b5.

e inteligir es ya un modo de sentir la realidad”³². Efectivamente, la primera semejanza es que en el saber la iniciativa es de las cosas, de la realidad, no del alma o de la inteligencia humana, como ha llegado a ser canónico en la epistemología moderna, incluso hasta Husserl y el primer Heidegger. La segunda es que en esa iniciativa de las cosas de pasar por el alma o por la inteligencia, algunas se detienen en ella, se le actualizan y se le hacen presentes con una fuerza mayor que otras, que siguen su camino. La tercera es que cuando el alma o la inteligencia sabe de lo particular –cuando siente– sabe, al mismo tiempo y en el mismo movimiento, de lo universal. Se dice que el hombre sabe de las cosas tanto cuando siente como cuando piensa. Y la última similitud es la descripción –distinta en cada caso– de lo que sucede con eso que se detiene o se actualiza en el alma o en la intelección. En un caso, a la primera detención de las cosas en el alma como universales sentientes le suceden otras, hasta que esos universales se hacen indivisibles. En el otro caso, gracias a ese primer detenerse y hacerse presente de las cosas reales en la inteligencia sentiente, esta se moverá en el amplio campo de esa realidad y marchará hacia el fondo de la misma para saber lo que las cosas son en realidad³³.

Hay, desde luego, una diferencia cuantitativa y cualitativa importante: veinte líneas contienen la intuición en los *Analíticos Segundos*, frente a tres obras que veintitrés siglos después la desarrollan *in extenso*: *Inteligencia Sentiente*. **Inteligencia y realidad*³⁴, *Inteligencia y Logos*³⁵, e *Inteligencia y Razón*³⁶.

La unidad constitucional de la inteligencia sentiente es, pues, la primera de las ideas antecedentes necesarias para arribar de manera correcta a la comprensión de la afirmación. La segunda se sigue de esta, porque es la que se refiere al acto más propio de la inteligencia sentiente. La razón según Kant, concibe; la conciencia en Husserl, es intencional; el *Dasein* en Heidegger, comprende. En todos estos casos, la iniciativa en el saber es del ente que sabe, se lo llame hombre, sujeto o *Dasein*. ¿Cuál es el acto más propio de la inteligencia sentiente en tanto saber sobre la realidad? Ya ha sido mencionado a propósito de las ideas citadas al final de los *Analíticos Segundos*. Las cosas se hacen presentes en la inteligencia sentiente, se actualizan en la inteligencia como siendo reales, como siendo de suyo lo que son, como siendo otras que el acto que las intelige. La actualidad intelectual, el mero hacerse presentes de las cosas en la inteligencia, es anterior y condición de posibilidad de la concepción racional, de la intencionalidad de la conciencia, de la comprensión del mundo, etc. En la narrativa de los *Analíticos*: muchas cosas pasan por el alma; muchas de esas se detienen,

³² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 13.

³³ Zubiri, *Inteligencia y razón*, 13.

³⁴ Zubiri, *Inteligencia sentiente*.

³⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*.

³⁶ Zubiri, *Inteligencia y razón*.

unas por más tiempo y otras por menos; y las que se detienen lo hacen con una fuerza de imposición diferenciada. Esa es la actualidad intelectual: el hacerse presente de las cosas como reales en la inteligencia sentiente. No es ocioso repetir que, incluso en el saber, el primer movimiento es de las cosas reales; y no del sujeto, a pesar de que el epistemologismo moderno siga dominando la comprensión del sentido común al respecto.

La tercera idea es que la inteligencia sentiente está constituida por tres momentos estructurales: la aprehensión primordial de realidad, el logos sentiente y la razón sentiente. La inteligencia sentiente es una cosa real distinta a las cosas reales que son conocidas o inteligidas. Pero, si se trata de dos cosas reales diferentes, ¿cuál es el camino para comprender de manera correcta el momento en que lo real se hace presente en la intelección o, como dice el texto de los *Analíticos Segundos*, el momento en que unas cosas se detienen en el alma? El conocimiento ha sido entendido como un proceso en el que la inteligencia debe adecuarse a la realidad, según la idea precrítica; o en el que la realidad, devenida objeto, debe adaptarse a las formas de la razón, como piensa Kant. Si bien no se niega que haya un momento de proceso en la actualidad intelectual, se sostiene que dicho proceso está fundado en la estructura metafísica de la intelección; y que esa estructura tiene un momento de aprehensión, luego uno de logos y otro de razón, y que la estructura completa es sentiente. En relación con la aprehensión, en *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad* se vuelve a unas tesis básicas del empirismo, aunque se lo corrige en un aspecto preciso con fines realistas. Efectivamente, la aprehensión intelectual de lo real, por la que da inicio la presencia de las cosas reales en la inteligencia, empieza por ser una impresión sensible: las cosas reales empiezan presionando la inteligencia sentiente por su costado sentiente al detenerse en el alma. Y esta presión sentiente tiene tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición³⁷. ¿Por qué el segundo aspecto es el que lleva consigo una corrección al empirismo? Por la razón siguiente:

La impresión no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad en afección³⁸.

Las cosas se instalan en la inteligencia sentiente porque al presionarla son aprehendidas no sólo como afecciones propias del que las siente –como algo meramente subjetivo–, sino también como afecciones en las que lo que afecta es algo distinto de la afección misma, al mismo tiempo que distinto del afectado.

³⁷ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 32-33.

³⁸ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 32.

Lo que afecta en la impresión es, pues, algo real, algo que es de suyo eso que es y no sólo algo que es en tanto afectante. En la afección en tanto que impresión se siente no sólo lo otro, sino lo otro en tanto otro, lo otro en tanto real. Cuando el hombre siente, sabe que no sólo está sintiendo, sino que está conociendo la realidad, motivo por el cual una impresión sensible en el hombre es aprehensión primordial de realidad, es intelección sentiente de cosas reales.

La cuarta idea es la siguiente. A la inteligencia no le basta con saber, vía la aprehensión sentiente, que algo es real; ella precisa saber qué es en realidad eso que es real, eso que se le ha hecho presente como siendo algo de suyo. Para saber lo que algo es en realidad, la aprehensión primordial de realidad es insuficiente; por eso dicha aprehensión se desdobra en dos momentos: primero en el de logos, y luego en el de razón. Si bien el logos y la razón conforman con la aprehensión una sólo estructura, ambos son sólo derivaciones de esta. Cuando una cosa se actualiza en la intelección lo hace siempre respecto de otras con las que conforma un campo de realidad. Ese campo no lo pone la intelección, sino que es de suyo de las cosas mismas: una cosa real es real respecto de otras cosas que también son reales, entre las que está, con las que conforma un determinado microcosmos, cuyos bordes son siempre móviles e indeterminados porque en la medida que se mueva lo que sea tenido como punto de fuga se mueve también la configuración de dicho microcosmos. De hecho, ha sido un ejercicio de abstracción decir que primero se aprehende una cosa real y que sólo después se sabe que pertenece a un campo de realidad, porque lo que sucede es exactamente lo contrario: lo que se ha actualizado desde el principio intelectivamente es un campo real, un microcosmos real. Hay que atajar inmediatamente la asociación de campo con lugar, con la extensión geométrica, porque si bien el lugar puede ser en muchas ocasiones una nota de la realidad no lo es necesariamente. En todo caso, el concepto de campo nombra el hecho de que la realidad de una cosa lo es siempre respecto de la realidad de otras cosas, que lo es a su vez de otras, conformando un solo macrocosmos. La consecuencia de la presencia del campo de realidad desde el primer momento de la intelección es que a ésta dicho campo la mantiene radicalmente inquieta. La inteligencia sentiente no puede aquietarse, porque el campo de realidad la lleva constantemente de un lado para el otro; y no puede aquietarse porque pertenece a la esencia de su propia constitución ser inquieta, móvil, dinámica. Cuando la intelección hace el esfuerzo por detenerse en algo, sabe que ese esfuerzo cederá más pronto que tarde al empuje del campo por llevarla hacia otro punto del microcosmos de la realidad en la que se encuentra instalada.

No debe pasarse por alto que, según *Inteligencia y Logos*, este es un momento intelectual derivado de la aprehensión primordial de realidad: hay logos porque antes ha habido aprehensión primordial de realidad; y dada esta

derivación, la consecuencia es que el logos es sentiente. Cuando el hombre siente, está inteliendo ya la realidad: sabe que unas cosas son respecto de otras, sabe que unas cosas están entre otras, sabe del microcosmos de la realidad en la que está instalado, aunque ese saber sea al principio meramente compacto y deba ser sometido, cuando es el caso, al análisis. Efectivamente, no todo lo que la inteligencia sentiente sabe en tanto sentiente lo hace pasar por exámenes lógicos

En quinto lugar está la idea de que el logos sentiente está constituido por dos momentos: un momento de distanciación de la realidad, y un momento de afirmación de esa realidad, de intención afirmativa³⁹. ¿En qué consiste la intelección distanciada de la realidad que empieza siendo el logos? El logos está moviéndose en el campo de realidad, está inteliendo lo que las cosas son en realidad, más allá de que sean meramente reales. Para dar con lo que las cosas son en realidad, en el logos la intelección se distancia y –sin precipitarse– deja en libertad momentáneamente ese “en realidad” de las cosas. Por ejemplo: veo a lo lejos un bulto, que está claro que es real; pero no sé si es en realidad un arbusto, la boca de una pequeña cueva, un animal mediano, o alguna otra cosa. O escucho algo y no sé si fue mi imaginación, el timbre de un teléfono, la parte de una canción, etc. Sé que aquello es real, que es otro que mi intelección; sé también que es algo respecto de otras cosas, sé que es algo en realidad. Pero la intelección deja provisionalmente en suspenso el momento del “en realidad”, pues por ahora lo que ya es real puede ser esto o aquello. A esta intelección del “en realidad” momentáneamente en suspenso debe llamarse simple aprehensión: el bulto que se ve a lo lejos, el ruido ambiguo que se escucha –ambos ya reales– se convierten en principio de inteligibilidad⁴⁰ de lo que, en cada caso, la cosa será en realidad.

Los ejemplos de lo que sucede empíricamente son únicamente el apoyo para mostrar lo que sucede estructuralmente en toda intelección. La simple aprehensión nombra ese momento constitucional de la intelección en la que el logos, al empezar a moverse para saber lo que las cosas son en realidad, se retrae momentáneamente⁴¹, no hacia fuera de la realidad, sino en la realidad en la que ya está instalado. Ahora bien, la simple aprehensión tiene tres modos estructurales de retrotraerse sobre lo que las cosas son en realidad: percepto, ficto y concepto. En la simple aprehensión como percepto la cosa queda aprehendida en su realidad como “esto”, como algo simplemente neutro, pues no se sabe si el bulto es un árbol, un montículo, un animal, etc. Se

³⁹ Solari, Enzo, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión* (Chile: RIL editores, 2012), 206-13, <https://library.biblioboard.com/content/92acc720-2cb4-4cd7-9a1b-14b1a922b342>

⁴⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 90.

⁴¹ Cortez, Hernán Alfredo, “La estructura de la simple aprehensión en Xavier Zubiri”, *Filosofía, educación y cultura*, núm. 9 (2007): 58ss.

trata de la realidad en percepto: “es la forma primaria y la posibilidad misma de toda otra simple aprehensión”⁴².

La simple aprehensión como ficto tiene su condición en el percepto. ¿Qué caracteriza a la retracción intelectual de los logos como ficto?

Todo “esto” es un sistema unitario de notas reales. Según este sistema unitario, la cosa no es un mero complejo de notas reales cualesquiera, sino de estas notas sistematizadas en una cierta “manera”; de suerte que si lo estuvieran de otra ya no sería la misma cosa sino justamente otra. Es decir, la cosa real en su “esto”, tiene además de sus notas el “cómo” de su sistematización. Reducido a percepto el “esto”, conserva el “cómo perceptual”. Pues bien, puedo retraerme liberándome en el “esto” mismo de su propio “cómo”. La simple aprehensión queda entonces en franquía para crear el “cómo”. Claro está, no me limito a crear el cómo dejando intactas las notas, sino que las notas oriundas de perceptos pueden entonces ser libremente creadas para hacer de ellas un nuevo “cómo”. El término de este movimiento intelectual creador del cómo es un “cómo” fingido: es un *ficto*, un *fictum*. El ficto es formalmente ficto de un “cómo”. La simple aprehensión de la cosa como un “cómo” ficto es la ficción⁴³.

En el ficto, el logos que está moviéndose entre las cosas reales crea lo que las cosas serán en realidad. En la ficción “no se finge ‘la’ realidad, se finge tan sólo que ‘la’ realidad sea así”⁴⁴. En el relato de ficción –sea mito, novela, cine, etc.– no se narran “puros cuentos”, según suele decirse; por el contrario, lo que ya es real es liberado como siendo en realidad ficticiamente. En *Pedro Páramo*, por ejemplo, Juan Rulfo libera la realidad de una época en un logos ficticio, creando lo que las cosas son en realidad. ¿Alguien podría negar la realidad de Comala; o la realidad de Macondo en *Cien años de soledad*? Desde luego que no; pero su realidad es ficticia. Es la realidad de un momento de la historia liberada en un entramado sistemático de fictos, tan magistralmente organizados que se vuelven uno con la visión del mundo de dicha época.

El tercer modo de la retracción intelectual de los logos respecto de lo que lo real es en realidad es el concepto, cuyo antecedente es también el percepto. Pero ya no en su dimensión de cómo sería la cosa real en realidad, sino en la de qué es en realidad tal o cual cosa. “El concepto es ‘la’ realidad física como si fuera este ‘qué’: concebimos qué *sería* realmente la cosa, lo que esta *sería* en realidad”⁴⁵. No hay concepto sobre algo que sea definitivo, por más que haya perdurado en el tiempo; por eso se dice precavidamente que se trata de

⁴² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 97.

⁴³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 98-99.

⁴⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 99.

⁴⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 101.

lo que las cosas serían en realidad. Y no es menos cierto que algunos de los conceptos más firmes han tenido en algún momento su pasado de fictos.

Pero la simple aprehensión, el logos que queda provisionalmente suspendido –en el modo de percepto, ficto o concepto–, hace esta suspensión en virtud de que pretende ser una intelección firme sobre la realidad y sobre lo que esa realidad sea en realidad: el logos quiere afirmar lo que la cosa real es en realidad, no sólo lo que podría ser en términos de percepto, ficto o concepto. Y es precisamente ahora cuando sale al paso la sexta idea: la de la intención afirmativa como momento que lleva a su término la retracción intelectual que ha empezado siendo el logos.

El logos en tanto movimiento intelectual afirmativo tiene, en resumen, dos fases:

Primeramente, es la fase del *movimiento de impelencia* de la cosa real a un campo, al campo de la realidad, en el cual lo que dicha cosa es en realidad queda distante, por una retracción desrealizadora: es el movimiento en cuya intelección inteligimos por simple aprehensión lo que la cosa real “sería” en realidad (percepto, ficto, concepto)⁴⁶.

El logos quiere saber lo que una cosa real es en realidad, por un lado; por el otro, dado que una cosa real es real respecto de otras con las que conforma un microcosmos de realidad, el logos se ve llevado entre las cosas, se ve llevado de unas cosas a otras. En este movimiento el logos sufre una especie de retención, de suspensión, en tres modos de la simple aprehensión, antes de ser liberado en dirección de su segunda fase: en la afirmación de lo que lo real es en realidad. ¿En qué consiste más precisamente esta segunda fase?

La cosa real que nos ha impelido desde sí misma a “la” realidad campal, nos retiene tensos en ella: es la fase del movimiento de reversión a la cosa real, el *intentum* para inteligir desde el campo lo que esta cosa “es” en realidad desde el orbe de lo que “sería”. Esta intelección es pues por lo pronto un *krínein*, un juzgar. La aprehensión dual nos ha llevado a inteligir lo que la cosa real es en realidad en un movimiento de retracción a lo que esta cosa “sería” en realidad, y en un movimiento reversivo que nos lleva así distanciadamente, y con discernimiento, a inteligir lo que la cosa efectivamente “es” en realidad: el juicio⁴⁷.

En su segunda fase, el logos en cuanto afirmación juzga; la afirmación es un juicio. El objetivo que se impone ahora es aclarar que el logos en tanto momento intelectual sentiente es una afirmación, un juicio. Sea desde el percepto, el ficto o el concepto, la intelección en cuanto logos intenta afirmarse

⁴⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109.

⁴⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 109-10.

en la realidad en la que ya está instalada. El hecho de que la inteligencia esté por principio constitucional emplazada en la realidad es sólo el momento principal de la intelección pues, en efecto, a ese primordio le espera un largo camino por recorrer. Una con la realidad en un largo trecho, la intelección intenta que ese emplazamiento sea firme; intenta que en el logos quede afirmada la realidad firmemente. “El *intentum* desde el campo cobra el carácter de intención afirmativa de lo que la cosa es o no es en realidad”⁴⁸.

Moviéndose en el campo de realidad para saber lo que las cosas son en realidad, el logos debe retraerse sobre lo real –en algún modo de la simple aprehensión– antes de afirmar que las cosas son en realidad de tal o cual modo. “La simple aprehensión es una intelección reactiva de lo que la cosa ‘sería’. Ahora se trata en cambio de una intelección formalmente reversiva desde lo que lo real sería a lo que ‘es’ en realidad. Pero siempre en la realidad”⁴⁹. El tránsito en el logos de lo que una cosa sería a lo que en realidad es nombra la intención afirmativa.

2. Intención afirmativa

¿Qué es, entonces, la intención afirmativa? ¿cómo debe entenderse? ¿qué es afirmar en una filosofía que, en lo relativo al saber, le deja la iniciativa a la realidad antes que a la inteligencia?

Afirmación significa aquí intelección “firme” a diferencia de la intelección “retraída” que constituye la simple aprehensión. La distancia distiende, afloja, por así decirlo, la intelección de lo que es lo real. La afirmación es afirmarnos intelectivamente en lo que es lo real en esa distancia, en esa distensión. Se afirma siempre y sólo lo inteligido distanciadamente en reversión⁵⁰.

Para dejar que lo que algo es en realidad se instale como tal en la intelección, esta se impone una especie de momento de disuasión, de relajación; momento que deviene firmeza intelectual al detenerse en el alma alguna forma de la afirmación y alguno de sus modos. Las concepciones al uso de la afirmación minimizan su aspecto intelectual⁵¹, porque pasan por alto su intención afirmativa, su intención de mantener firme el emplazamiento de la inteligencia en la realidad.

⁴⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 110.

⁴⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 110.

⁵⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 111.

⁵¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 112.

No es lo mismo aseveración que afirmación. La aseveración es un acto mental mío, en cambio la afirmación es la intención intelectual independientemente de que sea o no aseverada por mí. Más aún, la intención afirmativa es la posibilidad de la aseveración; sólo porque hay afirmación, sólo porque hay una intención afirmativa, puede haber una aseveración. Efectivamente, una misma afirmación puede ser término de distintos modos de aseveración. Pues bien, aquí nos referimos tan sólo a la afirmación en cuanto intención afirmativa⁵².

Afirmar es radicalmente intención intelectual de mantenerse firme en lo que las cosas son en realidad. No es radicalmente aseveración (Descartes); pero tampoco es predicación (Aristóteles) –decir “A es B”⁵³–, porque no toda afirmación es predicativa. En todo caso, aseveración y predicación son modos de la intención afirmativa. La pregunta es entonces en qué consiste esa función del logos sentiente que es la intención afirmativa: ¿en qué consiste esencialmente afirmar, antes de que la afirmación sea desplegada en su diversas formas –posicional, proposicional, predicativa⁵⁴– y modos –ignorancia, indicio, duda, opinión, posibilidad, certeza⁵⁵?

Afirmar [...] es inteligir en movimiento de reversión; esto es, la intelección misma es ahora formalmente dinámica. Para entenderlo hemos de esclarecer ahora dos puntos: en qué consiste el movimiento de afirmación en cuanto movimiento, y en qué consiste la intelección misma en este movimiento. Son las dos cuestiones esenciales: la afirmación en cuanto *movimiento* intelectual, y el movimiento intelectual en cuanto *afirmación*. La afirmación sólo es necesaria y posible en una intelección campal, esto es en intelección *sentiente* [...]. El logos en cuanto afirmación es constitutiva y esencialmente sentiente⁵⁶.

Dado que el logos –según la discutible tesis de Zubiri– es un momento derivado de la aprehensión primordial de realidad, el primero de los tres momentos de la estructura de la inteligencia sentiente; y que esa aprehensión de realidad por ser aprehensión remite a su dimensión sentiente, y por ser de realidad lo hace a su dimensión intelectual; dada, pues, esta derivación, se sigue que el logos es también sentiente, tal como ocurre con la razón, el tercer momento de la estructura. Pero el logos sentiente, aún en su derivación, es bastante complejo: lo conforman esos dos momentos de retracción –simple aprehensión– y de reversión –intención afirmativa–.

¿En qué términos se puede describir el carácter dinámico del juicio en tanto reversión afirmativa? ¿por qué es necesario destacar el carácter dinámico

⁵² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 112.

⁵³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 112.

⁵⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 151-71.

⁵⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172-207.

⁵⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

que es constitutivo de la afirmación? La tradición, de Aristóteles a Husserl –con sus hitos significativos en Kant y Hegel⁵⁷–, ha pasado por alto que la afirmación es un movimiento de la inteligencia, del *voûs*, más que un mero modo del juicio lógico de cualidad⁵⁸. La intencionalidad, por otra parte, está lejos de ser el momento radical del conocimiento que le ha otorgado Husserl en *Ideas I*⁵⁹, ya que lo conocido empieza por detenerse en el alma –según la expresión de Aristóteles–, por hacerse presente en la intelección –según la conceptualización de Zubiri–. ¿De dónde brota la intencionalidad, como momento ya derivado de la intelección? En cuanto movimiento, la afirmación es un *intentum* de la intelección-logos por mantenerse firme en lo que las cosas son en realidad, tal como se han actualizado en la intelección.

El *intentum* no es en sí mismo noético sino noérgico: es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad, dentro de esta cosa real. Con ello el *intentum* se ha convertido de movimiento en distancia dentro de la realidad, en movimiento “hacia” la cosa: es *intención*. Esta intención es pues un momento interno del *intentum*. No hay intención sino como momento del *intentum*⁶⁰.

La conciencia intencional en tanto intencional brota del manantial que es el acto de la afirmación entendida como *intentum*. El binomio noesis-noema⁶¹, que desdobra al *voûs* entendido como conciencia, ha pasado por alto que *voûs* es sobre todo un acto, un acto intelectual, es decir, algo noérgico. ¿En qué consiste este acto? Básicamente, en que lo real empieza por hacerse presente en la inteligencia sentiente, gracias a que la realidad humana está, por principio, instalada en la realidad sin más, de la que es una mera emanación. Instalado en la realidad, recibe el hombre en su inteligencia sentiente la presencia de lo real, en lo que el logos como afirmación intenta mantenerse firme. De modo que la intencionalidad tiene su condición de posibilidad en la actualidad intelectual y en su *intentum* noérgico.

¿Qué tipo de movimiento es el *intentum* del logos afirmativo? Es “un ‘movimiento hacia’ lo que la cosa real es en realidad”⁶². No se trata sólo de una metáfora; se trata de un recorrido que el logos lleva a cabo de suyo desde la realidad actualizada reactivamente –percepto, ficto, concepto; por lo tanto, de lo que sería– hasta la firmeza de lo que esa realidad es en realidad. La afirmación es, pues, un movimiento intelectual real porque tiene que colmar la

⁵⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114-17.

⁵⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 95.

⁵⁹ Husserl, *Ideas relativas*, 154ss.

⁶⁰ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

⁶¹ Husserl, *Ideas relativas*, 291-317.

⁶² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 114.

distancia entre la suspensión libre y provisional que nombran percepto, ficto y concepto sobre lo que sería la realidad y la firmeza de que en realidad se trata de tal o cual cosa⁶³. “Afirmar es ‘ir’ de una cosa a otra ‘entre’ las demás. El ‘entre’ de la actualización diferencial de lo real es un ‘entre’ distancial. Afirmar es llegar a inteligir lo que una cosa es en realidad, pero desde otras”⁶⁴. No se trata de dos actos intelectivos –simple aprehensión e *intentum*–, que se suceden uno al otro; se trata de un solo acto complejo de intelección: el logos como afirmación en cuanto movimiento.

Ahora bien: “¿En qué consiste [...] esta intención afirmativa no en cuanto es movimiento sino en cuanto es afirmación?”⁶⁵. Más allá de tales o cuales afirmaciones concretas, la intención afirmativa es un movimiento del logos intelectivo: del carácter meramente real de algo hacia su carácter campal, hacia lo que es en realidad. Pero es sobre todo afirmación: firmeza intelectual del logos en relación a lo que algo es en realidad. Tres aspectos hay que destacar del movimiento intelectual de la intención afirmativa, ya no en tanto movimiento, sino en tanto mera afirmación.

En primer lugar, su carácter fundado en la aprehensión primordial de realidad y las consecuencias de este carácter. Contraviniendo la tradición escolástica –al menos la que remonta a Tomás de Aquino–, se reforma la concepción del acto de la simple aprehensión⁶⁶, se lo nivela con el de reversión afirmativa; y se hunde el origen de ambos, como momentos del logos, en la aprehensión primordial de realidad.

La afirmación en efecto, no surge más que cuando se distiende en distancia, en el campo de lo real, lo ya aprehendido como real. La afirmación envuelve formalmente, pero también *constitutivamente*, la impresión misma de realidad. Es logos sentiente por estar básica y formalmente constituido por impresión de realidad. Por tanto, la afirmación no sólo no añade nada a la aprehensión primordial de realidad, sino que es un modo deficitario (por ser “fundado”) de estar intelectivamente en lo que se ha inteligido ya como real⁶⁷.

La afirmación es el reverso del percepto, del ficto y del concepto; es la manera como la intelección-logos se libera con firmeza del carácter dubitativo que todavía lleva en su seno cualquier modo de la simple aprehensión, dado su carácter retractivo, suspensivo, sobre lo que las cosas son en realidad. El

⁶³ Bañón, Juan, *Metafísica y noología en Zubiri*, Bibliotheca Salmanticensis 215 (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1999), 192.

⁶⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 115.

⁶⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 118.

⁶⁶ Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Bibliotheca Salmanticensis 158 (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia: Caja Salamanca y Soria, 1994), 151-53.

⁶⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 119.

saber no sólo no empieza con la simple aprehensión, sino que la afirmación tampoco tiene su origen en ella. Y el motivo de fondo es que el saber no consiste ni en la adecuación de la inteligencia a la realidad, como piensa Tomás de Aquino en *De la verdad*⁶⁸; ni en la adecuación de la realidad a la estructura formal de la razón, como demuestra Kant⁶⁹. ¡La revolución copernicana de la crítica epistemologista ha dejado ileso el concepto de adecuación! Ese es, de hecho, el punto de apoyo que permite invertir los polos. Como experimento, se ha tomado el catalejos para usarlo al revés; y la fuerza del uso –y el abuso del recurso– ha terminado por invadir incluso el sentido común, al grado que pensar de otro modo es tenido por ingenuidad, a pesar de lo distorsionadas que se ven las cosas por las lentes invertidas.

¿Por qué la tesis de la actualidad intelectual de lo real es la que corrige los excesos de la adecuación, sea del lado gnoseológico (Tomás de Aquino) o epistemológico (Kant)? Porque le da cabida a la desproporción que hay entre la realidad y la inteligencia sentiente, por un lado; pero, por otro, al mismo tiempo le da cabida también a la cooriginariedad relativa entre inteligencia y realidad en la actualidad intelectual. Y sobre todo porque ha podido dejar fuera de este problema particular el presupuesto de la sustancia divina, garante próximo o remoto de la adecuación, según confesión del propio Descartes en la tercera de las *Meditaciones Metafísicas*⁷⁰.

En la propia actualidad intelectual de lo real se le hace presente a la intelección que el carácter real de las cosas es mayor que el carácter de su actualización intelectual. Que la inteligencia no puede entender de una vez y para siempre lo que las cosas son en realidad, ni lo que en realidad son en profundidad, por más que ya desde el primer momento se le ha hecho presente el carácter real de las mismas. Esta desproporción entre la actualidad intelectual y la realidad no sólo es evidente porque las cosas reales que hay son muchas y no hay inteligencia sentiente capaz de conocerlas todas, sino porque aunque hubiera una sola cosa, en tanto algo otro que la intelección, ese su carácter de alteridad, de realidad, respecto de la intelección sería siempre mayor al acto de estar haciéndose presente intelectivamente. Con la metáfora de Aristóteles: unas cosas se detienen en el alma; otras no. Las que se detienen, unas lo hacen con más fuerza que otras; unas lo hacen más veces que otras, hasta que se detiene lo indivisible. Pero lo divisible, es decir, la realidad misma, sigue su camino más allá de la presente actualidad intelectual.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I*, ed. Antonio Osuna Fernández-Largo (Madrid: BAC, 2001), 207.

⁶⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII.

⁷⁰ Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (Madrid: Ténos, 2002), 175ss.

Para dar cuenta de las consecuencias de que el origen de la afirmación es la aprehensión primordial de realidad, primer momento de la actualidad intelectual, hay que atajar un equívoco al que se puede dar cabida con el recurso a la imagen de un alma en la que se detienen unas cosas que van de pasada. El equívoco es la constitución, tanto de la inteligencia sentiente como de las cosas reales, en un momento previo al de la actualidad intelectual. En tal caso, estaría colándose subrepticamente la idea de adecuación. Pero no se trata de eso. Se trata de que al estarse haciendo presente la realidad en la inteligencia sentiente, en ese mismo movimiento se está constituyendo tanto la inteligencia como la realidad en la inteligencia. No hay un ojo que ya es un ojo, y que luego lo que hace es ver lo que tiene frente a sí.

En la intelección sentiente es actual, es decir, está presente, la realidad de lo inteligido. Pero no es sólo esto, sino que al estar presente lo inteligido, por ejemplo al estar presente esta piedra, no sólo *veo la piedra* sino que siento que *estoy viendo* la piedra. No solamente “está vista” la piedra, sino que “estoy viendo” la piedra. Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo “estar”, es una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una la de la piedra y otra la de mi visión intelectual, sino una misma actualidad. La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, “a una” actualidad de lo inteligido y de la intelección⁷¹.

Lo real actualizándose en unidad con el acto intelectual mismo es formalidad de realidad⁷²; mientras que lo real actualizándose como siendo de suyo eso que es en el mundo, es realidad como sustantividad⁷³. La realidad como formalidad intelectual es la *ratio cognoscendi* de la realidad como sustantividad; mientras que la realidad como sustantividad es la *ratio essendi* de la realidad como formalidad intelectual. La actualidad de lo real es el fundamento de la filosofía primera: como actualidad intelectual, da origen a la filosofía primera como noología; como actualidad sustantiva, da origen a la filosofía primera como metafísica. Y el ser entendido como la actualidad de la sustantividad en el mundo⁷⁴, incardina a la ontología como derivada de la metafísica.

La realidad es siempre más que lo que se hace presente en la inteligencia sentiente; y la realidad que se hace presente en la intelección es siempre más que la que el logos puede afirmar. Y en el interior mismo del logos: la realidad que podría ser es más que la realidad en la que el logos puede mantenerse con firmeza. Por eso la intelección es un movimiento *ad infinitum*.

⁷¹ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 155.

⁷² Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 54-60.

⁷³ Zubiri, *Sobre la esencia*, 151-64.

⁷⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 404-12.

Ya que pertenece a la esencia de la intención afirmativa estar fundada en la aprehensión primordial de realidad, no es un defecto de la afirmación ser “un modo deficitario” de intelección. Esta deuda, en todo caso, indica cuáles son los límites y los alcances del logos-afirmación.

El segundo carácter de la intención afirmativa es su “función de afirmar en cuanto tal”⁷⁵. Se trata de un carácter al mismo tiempo modesto que grave. La modestia se la impone el hecho de que se trata de un momento intelectual derivado y no fundante; pero su importancia viene de que la intelección, en su prurito de mantenerse firme en lo que las cosas son en realidad, afirma por necesidad constitutiva: la inteligencia sentiente es esencialmente intención afirmativa.

La inteligencia está *ya formalmente* en la realidad; por tanto no tiene que lanzarse a la realidad, sino que está ya moviéndose intelectivamente en ella. La afirmación no consiste en instalarnos en la realidad afirmando que algo es real, sino que consiste en estar ya firmes en la realidad e inteligir si esta realidad es “así” en realidad. Es estar en la realidad discernidamente en intelección sentiente⁷⁶.

Hay que reparar constantemente en la diferencia entre la intención afirmativa de la intelección –la afirmación misma– y las afirmaciones concretas. Tal o cual afirmación puede ser o no ser; pero no así el carácter afirmativo de la intelección-logos. Por otro lado, hay que insistir en que la intelección está ya instalada en la realidad y que, por tanto, esa realidad no es algo que le sea ajeno, algo que estaría siempre en riesgo de ser alcanzado o no. Instalada ya en la realidad, la inteligencia es llevada de unas cosas a otras: siendo reales, unas cosas le quedan más cerca y otras le que van quedando intelectivamente más lejos. El intercambio entre lo que le queda lejos y lo que le queda cerca es constante, por la naturaleza inquieta de la propia inteligencia. Este dinamismo constante de la intelección lleva consigo la necesidad de saber si lo real es de tal o cual manera en realidad. Aunque sea en movimiento, la intelección-logos precisa firmeza en lo que las cosas son en realidad; pese a que la firmeza sea relativamente provisional: “si necesito afirmar es porque lo real en que estoy es inteligido reversivamente en distancia”⁷⁷.

En lo que tiene de intención, la afirmación es un tanteo. “Es que el movimiento afirmativo, el dinamismo afirmativo, tiene un preciso carácter: es un movimiento en la realidad pero un movimiento en tanteo; un tanteo en la realidad y en lo que la cosa es en realidad”⁷⁸. En el carácter de tanteo de la

⁷⁵ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 120.

⁷⁶ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 120-21.

⁷⁷ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 121.

⁷⁸ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 122.

intención afirmativa está el origen de que las afirmaciones concretas sean más o menos provisionales.

La función de afirmar es, pues, el constante tanteo de la intelección-logos sobre si las cosas son así en realidad o no; el constante sondeo de la dirección que ha de tomar la intención del logos, una vez que sea liberado de la retracción que lo tiene momentáneamente suspendido. Este constante examen de la intención afirmativa nombra ya el tercer carácter de la afirmación: el discernimiento.

El tanteo discerniente es una intelección que está determinada en mi inteligencia por la actualidad distanciada de lo real. La distancia determina la distensión, y la distensión determina el discernimiento: es pura y simplemente la retentividad de lo real. El discernimiento no es el modo de estar inteligiendo, ni el modo de ir a estar intelectivamente en la realidad, sino que por el contrario es una manera de moverse en la realidad, en que intelectivamente *se está ya*. El discernimiento, el *krinein* es algo fundado en la aprehensión primordial, esto es, en la intelección radical de lo real en cuanto real⁷⁹.

La afirmación concreta termina siendo un juicio que libera la tensión del conato afirmativo en dirección de alguna de las alternativas ofrecidas en el discernimiento. Haciendo un guiño a Spinoza⁸⁰: el *conatus* de la intelección-logos por mantenerse firme en la realidad no desaparece, sino que solamente es canalizado vía tal o cual afirmación concreta, desde cuyo interior sigue operando y manteniendo la inquietud de la intelección

3. Recapitulación

La intención afirmativa tiene tres características: es fundada; su función consiste en mantenerse firme en la realidad tanteando; y este tanteo es discernimiento. Como el discernimiento recubre las dos primeras características, suele pensarse que afirmar es un mero juicio lógico. Pero afirmar, según la tesis de Zubiri, es un momento de ese acto noérgico complejo en que consiste la inteligencia sentiente, que no hace más que actualizar las cosas como siendo reales, como siendo de suyo lo que son. La afirmación de la lógica –lo mismo que toda afirmación empírica– tiene su punto de origen en la intención afirmativa del logos sentiente que, a su vez, deriva de la aprehensión primordial de la realidad.

⁷⁹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 123.

⁸⁰ Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 195.

Además de reformulada, la simple aprehensión es desplazada de su lugar de honor en relación al juicio afirmativo, mostrando que si hay afirmaciones es porque hay en la intelección-logos un conato afirmativo, cuyo origen es el prurito de saber lo que las cosas son en realidad.

En definitiva:

Juzgar no es [...] atribuir un concepto a otro, sino que es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial. Afirmación es la fase del movimiento intelectual opuesta a retracción. En la retracción se va dentro de lo real dado hacia lo irreal aprehendido en simple aprehensión, hacia lo que la cosa real “sería” en realidad. En la afirmación se va de lo que la cosa “sería” a lo que la cosa “es”⁸¹.

La afirmación, entendida según estos caracteres en el marco de la inteligencia sentiente, tiene tres formas, “según la función que en la afirmación desempeña la cosa de la que se juzga”⁸²: posicional, proposicional y predicativa. Y estas formas tienen una serie de modos diferentes, que “concernen a la intención afirmativa misma en cuanto afirmativa”⁸³. ¿Cuáles son esos modos de la afirmación del logos sentiente? Ignorancia, barrunto, duda, opinión, posibilidad y certeza⁸⁴. Como desarrollar las formas y los modos de la intención afirmativa rebasa los límites de esta aclaración sobre la intención afirmativa, quedan por hora simplemente indicados ambos aspectos.

La teoría del juicio de Kant –lo mismo que su división–⁸⁵, al igual que la teoría del juicio de la Escolástica –que se la suele remontar hasta Aristóteles–, está elaborada sobre el trasfondo que entiende el saber como adecuación de dos cosas diferentes y separadas por principio: de un lado, la razón que concibe; de otro lado, la realidad que es concebida. Con la agravante de que el acoplamiento cabal entre ambas cosas queda siempre bajo sospecha. Pero otra teoría sobre el conocimiento es posible –igual que otra manera de entender el juicio y la afirmación– desde la intelección entendida como actualidad de lo real, como el detenerse de las cosas en el alma.

Una atención crítica de mayor alcance requiere la tesis de que el logos es un momento derivado de la aprehensión primordial de realidad. Porque, aunque esta aprehensión, el logos y la razón sean momentos estructurales de la inteligencia sentiente –o más bien por ello–, el primer momento debe estar ya preñado de logos. Zubiri se suma a la lista de quienes incluyen el logos entre las dis-

⁸¹ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 149.

⁸² Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172.

⁸³ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172.

⁸⁴ Zubiri, *Inteligencia y logos*, 172-207.

⁸⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 95.

posiciones a la verdad, pasando por alto que el hombre es el único animal que tiene logos⁸⁶ y tiene, a su vez, unas disposiciones a la verdad⁸⁷. ¿Cómo puede ser el logos un mero derivado de un momento anterior que carece de logos?

A este reparo hay que sumar otro que tampoco es menor. Lo que caracteriza a la filosofía moderna, de Descartes y hasta Zubiri, es que absolutiza una de las disposiciones a la verdad y pretende someter las demás al servicio de la que destaca. Así, Zubiri piensa que la noología es más radical que la comprensión de Heidegger; éste piensa que la comprensión es más radical que la conciencia intencional de Husserl; éste, a su vez, cree que la conciencia intencional es más radical que la razón de Kant; quien, a su vez, pretende que va más lejos que la experiencia de Hume; que, por su parte, cree corregirle radicalmente la página al *cogito* de Descartes; quien, por su cuenta, hace *tabula rasa* del pasado para supuestamente empezar desde el principio.

Sólo la vuelta a la intuición de la pluralidad de las disposiciones del alma a la verdad en orden a la sabiduría, guarda en su seno la posibilidad de la superación dialéctica de esa modernidad unilineal, que hoy cubre todos los rincones de la realidad.

Referencias

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, ed. Emilio Lledó, traducido por Julio Pallí Bonet. , Biblioteca Clásica Gredos 89, Madrid, España: Gredos1985.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.
- Aristóteles. *Política*. Traducido por Julián Marías. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- Bañón, Juan. *Metafísica y noología en Zubiri*. Bibliotheca Salmanticensis 215. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1999.
- Cortez, Hernán Alfredo. "La estructura de la simple aprehensión en Xavier Zubiri". *Filosofía, educación y cultura*, núm. 9 (2007).
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Técnos, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

⁸⁶ Aristóteles, *Política*, trad. Julián Marías, 2ª ed. (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), 1253a3-15.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, 1139b15-17.

- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Traducido por José Gaos, editado por Antonio Ziri3n Quijano. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filos3ficas, Fondo de Cultura Econ3mica, 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara, Santillana, 1997.
- Pintor-Ramos, Antonio. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* Bibliotheca Salmanticensis 158. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, Caja Salamanca y Soria, 1994.
- Solari, Enzo. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión.* Chile: RIL editores, 2012. <https://library.biblioboard.com/content/92acc720-2cb4-4cd7-9a1b-14b1a922b342>
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020.
- Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas I*, editado por Antonio Osuna Fernández-Largo. Madrid: BAC, 2001.
- Villa Sánchez, José Alfonso. "Logos como distanciamiento intelectual en Xavier Zubiri". *Análisis: revista colombiana de humanidades* 52, núm. 96 (2020): 183-202. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7387680>.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad.* Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri, 1980.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y logos.* Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón.* Madrid: Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia.* Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1998.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

Why all human beings are persons. In response to Elisa Aaltola

JAVIER RODRÍGUEZ COMELLAS¹
UNED
jrodriguezcomellas@gmail.com

RESUMEN

En el debate bioético actual sobre el estatuto de la persona, se rechaza la teoría de la equivalencia, según la cual todos los seres humanos serían considerados personas. Se defiende que solo algunos seres humanos, aquellos que son poseedores de cualidades específicas -normalmente las capacidades cognitivas superiores- son *de acto* personas. Esta es la teoría defendida por la pensadora finlandesa Elisa Aaltola, que considera que algunos animales superiores son también personas.

En este trabajo criticamos la tesis de Aaltola para sostener que todos los seres humanos son personas. Para ello daremos respuesta a los tres argumentos presentados por Aaltola: el argumento de las capacidades, el argumento humanista o crítica al especismo y el argumento de las relaciones especiales. Concluiremos que la defensa de la tesis de la equivalencia, esto es, que todos los seres humanos son personas, se fundamenta en la dignidad de las personas.

Palabras clave: Ser humano, persona, Elisa Aaltola, animales, dignidad.

ABSTRACT

In the current bioethical debate on the status of the person, the equivalence theory, according to which all human beings would be considered persons, is rejected. It is argued that only some human beings, those who possess specific qualities—usually higher cognitive capacities—are *de facto* persons. This is the theory defended by the Finnish thinker Elisa Aaltola, who considers that some higher animals are also persons.

In this paper, we criticize Aaltola's thesis that all human beings are persons. To do so, we will respond to the three arguments presented by Aaltola: the capacity argument,

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0741-1489>

Recepción del original: 31/05/2025
Aceptación definitiva: 18/11/2025



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

the humanist argument or critique of speciesism, and the special relations argument. We will conclude that the defense of the equivalence thesis, that is, that all human beings are persons, is based on the dignity of persons.

Keywords: Human being, person, Elisa Aaltola, animals, dignity.

Introducción

En *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler formuló el problema de la diferencia ontológica entre el ser humano y el animal, cuya interpretación ha dado lugar a tres grandes líneas de respuesta². La primera, de raíz aristotélica, sostiene que existe una diferencia ontológica fundada en la racionalidad³. La segunda, representada por Peter Singer⁴ y los defensores de la ética animal —entre quienes se encuentra la filósofa finlandesa Elisa Aaltola⁵—, rechaza dicha diferencia y considera que la distancia entre animales y personas es solo de grado, resultado de la evolución. La tercera, inspirada en la propia antropología de Scheler, coincide en afirmar la diferencia ontológica, pero sitúa su fundamento no en una capacidad particular, sino en la dignidad intrínseca del ser humano.

En el presente artículo examinaremos críticamente los argumentos de la segunda vía de estas vías- la propuesta por Aaltola y la ética animal- y las implicaciones que se siguen de su comprensión de la persona. Su planteamiento identifica el valor moral con la posesión de ciertas capacidades cognitivas complejas, de modo que solo aquellos individuos —humanos o no humanos— que las poseen serían considerados personas. Esta concepción genera dificultades filosóficas relevantes, especialmente en relación con los seres humanos que no ejercen dichas capacidades, y plantea tensiones internas que afectan a la coherencia de su propuesta.

Frente a ello, sostenemos que la tercera respuesta del trilema de Scheler —la que funda la condición personal en la dignidad intrínseca— ofrece un marco más sólido para comprender la igualdad moral entre todos los seres humanos. En esta línea, analizamos y respondemos a los tres argumentos centrales de Aaltola, mostrando que ninguno de ellos justifica la separación entre ser humano y persona. Finalmente, proponemos una concepción unitaria y relacional de la persona, que integra su corporalidad, vulnerabilidad y

² Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (Madrid: Losada, 1938), 53.

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Gredos, 2014), IX, 1166 a 15.

⁴ Singer, Peter, *Liberación animal* (Madrid: Taurus, 2011).

⁵ Aaltola, Elisa, “Three Standard Arguments against the Individual of Non-Human Animals”, *Telos: Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, núm. 17 (2010): 15-33.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

apertura a los otros, y que permite fundamentar de manera más adecuada la diferencia ontológica entre animales y seres humanos.

1. Críticas de Aaltola al valor individual de las personas

En su artículo Aaltola expone los tres principales argumentos que cuestionan el valor individual o intrínseco de los animales en comparación con las personas. Para Aaltola estos tres argumentos constituyen las principales objeciones a las que se enfrenta la teoría animalista y que niegan el valor individual de los animales no-humanos. Los tres argumentos que critica Aaltola son: el argumento de las capacidades, el argumento humanista y el argumento de las relaciones especiales.

1.1. El argumento de las capacidades

El argumento de las capacidades (*the capacity argument*) es considerado por Aaltola como el argumento central contra la negación del valor individual de los animales; según este argumento, el ser humano posee una capacidad cognitiva superior, que es empleada para discriminar o tratar desfavorablemente a los animales. Sin embargo, objeta Aaltola que la racionalidad (o, en expresión de la autora, las “capacidades cognitivas complejas”) o bien no es exclusiva del ser humano o no está presente por igual en todos los seres humanos o algunos animales también son poseedores de dicha capacidad⁶.

La filósofa finlandesa critica la tesis que sostiene según la persona se diferencia del resto de los seres por la posesión de capacidad cognoscitiva superior, es decir, por el ejercicio *actual* de la racionalidad. Esta postura, conocida como teoría mentalista o actualista de persona -también denominada visión metafísica de la persona⁷- procede de John Locke, quien define a la persona como “un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa en diferentes tiempos y lugares: lo que tan solo hace porque tiene conciencia”⁸. Esta doctrina recibe el nombre de teoría de la no equivalencia⁹, pues rechaza la identificación

⁶ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 16.

⁷ Amengual, Gabriel, *La persona humana. El debate sobre su concepto* (Madrid: Síntesis, 2015), 337-338.

⁸ Locke, John, *Ensayo del entendimiento humano* (Madrid: Editora nacional, 1980), Libro II, capítulo XXVII, 11, 492. Se cita en la versión española de Rábade según la manera usual de citación.

⁹ Birnbacher, Dieter, *Das Dilemma des Personenbegriffs*, en Strasser, Peter (ed.), *Personen aus bio-ethischer Sicht* (Steiner, 1997), 9-25.

entre ser humano y persona, sosteniendo que solo quien posee en acto la capacidad de racionalidad y autoconciencia puede ser considerado persona¹⁰.

Aaltola sostiene que esta concepción es falsa por un doble motivo. En primer lugar, la filósofa finlandesa defiende que la posesión de una capacidad racional superior no implica ningún valor moral relevante y ciertamente su conclusión es correcta, pues como desarrollaremos más adelante, el valor moral de ser humano no reside en la posesión de propiedades cognitivas superiores. En segundo lugar, Aaltola rechaza la concepción actualista de persona, porque sostiene que hay seres humanos que no poseen la racionalidad *en acto* como niños, enfermos mentales o discapacitados cognitivos y señala que hay seres no humanos que sí tienen capacidades cognitivas complejas.

1.1.1. El argumento de los casos marginales

Aaltola refuerza su crítica al argumento de las capacidades con el denominado argumento de casos marginales (*the case of incapable people*) o argumento de la superposición de especies (*argument from marginal cases*). Según expone la autora, este argumento presenta la misma estructura argumentativa que el argumento de las capacidades, el cual parte de la presunción de que existe un x y que es solo propiedad del ser humano¹¹. Según este argumento, ser persona no puede definirse por la posesión de atributos cognitivos superiores, porque existen seres humanos que carecen de estas cualidades y, por tanto, los seres humanos discapacitados (*incapable human*) serían excluidos del concepto de persona¹². De este modo, el argumento concluye que el valor absoluto del ser humano no es deducible a partir de las capacidades cognitivas superiores, pues no se trata de un atributo presente en todos los individuos humanos.

Aaltola plantea varias objeciones frente este argumento. En primer lugar, critica que esta postura establece de forma arbitraria el momento en el que

¹⁰ Burgos, Juan Manuel, "Persona versus ser humano: un debate bioético", en *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas* (Madrid: Persona, 2009), 72.

Este argumento se apoya en las nociones aristotélicas de potencia, esto es, la capacidad de una realidad para llegar a ser algo que no es, y acto como la realización plena de un ser, para explicar los cambios que los seres vivos sufren. Ver, Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1998), IX, 1-10.

¹¹ Aaltola, "Three Standard Arguments", 28.

¹² Creemos que con el término "seres humanos discapacitados" Aaltola se refiere a personas con discapacidad intelectual. Hemos criticado en otro trabajo la confusión existente en los artículos filosóficos sobre la inadecuada forma de referirse a las personas con discapacidad y también hemos sostenido que son igualmente personas. Cf. Rodríguez, Javier, "¿Persona, 'cuasi-persona' o 'ser humano no persona'? El estatuto de la persona con discapacidad intelectual a través del argumento de los casos marginales", *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 20 (2024): 147-164.

comienza a reconocerse el valor moral de las personas. Además, sostiene que la condición de ser persona no puede depender de la posesión de una determinada cualidad. Este ha sido, critica la autora, el *leitmotiv* que ha guiado la historia de la filosofía en la búsqueda permanente de esta x ¹³. Igualmente, Aaltola plantea la pregunta de si deben ser tratados como agentes morales aquellos seres humanos que no puedan o no tengan capacidad para hacerlo. En segundo lugar, rechaza los argumentos de quienes defienden a los seres humanos discapacitados apelando a la objeción de la pendiente resbaladiza (*the slippery remain slope*) como repuesta¹⁴. Considera insuficiente este enfoque, ya que eludir la cuestión del valor intrínseco limitándose a advertir sobre posibles consecuencias peligrosas no aborda el problema de fondo. Según este argumento, aplicar de forma generalizada la definición actualista de persona conduciría inevitablemente a la exclusión de un amplio grupo de individuos vulnerables, que se verían privados de sus derechos. Se argumenta que hay personas que no poseen *en acto* las capacidades racionales, pero sí *en potencia*. Para Aaltola, este caso ilustra las limitaciones de dicha concepción y refuerza la necesidad de ampliar el círculo moral para incluir a los animales no humanos.

1.1.2. El argumento de la potencialidad e historicidad de la persona

En un nuevo intento de mostrar la falacia del argumento de las capacidades Aaltola expone dos nuevos argumentos que comparten la misma estructura argumentativa que el argumento de las capacidades. Se trata de los argumentos de la potencialidad (*potentiality*) y el de la historicidad (*history*). Según estos argumentos, las personas con discapacidad intelectual no tienen *en acto*, pero sí *en potencia* las capacidades cognitivas superiores que el resto de los seres humanos y, por tanto, no serían valiosas en sí mismas. Serían “personas potenciales”, a medio camino entre seres humanos y personas¹⁵.

En este sentido, la autora cuestiona el papel central que tradicionalmente se ha atribuido a la razón en la ética y sostiene que la racionalidad no puede funcionar como criterio excluyente para determinar quién pertenece a la comunidad moral¹⁶. A su juicio, si la razón se toma como requisito, quedarían fuera aquellos seres -humanos o no humanos- que, según su planteamiento, también deberían ser considerados sujetos de valoración moral. Aaltola ex-

¹³ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 21.

Este parecer es recogido por MacIntyre en el capítulo “El ser humano en comparación con los animales, el ser humano como animal”. Cf. MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001), 25-33.

¹⁴ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 20.

¹⁵ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 21.

¹⁶ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 24.

pone una concepción de la ética como un entramado de juegos del lenguaje, a la manera de Wittgenstein, o como comunidad de significados compartidos. Desde esta perspectiva, los juicios morales no son verdades fijas e inmutables, sino construcciones dinámicas fruto de cambios culturales e ideológicos. Su planteamiento se apoya en una visión utilitarista, según la cual el bien moral se identifica con aquello que genera el mayor bienestar posible.

1.2. El argumento humanista o crítica al especismo

El segundo argumento presentado por Aaltola contra la atribución del valor absoluto del ser humano es el denominado argumento humanista (*the humanistic argument*), según el cual por el simple hecho de pertenecer a la especie humana confiere una relevancia moral sobre el resto de las especies¹⁷. Aaltola divide este argumento en dos versiones. La primera, más elemental, sostiene que la mera pertenencia a la especie humana basta para justificar la superioridad moral. La segunda, más elaborada, defiende que dicha superioridad se fundamenta en la posesión de capacidades cognitivas inherentes al ser humano, consideradas decisivas como criterio de valor moral.

Según Aaltola, ambas versiones del argumento humanista constituyen expresiones del especismo. El concepto, central en la ética animalista, alude a la existencia de “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra especie y en contra de las otras”. En otras palabras, se trata de una discriminación hacia los animales no humanos en base a la especie¹⁸. Aaltola sostiene que estas dos versiones del argumento humanista resolverían las dificultades planteadas por el enfoque actualista, pues permite considerar personas de pleno derecho a todos los seres humanos, con independencia de que posean o no capacidades cognitivas superiores.

Sin embargo, a la primera versión del argumento humanista, Aaltola objeta que el especismo carece de fuerza moral suficiente. A su juicio, pues, la pertenencia a una especie biológica no constituye un criterio éticamente válido para justificar exclusión o discriminación de los animales no humanos. En este sentido, defiende que cada individuo debe ser evaluado por sus cualidades particulares, y no por su pertenencia a un colectivo. El hecho de formar parte de un grupo moralmente relevante no implica que todos sus miembros compartan las mismas capacidades o atributos. Para ilustrar esta idea, Aaltola recurre al ejemplo de Matilda, quien no puede ser considerada

¹⁷ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 22-26.

¹⁸ Singer, *Liberación animal*, 22.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

“moderadamente musical” únicamente porque la mayoría de los miembros de su especie lo sean¹⁹.

Por otra parte, Aaltola critica el salto ilegítimo que va del *ser* al *deber ser*, es decir, de la condición biológica de ser humano al reconocimiento moral como persona. Sostiene que no puede derivarse una obligación moral -la consideración como persona- a partir de un hecho puramente empírico o biológico -la pertenencia a la especie humana-, pues ello implicaría recurrir a la falacia naturalista²⁰. En este sentido, Peter Singer denuncia lo que denomina el “prejuicio de la especie”, una forma de discriminación comparable al racismo, que privilegia injustificadamente los intereses de los seres humanos sobre los de los animales no humanos²¹.

1.3. *El argumento de las relaciones especiales*

El tercer y último argumento abordado por Aaltola es el denominado argumento de las relaciones especiales (*the special relations argument*). Esta postura busca responder al argumento de casos marginales -analizado en la primera crítica-, y sostiene que los seres humanos tienden a establecer vínculos preferentes con otros miembros de su misma especie, lo cual genera obligaciones morales específicas que no se extienden a los individuos de otras especies. Sin embargo, Aaltola objeta que, si los seres humanos crean lazos especiales hacia otros seres humanos que no cumplen las capacidades cognitivas superiores, entonces también podría justificarse la inclusión de los animales no humanos dentro del ámbito de dichas relaciones²².

Aaltola cuestiona el fundamento de estas relaciones especiales: ¿se basan en una inclinación natural, en factores culturales o en simples respuestas emocionales? En primer lugar, rechaza la idea de un favoritismo natural hacia los seres humanos (*natural favouritism*), al considerarlo una reedición de la falacia naturalista señalada por Hume. En segundo lugar, argumenta que el trato preferente entre seres humanos -y la consiguiente exclusión hacia los animales- responde a factores culturales, políticos y económicos, lo cuales no constituyen una base moral legítima para establecer diferencias de consideración ética. De este modo,

¹⁹ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 27.

²⁰ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 2018), Libro III, Parte I, Sección I. Hume advierte que muchos autores pasan de describir cómo son las cosas (hechos) a decir cómo deben ser (valores o normas) sin justificar ese salto.

²¹ Singer, Peter, *Ética práctica* (Barcelona: Akal, 2009), 65-69.

²² Aaltola, “Three Standard Arguments”, 28.

concluye que la frontera entre humanos y animales obedece a intereses creados y carece de justificación moral objetiva en el ámbito de las relaciones humanas²³.

Aaltola tampoco considera que las emociones -frecuentemente invocadas por las éticas subjetivistas dentro del animalismo- constituyan una base adecuada para el valor moral que permita distinguir entre seres humanos y animales. Sostiene que las emociones son inherentemente sesgadas, unilaterales, ya que no tienen en cuenta el interés general ni ofrecen criterios universalizables. En su opinión, sería un error fundamentar la ética animalista únicamente en las emociones. Aunque reconoce que las emociones desempeñan un papel relevante en la moral, sostiene que no pueden servir por sí solas como fundamento, ya que carecen de validez objetiva. Además, subraya que las emociones no son exclusivas del ser humano, pues también se encuentran en otros animales. Por ello, siguiendo la argumentación de Peter Singer, concluye que la base de la igualdad moral debe residir en la capacidad de experimentar -en particular, la capacidad de sentir placer o sufrimiento-, y no en la mera pertenencia a una especie ni en la posesión de emociones²⁴.

2. Aproximación hacia un concepto inclusivo de persona

2.1. *Todo ser humano es persona*

Como hemos expuesto en el apartado anterior, la defensa del antiespecismo de Aaltola, y de la ética animalista, se fundamenta en la concepción esencialista del ser humano de raigambre platónica²⁵, la cual impide una comprensión global e integral de la realidad humana. Esta visión pone de relieve el sesgo moderno que ha afectado el concepto de persona, que ha pasado a ser definido exclusivamente por cualidades puramente mentales. Este sesgo se origina por la escisión entre los conceptos de persona y ser humano, lo que ha conducido a una “reducción intelectualista”²⁶: el ser humano se explica únicamente por sus capacidades intelectuales, ignorando su dimensión corporal y relacional.

En consecuencia, resulta necesario superar la dicotomía cartesiana, también presente en Locke en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que define a la persona exclusivamente por cualidades inmateriales o intelectuales, subestimando la importancia del cuerpo en la constitución de la identidad personal.

²³ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 29.

²⁴ Singer, *Liberación animal*, 279.

²⁵ Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana* (Madrid: Espasa-Calpe, 2006), 36.

²⁶ Amengual, *La persona humana*, 377.

Por el contrario, defendemos la centralidad de la dimensión corporal²⁷: la persona, o lo que es lo mismo el ser humano, es también su cuerpo. El cuerpo es el carácter extenso de la persona: el hombre accede al mundo no solo “a través” de su cuerpo, sino “desde” él, “siendo” ese cuerpo²⁸. Así, la persona se manifiesta a través de su cuerpo, no es nada sin él y, por tanto, se relaciona con otros cuerpos a través de su propia corporalidad²⁹. Una vez hecha esta distinción, se hace comprensible nuestra objeción al argumento de las capacidades, tal como ha sido expuesto por Aaltola, ya que se funda en una concepción mentalista de la persona. Consideramos errónea esta concepción actualista de la persona por una doble razón.

En primer lugar, sostenemos que la posesión de determinados atributos no es un criterio esencial para definir qué es un ser humano. Ser persona no consiste en la posesión *en acto* de ciertas cualidades cognitivas. Como afirma Spaemann: “Las personas son o no son. Pero si son, son siempre actuales, *semper in actu*, es decir, no hay personas potenciales”³⁰. Ser persona no es una propiedad que se desarrolla: no hay personas potenciales; las personas tienen determinadas capacidades, entendidas como potencias, conforme a su naturaleza. En consecuencia, una persona puede desarrollarse, pero nada que no lo sea puede transformarse en persona, del mismo modo que un ser humano nunca deja de ser persona por perder ciertas funciones o capacidades³¹.

En este sentido, es preciso realizar una distinción entre los sentidos de “potencia” que subyacen en la argumentación. Por un lado, la potencia entendida como mera posibilidad, a la que alude Aaltola con su ejemplo de la violinista Matilda: se trata de una concepción débil de la potencia, que se limita a la ausencia de contradicción, es decir, a que algo *podría* llegar a ser sin que ello implique una capacidad inherente. Por otro lado, la potencia como potencialidad real, que se funda en la existencia efectiva de un ser y en su capacidad intrín-

²⁷ Es oportuno señalar que el análisis de Locke es certero, pero está cimentado sobre la errónea distinción entre hombre y persona. Para Locke, el cuerpo sí tiene un papel distintivo en la identidad del hombre, pero no en el caso de la persona. Consideramos que es relevante incorporar la corporalidad en la identidad personal. En este sentido, cf. Burgos, Juan Manuel, “Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 1 (2015), 19; y “Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 2 (2015), 7-32.

²⁸ Lombo, José Ángel y Giménez Amaya, José Manuel, “Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones de la antropología filosófica”, *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, núm. 5 (2015), 366.

²⁹ José Ángel Lombo y José Manuel Giménez Amaya, *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano* (Pamplona: EUNSA 2016), 29.

³⁰ Spaemann, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (Pamplona: EUNSA, 2010), 234. El título de este artículo homenajea el texto de Robert Spaemann, “¿Todos los hombres son personas?”, recogido en Spaemann, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (Pamplona: EUNSA, 2010), 227-236.

³¹ Spaemann, *Personas*, 234.

seca para desarrollar determinadas funciones conforme a su naturaleza³². En este segundo sentido, sostenemos que un ser humano nunca puede dejar de ser persona, porque ya lo es en virtud de lo que *es*, no de lo que *puede llegar a hacer*. La persona no es una posibilidad futura, sino una realidad ontológica presente, incluso cuando sus capacidades no se actualicen plenamente.

La definición de persona basada en la posesión *en acto* de cualidades superiores -como la racionalidad o la autoconciencia- resulta conceptualmente inadecuada y genera consecuencias prácticas problemáticas. Como señala Juan Manuel Burgos, carece de sentido hablar de una persona si no hay continuidad entre su pasado y su futuro: ¿dónde queda o dónde se fundamenta la identidad evidente de los sujetos? El hecho de que una persona, en un momento dado, pierda una o varias de las cualidades habituales y paradigmáticas de la persona, no implica que deje de ser persona³³. Del mismo modo, Aaltola parece ignorar que la racionalidad no se da siempre en el mismo grado ni con la misma intensidad a lo largo del desarrollo vital. La persona no se confunde con sus cualidades; no puede ser entendida como consecuencia causal de uno o de la totalidad de sus predicados. La incorporación de los datos provenientes la psicología del desarrollo, entre los que destaca las aportaciones de Jean Piaget, permitirá conocer mejor el desarrollo cognitivo del ser humano³⁴, el cual no es siempre autoconsciente o racional. La inconsistencia de la tesis de Aaltola se hace patente en los casos de enfermos de Alzheimer o personas en coma: ¿acaso la pérdida de memoria o la súbita recuperación de la misma implica que la persona dejó de serlo o que ha comenzado a serlo de nuevo?³⁵ El reconocimiento de la persona se funda en su dignidad, no en el ejercicio puntual de sus funciones.

En segundo lugar, la atribución por parte de Aaltola de capacidades cognitivas superiores a ciertos animales carece de consenso dentro de la comunidad científica. Identificar el pensamiento con el mero procesamiento de información observado en algunos animales es un antropomorfismo erróneo: el pensar humano va mucho más allá del procesamiento de información, al integrar dimensiones simbólicas, reflexivas y autoconscientes que no pue-

³² Amengual, *La persona humana*, 396.

³³ Burgos, "Persona versus ser humano", 85.

³⁴ Piaget expuso las fases del desarrollo humano en las siguientes obras: *The originis of intelligence in children* (New York: Norton, 1963) y *The construction of reality in the child* (New York: Basic Books, 1954).

³⁵ La inconsistencia de las tesis de Aaltola, que parten de los presupuestos filosóficos de Locke, consideraría que una persona, Sócrates, y la misma persona dormida, Sócrates dormido, no serían la misma persona, pues se trataría de personas con conciencia y sin conciencia respectivamente. Cf. Locke, *Ensayo del entendimiento humano*, Libro II, capítulo XXVII, 18 y 21. "El mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa de la misma conciencia, Sócrates despierto y dormido no son la misma persona" (Locke, *Ensayo del entendimiento humano*, 503).

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

den reducirse a mecanismos funcionales. En este sentido, los animales no son equiparables al ser humano en lo que respecta a la actividad cognitiva³⁶.

Además, la defensa de Aaltola se apoya en un individualismo moral que, como se analizará más adelante, fundamenta el valor individual en las capacidades cognitivas superiores de determinados individuos animales. Esta posición presenta una contradicción interna: emplea el mismo argumento -el criterio de las capacidades- para defender tesis opuestas. Por un lado, Aaltola recurre a este criterio para cuestionar la igualdad entre todos los seres humanos, señalando que no todos poseen las mismas capacidades y que, por ello, algunos deberían ser equiparados a ciertos animales. Pero, por otro lado, emplea ese mismo criterio para establecer diferencias entre los propios animales, estableciendo jerarquías de valor en función de su mayor o menor semejanza con las capacidades humanas.

2.2. El problema del especismo

Antes de responder a los argumentos de la filósofa finlandesa, realizaremos una doble crítica al propio concepto de especismo.

En primer lugar, la postura antiespecista de Aaltola -y que desarrolla Peter Singer en su obra *Liberación animal*-, incurre a su vez en un especismo antropocentrista: clasifica a las especies animales según su grado de semejanza con el ser humano³⁷. Como ha señalado el etólogo Frans de Waal, citado por Rafael Marcos: “¿Cómo se puede incluir la similitud con una especie determinada como piedra de toque de la inclusión moral sin colocar esa especie por encima de las demás?”³⁸. En efecto, el propio movimiento animalista no promueve la defensa de *todos* los animales, sino preferentemente de aquellos considerados superiores por su parecido con los seres humanos. Así, por ejemplo, cuando el filósofo español Jorge Riechmann defiende los intereses de los animales, se refiere principalmente a los vertebrados, lo que implica una discriminación interespecífica que privilegia a unos animales sobre otros según su cercanía a modelos antropomórficos³⁹.

³⁶ Por citar una conocida crítica, cf. Köhler, Wolfgang, *Experimentos sobre la inteligencia de chimpancés* (Madrid: Debate, 1989).

³⁷ Marcos, Alfredo, “Naturaleza humana y derechos de los animales”, en Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.), *Naturaleza animal y humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 177; Marcos, Alfredo, “Política animal: El Proyecto Gran Simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica”, *Revista Latinoamericana de Bioética* 7, núm. 12 (2007): 60-75.

³⁸ Frans De Waal, *Bien natural* (Barcelona: Herder, 1997), 275-277 citado en Marcos, “Naturaleza humana”, 179.

³⁹ Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas* (Granada: Universidad de Granada, 2003), 106.

En segundo lugar, la aplicación del concepto biológico de “especie” al ámbito moral y filosófico resulta problemática. En efecto, dentro de la tradición filosófica no existe una teoría ética específicamente dirigida a la especie *Homo sapiens sapiens*, sino más bien a la persona entendida como sujeto moral. La noción de especie da lugar a confusión, al no implicar una relación de vínculos afectivos, sociales, emocionales y morales, como sí lo hace la noción de “familia humana”⁴⁰ recogida en *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948), que apela a una comunidad basada en la dignidad inherente de todos los seres humanos, no en una categoría biológica⁴¹.

Por tanto, rechazamos el concepto de “especie” como categoría normativa en el ámbito moral, ya que resulta insuficiente e inadecuado para fundamentar el valor moral de los seres humanos. En su lugar, proponemos recuperar la noción de “naturaleza humana”, no entendida como la posesión de un conjunto fijo de cualidades naturales. El ser humano sigue siendo *humano*, aunque no cumpla todas las características naturales. Todos los hombres y mujeres son seres humanos con independencia de si cumplen o no con todas las características naturales, biológicamente no se puede *ser* más o menos ser humano. Esta concepción permite reconocer como personas en sentido pleno a todos los seres humanos, incluidos aquellos que presentan discapacidades intelectuales o alteraciones genéticas como el síndrome de Down. La naturaleza humana no varía en función del número de cromosomas ni de las capacidades intelectuales. La dignidad humana no depende de cualidades externas ni de la adecuación a ciertos criterios de funcionalidad, sino que pertenece al individuo por el mero hecho de ser humano.

En este sentido, seguimos al filósofo español Jesús Mosterín, que propone una concepción *sustancialista* -que no esencialista- del ser humano. Para Moste-

Para los miembros del Proyecto Gran Simio (PGS), los animales, para quien exigen a la ONU que se reconozcan los tres derechos fundamentales, son los grandes simios. “Hoy sólo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens* [...] El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus*); el gorila, *Gorilla gorilla*, y el orangután, *Pongo pygmaeus*, son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales”. Cf. Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds.). *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad* (Barcelona: Trotta, 1998), 12-13.

⁴⁰ El término “familia humana” ha sido criticado por algunos autores animalistas al considerarlo especista e impreciso; cf. Horta, Óscar, “El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales”, *Dilemata*, núm. 1 (2009): 9-10. Sin embargo, se trata de una expresión recogida también en la Declaración Universal de la Unesco sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos de 1997 que destaca la dimensión biológica de la persona: “El genoma humano constituye la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento intrínseco de su dignidad y diversidad. En este sentido simbólico, el genoma humano es patrimonio de la Humanidad”.

⁴¹ Marcos, “Naturaleza humana”, 79.

rín, la naturaleza humana es el modo de *ser* del ser humano. El ser humano y todas sus facultades tienen una base biológica y lo biológico no se puede separar de lo personal⁴². El cuerpo humano no es una simple estructura fisiológica, sino que expresa la humanidad del hombre: sus características y manifestaciones corporales son, a su vez, características y expresiones de la persona⁴³.

De acuerdo con lo expuesto por Alfredo Marcos, sostenemos que la naturaleza humana es el modo concreto y actual de la persona. En este sentido, la racionalidad y sociabilidad no son atributos añadidos o yuxtapuestos a la animalidad, sino dimensiones constitutivas del ser humano⁴⁴. La propia organicidad del cuerpo humano pone de manifiesto su dimensión moral. No obstante, no defendemos que la dimensión moral sea reductible a lo meramente biológico; reconocemos que la moralidad no se agota en la descripción del ser, pero tampoco es completamente independiente de él⁴⁵. Como advierte Javier Muguerza, el *deber-ser* no puede reducirse a la mera descripción del ser biológico del hombre; sin embargo, como señala Muguerza, el *debe* moral se convierte en una posibilidad evolutiva viable: una determinada forma de *ser*, que, aunque no se reduzca directamente al *ser biológico*, está en continuidad con él. Esto implica que entre el mundo natural y moral existiría una conexión que permitiría prescribir normas éticas favorables a la supervivencia⁴⁶.

Así, el actuar humano (la *dimensión moral*) viene posibilitado por la naturaleza (*dimensión natural*), pero a su vez, esta naturaleza, en cuanto humana, nunca es puramente dada: se realiza, se actualiza y se configura desde la libertad y la dimensión personal. Ser persona no es simplemente un hecho natural, sino una tarea en la que lo biológico y lo moral se entrelazan inseparablemente⁴⁷.

⁴² Existe una larga tradición filosófica que niega la naturaleza humana desde Pico della Mirandola hasta Ortega y Gasset. Sin embargo, nos oponemos a este modo recurrente en la filosofía de concebir al ser humano como ausente de naturaleza. Por ello, coincidimos con Mosterín y Gazzaniga en la necesidad de recuperar una concepción naturalista de la naturaleza humana. Cf. Mosterín, *La naturaleza humana*, 23 y Gazzaniga, Michael, *El cerebro ético* (Barcelona: Paidós, 2006), 168.

⁴³ López Moratalla, Natalia, "Bioética y avances tecnológicos: tres problemas actuales", *Biomedicina* 1, núm. 1 (2005): 39.

La importancia del cuerpo está ya presente en la historia de la filosofía. Husserl distinguió entre *Körper* y *Leib* en *Meditaciones cartesianas*, que se corresponde cuerpo sujeto a cambios físicos (exterioridad) y a cuerpo vivido (interioridad), cuerpo propio. Ver Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (Tecnos: Madrid, 1986), 26.

⁴⁴ Marcos, "Naturaleza humana", 163.

⁴⁵ Amengual, *La persona humana*, 395.

⁴⁶ Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza* (Barcelona: Taurus, 2007). Para un estudio más exhaustivo del denominado "giro naturalista" de la ética, cf. Reichmann, *Todos los animales*, 63.

⁴⁷ Amengual, *La persona humana*, 392.

2.3 Crítica positiva al principio de igual consideración de intereses

Para elaborar una crítica positiva al argumento de Aaltola, partiremos de una serie de objeciones dirigidas a la noción de igualdad moral, basada en el principio de igual consideración de intereses de influencia singeriana⁴⁸.

En primer lugar, sostenemos que la moral no puede reducirse al simple cumplimiento de intereses individuales. La ética implica preguntarse por qué debo dar preferencia a los intereses ajenos frente a los propios, lo cual requiere una reflexión que trasciende la mera agregación de preferencias. En este sentido, la igualdad moral no puede basarse en las emociones. Como ya señaló Kant en su *Disertación del 1770*, la validez objetiva de los principios éticos no puede fundamentarse en la sensibilidad, ya que en el plano de los sentimientos todo es particular, mudable, indeterminado y relativo⁴⁹.

En segundo lugar, resulta epistemológicamente problemático asumir que podamos conocer con precisión los intereses o experiencias internas de los animales⁵⁰. El argumento de la igual consideración de intereses incurre así en un antropomorfismo que reproduce, paradójicamente, el mismo sesgo que critica: proyectar rasgos humanos sobre los animales y suponer que su vida interior es comparable a la de los seres humanos. Como han señalado Thomas Nagel –en su célebre texto *What Is Like to Be a Bat*⁵¹– y Ludwig Wittgenstein⁵², no es posible saber con certeza “cómo es” ser un murciélago ni establecer una comprensión plena de la experiencia de un león. Desde esta perspectiva, resulta pertinente recordar el canon de Morgan, según el cual no debemos interpretar una acción como resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior si puede explicarse como resultado del ejercicio de una facultad inferior en la escala psicológica⁵³.

⁴⁸ Singer, *Ética práctica*, 65-69.

⁴⁹ Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general* (Pamplona: EUNSA, 2004), 66.

⁵⁰ Como ha señalado la literatura contemporánea –Lamey, Andy, “Subjective experience and moral standing”, *Animal Sentience* 9, núm. 7 (2016): 1-3; Dung, Leonard, “Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status is Flawed”, *Science and Engineering Ethics* 28, núm. 51 (2022): 1-15; o Gutfreund, Yoram, “Neuroscience of animal consciousness: still agnostic after all” *Front Psychol* 9, núm. 15, (2024): 1-4–, el enfoque animalista se enfrenta a un límite epistemológico fundamental: la suposición de que podemos conocer con precisión la experiencia subjetiva animal, lo que dificulta tanto la atribución de intereses como la extensión de categorías propias de la persona.

⁵¹ Nagel, Thomas, “What is like to be a bat?”, *Moral Questions* (Cambridge University Press, 1979).

⁵² Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica, 2002).

⁵³ Citado por Almaraz, Julián, “La profecía incumplida de Darwin”, en Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.), *Naturaleza animal y humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 21-22.

Por qué todos los seres humanos son personas. En respuesta a Elisa Aaltola

En tercer lugar, como ha argumentado Juan Fernando Pereira-Menaut, la relación entre seres humanos y animales no puede fundamentarse jurídicamente debido a la ausencia de “paridad ontológica”. La dignidad implica una obligación de respeto hacia el igual, condición que no se da en la relación humano-animal⁵⁴. Las relaciones recíprocas y vinculantes son siempre entre seres que se reconocen como iguales, pues el ser humano establece relaciones de un orden no meramente físico, sino dotadas de significado en un “mundo vital”⁵⁵.

En cuarto y último lugar, la propia Aaltola incurre en una contradicción al no respetar el principio de igual consideración de intereses que defiende. En efecto, su adhesión al individualismo moral (*moral individualism*), según el cual los seres deben ser evaluados según los méritos individuales y no por su pertenencia a una especie, desvirtúa la universalidad del principio que proclama⁵⁶. Esta visión conduce a una visión fragmentaria e inestable de la ética. No obstante, no compartimos los postulados del individualismo moral, pues confunde el hecho de ser sujeto moral -esto es, ser persona- con la valoración de las acciones morales realizadas por dicho sujeto. El ser humano, como sujeto responsable, debe responder por sus actos; sin embargo, su condición de persona no depende de la posesión de una determinada cualidad cognitiva superior, sino de su dignidad ontológica.

2.3.1. El valor de la dignidad humana

Consideramos que la noción de valor propuesta por Aaltola presenta una fundamentación problemática. La pensadora finlandesa sostiene que la capacidad ética del agente moral es condición necesaria para atribuirle valor. Sin embargo, sostenemos que el valor individual o absoluto, que es el que Aaltola propone para los animales no humanos y que es interpretado a la manera kantiana como fin en sí mismo, es exclusivo del ser humano⁵⁷. En este punto, es preciso distinguir entre valor y valoración: el valor no depende de la valoración, sino que precede a la valoración; de lo contrario, no habría nada que

⁵⁴ Pereira-Menaut, A-C. y Pereira Sáez, Carolina, “De nuevo sobre la dignidad humana”, *Cuadernos de Bioética* 2 (2014): 234.

⁵⁵ Autores como Jakob von Uexküll o Edmund Husserl distinguieron entre *Welt* (mundo), propio del ser humano, y *Umwelt* (medio o entorno), característico de los animales. Cf. Lombo y Giménez, *Biología y racionalidad*, 49.

⁵⁶ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 33.

⁵⁷ Aaltola, “Three Standard Arguments”, 16.

Zuolo y Muders sostienen que la dignidad humana constituye un valor inherente, absoluto y final, cuyo alcance normativo no puede extenderse de manera indistinta a los seres no humanos sin desvirtuar su sentido propiamente antropológico. Ver, Federico Zuolo, “Dignity and Animals. Does it Makes Sense to Apply the Concept of Dignity to All Sentient Beings?”, *Ethical Theory and Moral Practice* 19, núm. 5 (2016): 1117-1130; y Muders, Sebastian, “Human Dignity: Final, Inherent, Absolute?”, *Rivista di estetica* 75 (2020): 84-103.

pudiera ser valorado. En cambio, la valoración se refiere al acto psicológico de atribución de valor, que puede acertar o errar. Confundir valor con valoración es como confundir la percepción con el objeto percibido⁵⁸.

Por otra parte, la axiología ha mostrado la natural jerarquía de los valores en la realidad y que nos relacionamos con los entes de manera distinta en función de sus valores intrínsecos. La diferencia ontológica entre persona y seres no humanos no se sustenta en la posesión de capacidades cognitivas superiores, sino en su dignidad como fuente de valor absoluta. Aquí es preciso distinguir entre dos sentidos de dignidad: la dignidad moral y dignidad ontológica o absoluta. La primera se expresa en el obrar ético del individuo y puede variar a lo largo de su vida según el valor de sus acciones o según sus capacidades. En cambio, la segunda es siempre la misma y no varía; es intrínseca al ser humano y se refiere a la estructura esencial de lo que es y necesariamente tiene que ser. La dignidad ontológica es la condición de posibilidad de la ética. De este modo, el ser humano es siempre persona (dignidad ontológica), pero a través de su experiencia vital e histórica puede perder o no su dignidad moral, pues sus capacidades y cualidades humanas mutan⁵⁹.

2.3.2. La base de las relaciones humanas

Aaltola adopta una visión utilitarista de la ética, según la cual el ser humano construye una comunidad de significados compartidos⁶⁰. No obstante, esta postura es incompatible con la noción de valor intrínseco o absoluto que ella misma atribuye a los animales no humanos. El utilitarismo clásico juzga la corrección moral de las acciones en función de sus consecuencias, no de principios incondicionados. Por ello, una teoría utilitarista consecuente no puede sostener la existencia de valores absolutos, ya que el valor de un ser dependería siempre del consenso social y de las consecuencias derivadas de su consideración moral. Así, el valor de los animales estaría inevitablemente supeditado a lo acordado por la comunidad moral, lo que lo convierte en un valor contingente y condicionado.

Además, consideramos que la comunidad de significados debe incluir a todos los seres humanos, pero no sobre la base de una reciprocidad simétrica de carácter matemático, sino a partir de una relación asimétrica que contemple la

⁵⁸ Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?* (México: FCE, 1968), 25.

⁵⁹ Torralba, Francesc, *¿Qué es la dignidad?* (Barcelona: Herder, 2005), 84-95. Excedería con mucho una aproximación al vastísimo concepto de dignidad. Como indicamos al inicio de este trabajo, nuestro propósito es allanar el camino a futuras investigaciones sobre la diferencia ontológica entre seres humanos y animales basada en la dignidad.

⁶⁰ Aaltola, "Three Standard Arguments", 25.

natural desigualdad de los seres humanos⁶¹. Esta asimetría no implica una jerarquía arbitraria, sino el reconocimiento de la diversidad natural de la condición humana. En este sentido, las relaciones humanas no se construyen sobre el favoritismo, noción que sugiere una forma de discriminación arbitraria, sino que se construyen positivamente sobre la base de la igual dignidad y el reconocimiento mutuo. Ahora bien, el reconocimiento solo es posible entre sujetos que, independientemente de sus facultades y propiedades, comparten la misma dignidad: no se puede reconocer como igual al que no lo es. Por tanto, las relaciones especiales se construyen sobre la base del reconocimiento mutuo de cuerpos humanos⁶².

En este mismo sentido, MacIntyre sostiene la importancia de la dimensión biológica del ser humano para toda la filosofía moral⁶³. La corporalidad humana se manifiesta ante todo como vulnerabilidad y esta fragilidad es precisamente la que impulsa a establecer relaciones de dependencia y cuidado recíproco⁶⁴. Así, la ética no se construye sobre abstracciones racionalistas, sino sobre la experiencia compartida de la finitud y la necesidad.

Reconocemos que las relaciones humanas tienen un componente cultural, pero resulta erróneo ignorar su base natural: el reconocimiento del de otro como yo. La filósofa española Adela Cortina subraya precisamente esta dimensión al defender que la moralidad tiene una base biológica y que el cuidado de los cercanos constituye una actitud natural propia de los seres humanos⁶⁵. En este mismo sentido, Heidegger identificó el cuidado (*Sorge*) como el modo fundamental en que el ser humano está en el mundo con los otros, es decir, como un “existenciario” que expresa la apertura constitutiva al otro⁶⁶. Para Cortina, la conducta moral característica del ser humano es la capacidad de reciprocidad, lo cual permite pasar del mero intercambio al reconocimiento mutuo⁶⁷.

De este modo, se debe distinguir entre el altruismo recíproco y el mutualismo recíproco propio de los animales⁶⁸. El altruismo es clave en el desarrollo social humano, porque permite trascender las relaciones con los semejantes y próximos, y ocuparnos también de los más vulnerables y dependientes. Las investigaciones de Michael Tomasello refuerzan esta tesis al demostrar que las acciones humanas de ayuda y cooperación tienen una raíz biológica anterior

⁶¹ Sábada, Javier, “Las debilidades de la ética”, *Cuaderno gris* 10 (1994), 44.

⁶² En este mismo sentido destaca el trabajo de Tomasello, Michael, ¿Por qué cooperamos? (Madrid: Katz, 2010), 26-34.

⁶³ MacIntyre, *Animales racionales*, 10.

⁶⁴ MacIntyre, *Animales racionales*, 31.

⁶⁵ Cortina, Adela, ¿Para qué sirve realmente la ética? (Barcelona: Paidós, 2018), 52-53.

⁶⁶ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 213-218.

⁶⁷ Cortina, ¿Para qué sirve realmente la ética?, 83

⁶⁸ Cortina, Adela, *Neuroética y neuropolítica* (Madrid: Tecnos, 2011), 114. Aquí Cortina desarrolla las tres condiciones necesarias del altruismo recíproco.

al aprendizaje cultural⁶⁹. Según Tomasello, estas conductas se fundan en la “nosotridad”: la identificación con los otros significativos. A diferencia de los monos antropoides, cuya acción se mantiene en el plano individual (“yo”), los seres humanos, poco después de cumplir un año, ya son capaces de coordinar metas compartidas en un marco de cooperación intersubjetiva⁷⁰.

La relación intersubjetiva no es un mero complemento de la vida humana: constituye la base misma del *ser persona*. La persona se constituye en el seno de las relaciones interpersonales y esta dimensión relacional es la condición de posibilidad de su vida moral⁷¹. En este sentido, la sociabilidad humana conduce al ser humano a aprender a convivir con los demás. Wojtyła explica la naturaleza social del ser humano a través del concepto de “participación”: la persona se realiza siendo y obrando con otros. Participar no es solo colaborar, sino compartir libre y responsablemente una acción común. En este actuar “junto con otros”, el ser humano alcanza su plenitud personal y afirma su dignidad en comunión con los demás⁷².

Por último, si bien Aaltola sostiene que el cuidado de los animales reporta beneficios personales y sociales que no deben desdeñarse; sin embargo, como objeta Nozick, no existe evidencia empírica que demuestre que las personas que trabajan en profesiones como las de carnicero -que implica el sacrificio de animales- sean moralmente inferiores o más propensas a la violencia que otros profesionales⁷³. Por tanto, si bien los animales no son miembros de la comunidad moral, esto no implica que deban ser tratados como simples medios.

En este contexto, sostenemos que el fundamento de la dimensión moral de la persona no radica en las emociones o la capacidad de sentir, sino en la persona misma, entendida como sujeto portador de dignidad⁷⁴. No entraremos aquí a debatir la definición del concepto moral de la persona, pues ello excede los objetivos de este artículo; sin embargo, resulta esencial subrayar, que, como sostiene John Rawls, la moralidad no depende del ejercicio *actual* de determinadas capacidades:

Los requerimientos mínimos que definen la personalidad moral se refieren a la capacidad, no a su realización. Un ser que tiene la capacidad, tanto si está desarrollada como si todavía no lo está, debe recibir la plena protección de los principios de la justicia⁷⁵.

⁶⁹ Tomasello, ¿Por qué cooperamos?, 50.

⁷⁰ Tomasello, ¿Por qué cooperamos?, 83.

⁷¹ Amengual, *La persona humana*, 379.

⁷² Wojtyła, Karol, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2024), 379-393.

⁷³ Nozick, Robert, *Anarquía, estado y utopía* (Madrid: Innisfree, 2020), 58.

⁷⁴ Amengual, *La persona humana*, 380.

⁷⁵ Rawls, John, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 2010), 37.

Conclusiones

Tras la crítica desarrollada a las tesis de Aaltola, consideramos que la diferencia entre seres humanos y animales no puede fundamentarse en la primera opción al trilema propuesto por Scheler, esto es, en la mera posesión de capacidades cognitivas superiores. Por el contrario, dicha diferencia se comprende adecuadamente desde la noción de dignidad, que permite dar solución a los problemas tratados a lo largo del artículo: reconocer el valor de los animales sin equipararlo al valor absoluto propio de la persona humana.

Por tanto, sostenemos que todos los seres humanos son personas: la condición de ser persona no se deriva del ejercicio actual de ciertas capacidades, sino de la dignidad intrínseca que corresponde a todo ser humano. En este sentido, abogamos por una recuperación dentro del debate de la ética animal del concepto de dignidad, el cual enriquece el debate bioético y esclarece confusiones conceptuales importantes. Asimismo, defendemos la necesidad de una concepción unitaria de la persona, que integre la dimensión corporal y relacional del ser humano, evitando reduccionismos que identifiquen a la persona con la posesión de ciertas capacidades mentales.

La afirmación de la dignidad intrínseca de toda persona transforma nuestra comprensión de la comunidad moral. La pertenencia al “nosotros” moral no puede basarse en la reciprocidad perfecta ni en la posesión de determinadas capacidades, sino en la condición humana compartida. Esto exige construir comunidades inclusivas que integren a quienes dependen de otros en mayor medida –niños, ancianos, personas con discapacidad– como miembros plenos, capaces de generar vínculos y sentido. En definitiva, se trata de promover una ética que no se edifique desde el paradigma del individuo autosuficiente, sino desde la vulnerabilidad y el cuidado mutuo.

Por último, nuestra propuesta ofrece una vía de diálogo más fecundo con las propuestas de la ética animal contemporánea. Reconocer el valor de los animales sin disolver la noción de persona permite evitar dicotomías estériles y abrir un espacio de discusión más amplio y riguroso. Queda pendiente desarrollar una teoría sólida del valor moral de los animales que no dependa de comparaciones reductoras con capacidades humanas, así como profundizar en el estatuto propio de la dignidad ontológica en relación con la biosfera y los sistemas vivientes. Estos desafíos señalan caminos prometedores para futuras investigaciones.

Referencias

- Aaltola, Elisa. "Three standard arguments against the individual of non-human animals". *Telos: revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, núm. 17 (2010): 15-33.
- Almaraz, Julián. "La profecía incumplida de Darwin". En Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.), *Naturaleza animal y humana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, 19-37.
- Amengual, Gabriel. *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Madrid: Síntesis, 2015.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- Birnbacher, Dieter. "Das Dilemma des Personenbegriffs". En Strasser, Peter (ed.), *Personen aus bioethischer Sicht*. Steiner, 1997: 9-25.
- Burgos, Juan Manuel. "Personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica". *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 1 (2015): 9-27.
- Burgos, Juan Manuel. "Personalismo ontológico moderno II. Claves antropológicas". *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 2 (2015): 7-32.
- Burgos, Juan Manuel. *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009.
- Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds.). *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Barcelona: Trotta, 1998.
- Cortina, Adela. *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Cortina, Adela. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós, 2018.
- De Waal, Frans. *Bien natural*. Barcelona: Herder, 1997.
- Dung, Leonard. "Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status is Flawed". *Science and Engineering Ethics* 28, núm. 51 (2022): 1-15.
- Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?* México: FCE, 1968.
- Gazzaniga, Michael. *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Gutfreund, Yoram. "Neuroscience of animal consciousness: still agnostic after all". *Front Psychol* 9, núm. 15, (2024): 1-4.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Horta, Óscar. "El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales". *Dilemata*, núm. 1 (2009): 1-13.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Köhler, Wolfgang. *Experimentos sobre la inteligencia de chimpancés*. Madrid: Debate (1989).
- Lamey, Andy. "Subjective experience and moral standing". *Animal Sentience* 9, núm. 7 (2016): 1-3.
- Locke, John. *Ensayo del entendimiento humano*. Libro II. Madrid: Editora nacional (1980).

- Lombo, José Ángel y Giménez Amaya, José Manuel, "Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones de la antropología filosófica", *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinares*, núm. 5 (2015).
- Lombo, José Ángel y Giménez Amaya, José Manuel. *Biología y racionalidad. el carácter distintivo del cuerpo humano*. Pamplona: EUNSA (2016).
- López Moratalla, Natalia. "Bioética y avances tecnológicos: tres problemas actuales". *Biomedicina 1*, núm. 1 (2005): 34-40.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Marcos, Alfredo. "Naturaleza humana y derechos de los animales". En Diéguez, Antonio y Atencia, José María (eds.). *Naturaleza animal y humana*. Madrid: Biblioteca nueva, 2014.
- Marcos, Alfredo. "Política animal: el proyecto gran simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica". *Revista latinoamericana de bioética* 7, núm. 12 (2007): 60-75.
- Mosterín, Jesús. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.
- Muders, Sebastian. "Human Dignity: Final, Inherent, Absolute?". *Rivista di estetica*, 75 (2020): 84-103.
- Muguerza, Javier. *La razón sin esperanza*. Barcelona: Taurus, 2007.
- Nagel, Thomas. "What is like to be a bat?". *The philosophical review* 8, núm. 4 (1974): 435-450.
- Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. Madrid: Innisfree, 2020.
- Pereira-Menaut, Antonio-Carlos y Pereira Sáez, Carolina. "De nuevo sobre la dignidad humana". *Cuadernos de bioética*, núm. 2 (2014): 231-242.
- Piaget, Jean. *The Construction of Reality in the Child*. New York: Basic Books, 1954.
- Piaget, Jean. *The Origins of Intelligence in Children*. New York: Norton, 1963.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2010.
- Riechmann, Jorge. *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Rodríguez Comellas, Javier. "¿Persona, 'cuasi-persona' o 'ser humano no persona'? El estatuto de la persona con discapacidad intelectual a través del argumento de los casos marginales". *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 20 (2024):147-164.
- Rodríguez Luño, Ángel. *Ética general*. Pamplona: Eunsas, 2004.
- Sábada, Javier. "Las debilidades de la ética". *Cuaderno gris*, núm. 10 (1994): 40-47.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Losada, 1938.
- Singer, Peter. *Ética práctica*. Madrid: Ariel, 2009.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Madrid: Taurus, 2011.
- Spaemann, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Pamplona: Eunsas, 2010.

- Tomasello, Michael. ¿Por qué cooperamos? Madrid: Katz, 2010.
- Torrallba, Francesc. ¿Qué es la dignidad? Barcelona: Herder, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2024.
- Zuolo, Federico. "Dignity and Animals. Does it Makes Sense to Apply hte Concept of Dignity to All Sentient Beings?". *Ethical Theory and Moral Practice* 19, núm. 5 (2016): 1117-1130.

La significación del “nosotros” desde la visión ético antropológica de Wojtyla para una filosofía social de corte personalista

*The meaning of “we” from ethical anthropological vision
of Wojtyla for a personalist social philosophy*

RUTH RAMOS BARRAGÁN¹
UPAEP, Universidad
ruth.ramos@upaep.mx

RESUMEN

El interés de Karol Wojtyla en la dimensión social se puede rastrear a lo largo de su obra, si hacemos un recorrido sobre la significación del ‘nosotros’ y lo que se llamará en este trabajo las propedéuticas de dicha noción que aparecen particularmente en sus textos ético antropológicos, particularmente *Amor y responsabilidad*, *Persona y acción*, *Persona: sujeto y comunidad*, *¿Participación o alienación?* Se busca dimensionar la importancia que el ‘nosotros’ puede tener para la formulación de una filosofía social personalista, tendiente a enmarcar análisis y propuestas que las complejas realidades sociales contemporáneas piden más allá de las posturas individualistas o colectivistas.

Palabras clave: Nosotros, participación, alienación, filosofía social, comunidad, bien común.

ABSTRACT

Karol Wojtyla’s interest in the social dimension can be traced throughout his work, if we take a look at the meaning of ‘we’ and what will be called in this work the propaedeutics of this notion that appear particularly in his ethical-anthropological texts, particularly *Love and Responsibility*, *Person and Action*, *Person: Subject and community*, *Participation or alienation?* It seeks to dimension the importance that the ‘we’ can have for the formulation of a personalist social philosophy, tending to frame analyses and proposals that the complex contemporary social realities require beyond individualistic or collectivist positions.

Keywords: We, participation, alienation, social philosophy, community, common good.

¹ ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-7729-2744>

Recepción del original: 08/08/2025
Aceptación definitiva: 16/12/2025



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

Introducción

El pensamiento wojtyliano muestra recurrentemente una relación entre sus preocupaciones éticas y antropológicas y las nociones que resultan fundamentales para explicar su visión sobre la persona. Una de estas nociones gira alrededor de la comunión de personas como esencial; considerar a la persona implica, necesariamente considerar a *las personas*, pero no como un agregado de individuos sino como una realidad relacional en la que la persona se puede reconocer plenamente persona, incluso la palabra con la que se refiere a esta realidad es un singular-plural: el ‘nosotros’.

Siguiendo lo que Wojtyla plantea a través de sus obras, el ‘nosotros’ aparece como dinámica que surge necesariamente de la naturaleza de la persona y que es condición de posibilidad de realización y perfeccionamiento de lo humano, en razón de esta intuición, se propone profundizar en ello y dar cuenta de la relevancia que esto presenta para la sistematización de un pensamiento social de corte wojtyliano.

En sus primeras obras hay elementos que pueden identificarse como antecedentes de esta noción y en el desarrollo de su pensamiento se hará cada vez más presente, especialmente en *Amor y responsabilidad*, donde abordará la moral sexual desde la consideración de la persona individual-relacional, yo-tú.

El capítulo séptimo de *Persona y acción*, obra culmen de su antropología², como cierre de su estudio sobre el hombre, podría interpretarse como el lugar donde se completa su concepción de sobre la persona, y no un mero corolario de la filosofía social que podrá observarse en sus obras posteriores, particularmente en el magisterio social propio de su pontificado. A partir de este capítulo, Wojtyla hará una aproximación al ‘nosotros’ que, según la idea de participación planteada como culminación, presenta rasgos bastante originales.

También se considerará el concepto de *Communio personarum*, que, aunque surge en relación directa con la visión sobre la familia, puede dar referentes para la noción del ‘nosotros’ y viceversa.

² Burgos en “La filosofía personalista de Karol Wojtyla” la califica como la obra maestra de Wojtyla, donde establece la base antropológica sólida que es requerida para la construcción de una ética en los mismos términos; adicionalmente lo considera el lugar donde la apuesta de superación entre el objetivismo y el subjetivismo de las propuestas antropológicas previas se presenta, esta consideración la encontramos también en: Guerra López, Rodrigo, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla* (Madrid: Caparrós, 2002). Buttiglione se refiere a la búsqueda de completar la descripción fenomenológica con una comprensión metafísica, nota de la novedad de la obra, en su Introducción a la 3ª edición de *Persona y acto* en polaco publicada más tarde como: “‘Persona y acto’ y el pontificado de Juan Pablo II”, *Open Insight*, núm. 10 (2019).

Para ello ponemos atención particular en los textos: *Amor y responsabilidad* (1960) *Persona y acción* (1969) en su capítulo “Apuntes para una teoría de la participación” y “Persona: sujeto y comunidad” (1976) en cuanto a textos del autor y adicionalmente trabajos sobre la antropología y filosofía social wojtyliana que arrojan luz sobre estos planteamientos.

1. Presencia del ‘nosotros’ en *Amor y responsabilidad* (1960)

Amor y responsabilidad surgió como un estudio sobre el amor humano, a partir de las reflexiones que en su trabajo pastoral nacían, es el primer libro de nuestro autor donde se ven ya las nociones que después desarrollará especialmente en *Persona y acción*. Bajo el supuesto de una mirada fenomenológica y metafísica sobre el amor y la sexualidad Wojtyla se adentra en los elementos constitutivos de estos acontecimientos humanos.

Cuando él analiza la existencia del amor sugiere, una primera mención del ‘nosotros’ en singular, como la unión de dos hechos psicológicos que crean un todo objetivo, “un solo ser en el que dos persona están internadas, o, tal vez mejor, integradas” dando paso al problema de la relación entre ‘yo’ y ‘nosotros’, donde el ‘yo’ es único y si el amor es de la persona podría considerarse como un fenómeno individual y unilateral, pero, dice Wojtyla “es cosa clara que el amor no es unilateral por su misma naturaleza, sino que, al contrario es bilateral, que existe entre personas, que es social.” La reciprocidad necesaria en esta condición da paso a “un único ‘nosotros’ que nace de dos yoes. En esto consiste su dinamismo natural. Para que nazca el ‘nosotros’, no es suficiente un solo amor bilateral, porque en él, a pesar de todo, hay dos ‘yo’, aunque plenamente dispuestos ya a llegar a ser un solo ‘nosotros’. Es la reciprocidad la que, en el amor, decide del nacimiento de ese ‘nosotros’”³.

La reciprocidad en Wojtyla no es una mera consecuencia de entrar en relación con otro ‘yo’, implica una correlación en la que el ‘yo’ se dirige a otro ‘yo’ y éste a su vez retorna en esta relación al yo inicial, configurando una comunidad interpersonal⁴. Distinta a la reciprocidad que Buber considera como “el sentimiento de ser acogido, de entrar en una relación”⁵.

El papel de la voluntad en la configuración del ‘nosotros’ es indispensable, porque debe ésta “hacer nacer esta unidad de querer (*unum velle*) que hace

³ Wojtyla, Karol, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual* (Madrid: Editorial Razón y Fe, 1978), 40.

⁴ Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, 42.

⁵ Buber, Martín, *Yo y tú* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982), 52.

que dos 'yo' lleguen a ser un 'nosotros'. Es justamente en la amistad donde se encuentra esa unidad"⁶. La amistad es recíproca y es interpersonal, notas que para él caracterizan al 'nosotros'⁷.

El amor en general incluye esta estructura delineada en la amistad, de relación entre sujetos:

El paso del 'yo' al 'nosotros' es para el amor no menos esencial que el hecho de salir de su propio 'yo', que se expresa por el atractivo, en el amor de concupiscencia y en el de benevolencia. El aspecto individual no desaparece en el aspecto inter-personal, al contrario, éste está condicionado por aquél. De donde resulta que el amor es siempre una cierta síntesis inter-personal de gustos, de deseos y de benevolencia⁸.

La inter-personalidad para Wojtyla, cabe anotar, surge de toda acción que un 'yo' realiza con un 'tú', aunque ésta no se encuentre en términos de reciprocidad, pero solo es plena cuando efectivamente es recíproca⁹. Incluso una acción que no es buena supone una realidad interpersonal y cierto dinamismo de la reciprocidad por el cual el 'yo' se hace pleno en la acción mutua.

1.1. Primera propedéutica: 'yo' como 'tú' ¿es condición de 'nosotros' o supone un 'nosotros'?

En *Amor y responsabilidad* también se pueden encontrar planteamientos que apuntan a la configuración del 'nosotros', por ejemplo, la expresión de 'yo' como tú, como una condición, que sólo aparece en la igualdad de entrambos, en el amor entre hombre y mujer:

Del verdadero sentido y del verdadero "sabor" del amor. Este "sabor" es inseparable del sentimiento de responsabilidad por la persona, responsabilidad que comprende el cuidado de su verdadero bien, quintaesencia del altruismo y sello infalible de una expansión de mi 'yo' y de mi existencia a los que vienen a añadirse otro 'yo' y otra existencia que me son tan íntimos como los míos¹⁰.

⁶ Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, 45.

⁷ Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, 46.

⁸ Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, 46.

⁹ Lozano, Sergio, "La interpersonalidad en Karol Wojtyla" (tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia, 2014), 295.

¹⁰ Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, 65.

Lo que resulta íntimo al ‘yo’ sólo puede serlo si corresponde esencialmente a su ser, y esta igualdad posibilita una unidad tal, que ambos sean constituyentes de la nueva realidad del ‘nosotros’¹¹.

En este sentido se puede considerar un paralelismo con la empatía steiniana que apunta en dirección de este ‘yo’ como ‘tú’, al describir las experiencias de la empatía en *El problema de la empatía*¹² proponiéndola como un tipo *sui generis* de acto, experiencia en el que vivencio la experiencia de otro ‘yo’ que es como ‘yo’ y es por eso que soy capaz de vivenciarlo, no de forma originaria pero sí de forma empática re-presentada, en una acción inmersiva que no es una mera objetivación de la experiencia del otro, no se ubica solamente en un proceso cognitivo sobre la experiencia del otro, sino que el ‘yo’ es capaz de la vivencia como si fuera el otro, y que aun más logra una síntesis en la que se integran la experiencia del otro y la propia¹³.

Esta experiencia así establecida, en orden a comprender la propedéutica wojtyliana sobre el ‘nosotros’, parece reforzar la presencia del ‘nosotros’ a partir de la dinámica ‘yo’ como ‘tú’, en clave de empatía. Como el mismo Wojtyla afirmará en *Persona y acción* respecto a la particularidad de la experiencia de sí, se encuentran presentes todos los demás, no como un concepto a conocer, sino una experiencia como los otros la viven:

La experiencia del hombre se compone de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de todos los demás hombres que se encuentran en situación de objetos de experiencia respecto al sujeto, esto es, se encuentran en relación cognoscitiva con él¹⁴.

1.2. Segunda propedéutica: ‘yo’ para otro ‘yo’

Un segundo planteamiento propedéutico presente en la obra de Wojtyla tiene que ver con la *donalidad* en la relación interpersonal y aunque el interés primordial de la obra apunta a la relación conyugal y a ella se dirige especialmente, de la misma forma que en el concepto propedéutico anterior, en lo que toca al estudio general del amor, la donalidad no es dimensión exclusiva del vínculo conyugal, sino que está presente en todas las relaciones interpersonales:

¹¹ Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, 65.

¹² Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Editorial Trotta, 2004).

¹³ Muñoz Pérez, Enrique V., “El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos”, *Veritas. Revista de filosofía y teología*, núm. 38 (diciembre de 2017): 77-95, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000300077>.

¹⁴ Wojtyla, Karol, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2012), 33.

El amor más completo se expresa precisamente en el don de sí mismo, en el hecho de dar en total propiedad ese 'yo' inalienable e incommunicable. La paradoja aquí resulta doble y va en dos sentidos: primeramente, que se pueda salir de su propio 'yo' y, en segundo lugar, que con ese salir no se le destruya ni se le desvalorice, sino que al contrario se le enriquezca, evidentemente en el sentido metafísico, moral¹⁵.

También se puede encontrar que la donación es libre o no es, dejando ver la noción de autoposesión que en *Persona y acción* quedará explicada de modo extenso, sólo se da quien es dueño de sí y decide darse, comprometiendo su voluntad en tal acción¹⁶. Y la donación se realiza en su carácter de 'yo' a otro 'yo'. En este orden de ideas se puede encontrar similitud con el pensamiento de Leonardo Polo quien, en su antropología trascendental, al colocar el amor como uno de los trascendentales del hombre funda el carácter donal en la noción de *don* que es 'causa' solamente de forma analógica entre los hombres, pues en el *don* está necesariamente la capacidad del receptor de reconocer lo recibido, pero que se constata como causa radical en la creación. Para Dios, *dar* es convertible a *ser*. La persona humana, creada a imagen de Dios, tiene inscrito en su *ser* la capacidad innata de *dar*¹⁷.

Siguiendo en el análisis del amor, Wojtyła considera que el *amor* quiere dar, contrariamente a la *tendencia* que busca servirse, el amor quiere dar en razón del deseo del bien infinito para el otro 'yo' y esto sólo puede darse en correspondencia al valor de la persona, no a causa de valores sexuales, que en el caso del matrimonio están considerados, pero no son el móvil único de este querer donal, el móvil es el carácter del otro como un 'yo'; vale la pena apuntar que en este dinamismo no es relevante la bondad moral del otro, el mero hecho de ser un 'yo' lo habilita para ser sujeto receptor de la donación¹⁸. En la dinámica de donación, el 'yo para otro yo', la acción del yo para contribuir al bien de otro yo, se puede advertir esta noción propedéutica del 'nosotros', que seguirá presente y se clarificará en los escritos posteriores.

¹⁵ Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 47.

¹⁶ Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 62.

¹⁷ Montijo, César, "Don y criatura. La creación personal según la estructura Donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo", *Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía XXI*, núm. 4, Pamplona (2011), 349-50.

¹⁸ Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, 68-69.

2. Tratamiento del ‘nosotros’ en las obras posteriores

2.1. *Persona y acción*

En *Persona y acción* encontramos desarrollado el pensamiento antropológico de Wojtyla y en el último capítulo se encuentran expuestos los “Apuntes para una teoría de la participación”. Inicialmente se puede decir que la participación es “una propiedad de la propia persona, una propiedad interior y homogénea, que hace que la persona, cuando existe y actúa «junto con otras», exista y actúe como persona”¹⁹, es decir, define que es propio de la persona actuar junto con los otros, no es una adición o un mero efecto de la acción personal, es una actualización de su ser personal en el ser con otros, a lo largo del capítulo se pone de manifiesto las diversas formas en la que realiza esta participación.

Wojtyla pone particular atención en establecer a que se está refiriendo con este concepto y como está unido al valor personalista de la acción, para evitar que pudiera caerse en la reducción de una acción meramente transitiva, que, por lo contrario es una acción en la plena concepción personalista, dado que “estrictamente relacionado con su realización por parte de la persona constituye el origen y el fundamento concreto tanto del conocimiento del valor de la persona, como de los valores que se encuentran en la persona según su jerarquía específica”²⁰. En la participación la persona se actualiza, plena como persona y se revela de igual forma.

“Gracias a la participación, el hombre cuando actúa junto con otros, conserva todo lo que resulta de la actuación conjunta y, al mismo tiempo, a través de esto realiza el valor personalista de la propia acción”²¹. Es capacidad y es actualización, estas precisiones permiten no confundir a la participación wojtyliana con un mero efecto de la acción individual que se encuentra accidentalmente con otra acción individual.

La participación, el actuar con los otros, la acción en comunidad supone esta comunidad fundante, la comunidad en lo humano, sólo en ella encuentra su sentido personal²², sólo así la participación se revelaría como la forma de actualización en la que la persona puede perfeccionarse en plenitud.

Los análisis que contiene nos han conducido a concluir que la participación, como propiedad de la persona, que existe y actúa “junto con otros”, se encuentra en la base de dos dimensiones distintas de la intersubjetividad. La

¹⁹ Wojtyla, *Persona y acción*, 387.

²⁰ Wojtyla, *Persona y acción*, 380.

²¹ Wojtyla, *Persona y acción*, 386; cursivas del original.

²² Wojtyla, *Persona y acción*, 416.

primera de ellas es la que encontramos en la relación “persona-persona” (yo-tú, *soi-autrui*): la segunda es la que encontramos en la relación ‘nosotros’ (comunidad, *Gemeinschaft*)²³.

En orden a la exploración de este trabajo sobre el ‘nosotros’, todas estas consideraciones sobre la *participación*, apuntan a un ‘nosotros’ no como se menciona previamente, como una realidad transitiva, sino por el contrario una realidad intransitiva, el ‘nosotros’ siempre está presente en la persona, ya que la participación es característica y no solo dinamismo.

2.2. *Persona, sujeto y comunidad*

“Osoba: podmiot i wspólnota (La persona: sujeto y comunidad)” publicado originalmente en *Anales de filosofía* en 1976; en la segunda parte, Wojtyła busca abundar sobre los elementos perfilados en el capítulo noveno de *Persona y acción* anteriormente analizado. El concepto de *Participación* es parte de la teoría de la comunidad para la consideración de la acción personal, bajo dos modos: expresión de la persona confirmando su dimensión personal a su obrar con otros en razón de su perfeccionamiento y también como relación positiva a la humanidad de otros, es decir, a la persona concreta de los otros. Participación y alienación son contrarios: en la participación, la relación interpersonal está en clave de plenitud; en la alienación, en clave de deshumanización y podría decirse despersonalización específicamente, “la participación es aquella característica en virtud de la cual el hombre existiendo y obrando en común con los otros... es capaz de ser él mismo y de perfeccionarse, realizarse a sí mismo”²⁴. Al respecto profundizará en su escrito dedicado a estos dos conceptos y al cual recurriremos en el siguiente apartado.

En razón de una cierta primacía de la relación en la experiencia interpersonal de comunidad Wojtyła considera “una correspondencia y adecuación entre comunidad y subjetividad personal del hombre”²⁵. Cabe apuntar que la comunidad incluye la conciencia y la experiencia interpersonal especialmente, esto le da un carácter normativo, es decir el otro se convierte en norma de la acción personal.

Similar hasta cierto punto se puede considerar en la idea del *rostro* en el pensamiento de Lévinas, ya que el encuentro con el *rostro* del otro se puede erigir como una norma de acción por la carga que el término tiene en el len-

²³ Wojtyła, *Persona y acción*, 420.

²⁴ Wojtyła, Karol, “Persona, sujeto y comunidad”, en *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 2005), 75.

²⁵ Wojtyła, “Persona, sujeto y comunidad”, 76.

guaje y el pensamiento hebreo “El término hebreo que designa el “rostro” (Panim - פנים) tiene dos connotaciones muy importantes: como sustantivo, designa la faz humana, pero también cumple la función adverbial del “cabe”, “ante” o “frente”. Así, tener rostro significa la posibilidad de estar cabe otra persona: el rostro es sujeto en tanto se encuentra “ante” la exterioridad del otro”²⁶. Esta mera presencia refiere Medina, es ya mandato, compromiso para ponerme a su servicio.

Al abordar dos dimensiones de la relación, propone la consideración del *yo-tú*²⁷ como relación fundante de la siguiente relación que es el ‘nosotros’; en la primera se enfatiza el carácter individual de la persona y la condición de autoafirmación que el encuentro con un tú propicia dado que para la afirmación de un ‘tú’ es indispensable que ese ‘tú’ sea al mismo tiempo un ‘yo’ verdadero y completo, desde la autoconciencia, autoposesión y autodominio. Vale anotar que el mismo Wojtyla advierte que el ‘nosotros’ no significa deformación o disminución del ‘yo’²⁸. Lo anterior dado que la posible relación dialéctica entre ambas realidades no anula el ser propio en ninguna de ellas y por el contrario es posibilidad de perfeccionamiento.

El ‘nosotros’ manifiesta primordialmente la comunidad constituida por las personas, no meros individuos, si no sujetos personales, cada uno vinculado con el bien común. Este último es la “base objetiva de su constituirse en comunidad social como ‘nosotros’”²⁹ dando paso a la auténtica *communio personarum*. Esta comunidad designará “la forma de la multiplicidad humana en que se realiza de modo más perfecto la persona como sujeto”³⁰.

El *sujeto* en Wojtyla aparece como una apuesta superadora en el mejor de los sentidos, ya que no es del todo el sujeto que aparece en la filosofía de la conciencia, evitando la aproximación idealista, como él mismo lo apunta en “Subjetividad y lo reductible en el hombre”, pero tampoco es el hombre una realidad como cualquier otra que puede abordarse como mero objeto:

²⁶ Cf. Medina, Jorge, “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 2 (diciembre de 2015): 65-75, <https://doi.org/10.69873/aep.i2.244>

²⁷ Al respecto de la distinción de concepción sobre el yo-tú entre el personalismo wojtyliano y los personalismos dialógicos, Joseph M. Coll analiza las razones por las que a su parecer la relación yo-tú “se sitúa no en la constitución original de la persona, sino posteriormente” presuponiendo que la persona es anterior al hecho mismo de la relación yo-tú”. I d’Alemany, Josep M Coll, “Karol Wojtyla, entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico” (1 de enero de 2014), <https://ezproxy.upaep.mx:2243/linkprocessor/plink?id=92e417d9-d002-312d-af63-38e0b1f4e65f>

²⁸ Wojtyla, “Persona, sujeto y comunidad”, 93.

²⁹ Wojtyla, “Persona, sujeto y comunidad”, 95.

³⁰ Wojtyla, “Persona, sujeto y comunidad”, 99.

Se nos presenta el hombre no solamente como ser definido por un género, sino como “yo” concreto, como sujeto que tiene la experiencia de sí. El ser subjetivo y la existencia que le es propia (*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí³¹.

Y es desde esta subjetividad personal que se posibilita la intersubjetividad. Con este análisis deja sentadas las bases para profundizar en la noción y fenómeno de alienación, por oposición a la fuerza y contenido de la noción de participación, considerando que, bajo tal oposición, la alienación afecta particularmente la subjetividad interpersonal, poniendo en grave riesgo el perfeccionamiento y trascendencia de la persona y el logro del bien común, como se expondrá en la última parte de este trabajo.

2.3. *¿Participación o alienación?*

En el texto *¿Participación o alienación?* preparado para el coloquio fenomenológico internacional en Friburgo de 1975, Wojtyła profundiza en los dos polos de la acción que quedan esbozados en *Persona y acción*. Estos polos revelan el alcance del perfeccionamiento -o la carencia- de lo humano y de la persona.

El concepto de participación tiene un largo recorrido en la historia del pensamiento, no constituyendo como tal una novedad, pues es retomada por Wojtyła desde algunas de estas tradiciones, particularmente la visión Aristotélica que establece la relación entre el ser universal y los seres particulares en términos de analogía, y en el ámbito de la política, como una de las formas de ser en la *civitas*³².

Tomás de Aquino al respecto, retomando la metafísica aristotélica en el interés de responder a la relación fundamental del hombre con Dios propone:

La participación de uno en otro puede hacerse de 3 maneras: a) recibiendo la propiedad de su naturaleza; b) recibéndolo a él mismo, a modo de intención cognoscitiva; c) que de algún modo le sirva a su virtud, como en un enfermo que participa del médico el arte medicinal, o porque recibe en sí el arte de la medicina, o el conocimiento del arte medicinal, o porque le sirve de conejillo de Indias al arte de la medicina. Lo primero es mayor que lo segundo, y lo segundo que lo tercero³³.

³¹ Wojtyła, Karol, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 2005), 34.

³² Aristóteles, *Política* (Madrid, Gredos 1988), 1275b, 17.

³³ Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los colosenses* (México: Editorial Tradición, 1978), 5.

En Descartes, la participación no se encuentra en el campo de la metafísica: con la introducción del hombre como sujeto consciente, la participación pasa al campo de la epistemología, en todo caso considera la participación en la verdad desde la consciencia, lo que hace que el fenómeno se ubique en el campo de la antropología³⁴. En Kant la participación se arraigará aún más en el sujeto, ya que, es desde sí mismo, desde su razón que se relaciona con la ley natural y en ello consiste participar.

La participación, como define Wojtyla, es la capacidad de actuar con los otros, con la implicación integral del propio ser, no sólo se realizan actos personales individuales, esos actos suponen la *participación en la humanidad* de los otros, reconocidos como ‘otros yo’. Sobre esto Burgos afirma que lo genérico de la proposición contiene todas las posibles interacciones humanas, pero destacan particularmente dos acepciones: la primera como una propiedad de la persona que le capacita para actuar con otros y la segunda como la acción de la persona con otros, que es ya un tipo característico de la relación interpersonal³⁵.

La participación en la humanidad de los otros seres humanos, de los otros y de los prójimos, no se forma primariamente a través de la comprensión del ser del «hombre», que por su naturaleza es general y no se aproxima bastante al ser humano del «yo concreto». La participación se forma a través de *una aproximación consciente que deriva de la experiencia del propio yo*³⁶.

La participación y por tanto la relación del ‘yo’ con el ‘otro yo’ no es meramente cognitiva, sino fundamentalmente experiencial; se da en la experiencia que la persona concreta tiene de sí mismo con otra persona igualmente concreta, quien *es* ‘otro’ y ante la cual *se es* ‘otro’, manifestándose el esquema de co-implicación ‘yo-otro’ (*soi-autrui*). Aunque no hay una expresión explícita de esta co-implicación como la configuración de un ‘nosotros’, se puede inferir como tal. Parece apuntarse con esto que, la participación como propiedad personal posibilita el ‘nosotros’ y la participación como acción personal se realiza en un ‘nosotros’. Será en el ejercicio de verificación que propone Wojtyla de la participación que surge propiamente el significado del ‘nosotros’:

La afirmación de que el esquema ‘yo-otro’ no es algo completamente espontáneo y ya dado, pero constituye un preciso deber, ayuda a interpretar la multiforme realidad de las relaciones interhumana. Todo eso puede ser condensado

³⁴ Cf. Sánchez, Cipriano, *La participación según Karol Wojtyla, cualidad del ser humano para construir la comunidad en el ámbito posmoderno* (México: U. Anáhuac, 2015), 71.

³⁵ Burgos, Juan Manuel, “La filosofía social de Karol Wojtyla. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal”, *Quien. Revista de filosofía personalista*, núm. 17 (2023), 101.

³⁶ Wojtyla, Karol, “¿Participación o alienación?”, en *El hombre y su destino* (Madrid: Ediciones Palabra, 2005), 117.

en la fórmula “yo-tú”, diferenciando con la máxima claridad este modelo de relación del otro, que está expresado por el término ‘nosotros’ e indica ya una cierta realidad comunitaria o social³⁷.

Por otro lado, la *alienación* como la concibe Wojtyła, es la debilitación o incluso anulación de la posibilidad de experimentar al otro como ‘otro yo’, lo que elimina la posibilidad de la configuración del ‘nosotros’ como lo contrario la acción, en términos wojtylianos, y lo obscurece como propiedad personal. El ‘nosotros’ entonces, en la dinámica de *alienación* se deforma, tal como sucede con la experiencia de sí mismo y de la alteridad.

Vale la pena mencionar cómo la alienación wojtyliana sostiene una distancia sustancial con la alienación marxista:

No es sólo la pérdida de conciencia de sí mismo (como puede serlo en Marx, bajo la forma de *self-estrangement*), sino sobre todo un aislamiento (*isolation*): pérdida de la unión fraterna o de la autodeterminación *del propio yo en relación a otro yo*³⁸.

Lo más grave de la alienación para Wojtyła radica en la despersonalización de la acción que consecuentemente obstaculiza la realización y perfeccionamiento del propio ser personal, consideración antropológica que en Marx no está presente, dado que su interés fundamental se sitúa en la dinámicas extrínsecas de lo humano, la *acción* en Wojtyła es autodominio, autodeterminación y autorrealización no sólo en su dimensión transitiva, como Marx sostiene al respecto del trabajo y la producción -que no es necesariamente acción en el sentido personalista-, sino especialmente en la intransitiva que se realiza en la subjetividad y al mismo tiempo realiza al sujeto, a la persona.

Esto hace notar como el personalismo wojtyliano apunta a respuestas distintas a las que hasta el momento de su obra estaban presentes para interpretar la realidad humana y que configuraron el entorno en el que desarrolló su pensamiento.

³⁷ Wojtyła, “¿Participación o alienación?”, 123.

³⁸ Pinto, Javier y Letelier, Gonzalo, “El camino de la alienación. Trabajo y ética en Smith, Marx y Wojtyła”, *Revista empresa y humanismo* 19, núm. 2 (2016): 141, <https://doi.org/10.15581/015.XIX.2.119-152>

3. Derivaciones para una propuesta en filosofía social de corte personalista desde el significado del ‘nosotros’ en Wojtyla

3.1. El ‘nosotros’ como margen de desarrollo de una filosofía social

El interés manifiesto de Wojtyla por los fenómenos sociales se puede observar con amplitud en su faceta pastoral y particularmente en las temáticas que serán objeto de análisis y reflexión en algunos de los documentos pontificios: *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1985), *Centesimus Annus* (1991). El telón de fondo que acompaña esta profundización sobre las problemáticas sociales que suponen la acción humana personal es la *participación*.

Siguiendo las implicaciones del desdoblamiento de la noción del ‘nosotros’ a lo largo de su obra, según la intención primera de este trabajo, las condiciones para una reflexión sobre lo social que se derivan pueden ser tres: a) la mera presencia del otro en el actuar no es suficiente para establecer un nosotros, b) la mera interacción humana tampoco es suficiente para el nosotros, y finalmente c) la plenitud de toda dinámica social supone necesariamente la configuración del ‘nosotros’ en clave de *participación*, esto es desde la *acción* personal de cada uno y de ambos. La interacción humana en la que no se actualiza la *participación*, quedará limitada a ser alienación, dinamismo imperfecto y no humanizante en su mínima expresión o deshumanizante como máxima.

En el caso de la sola presencia sin una interacción y por ende sin un ejercicio de reconocimiento del ‘otro como yo’ constitutivo de un ‘nosotros’, la filosofía social en todo caso quedaría reducida a una observación de dinámismos de carácter fenoménico, en los que apenas estaría superando una aproximación materialista con un análisis indiferente a la complejidad que supone la integralidad de la persona y el enfoque estaría dirigido a lo que, por contraposición Wojtyla llama *alienación*.

En el supuesto en que además de la presencia se puede observar una interacción humana, es decir que en ella quedan manifiestos los rasgos constitutivos de la persona, y se puede entonces hablar de sociedad, que es el tipo de comunidad en la que se hace presente lo que llama el *sistema prójimo* en el que el hombre está inserto por el mero hecho de compartir naturaleza con los otros miembros³⁹, hay la posibilidad del desarrollo de un pensamiento social con mayor propiedad bajo estas consideraciones, pero aquí aún no queda superado el riesgo de la *alienación* y tampoco hay garantía de *participación*, porque, aunque existe una identificación, esta no genera inmediatamente el

³⁹ Wojtyla, *Persona y acción*, 417.

‘nosotros’, la persona puede reconocer al otro como persona, pero no necesariamente como otro ‘yo’, este reconocimiento precisa una profundización de la relación y de la empatía más allá de la idea, supone la experiencia plena de sí y la consideración del otro bajo esta misma experiencia.

Finalmente, la *participación* en la que no solo existe la interacción sino que hay un actuar junto-con-los-otros donde la acción se realiza con carácter personal pleno, según la teoría personalista de la acción, es la esfera donde la persona se afirma a sí misma y afirma al ‘otro como yo’ dando paso al ‘nosotros’ y se hace presente el *sistema comunidad*⁴⁰ que supone el perfeccionamiento de la dimensión social, así podría decirse que la filosofía social de corte personalista en Wojtyła encuentra compleción en el surgimiento del ‘nosotros’ como resultante de la *participación*, donde cada uno es sí mismo y se afirma en la acción con el otro. Es, por tanto, que la experiencia de sí y del otro como un ‘yo’ en todo lo que ello implica, condición para hablar de *participación*, habilitando a la sociedad como comunidad, a partir de lo cual todo fenómeno social: familia, cultura, economía, política, etc. Puede ser abordado desde esta perspectiva.

3.2. ¿El bien común surge de la consideración del ‘nosotros’?

El bien común, tal como lo expresa en *Persona y acción*, es “una auténtica estructura personalista de la existencia del hombre en comunidad, en cualquier comunidad a la que pertenezca”⁴¹ así, puede ser considerada una estructura fundamental de la comunidad humana, que sólo puede aparecer en ella y como se ha tratado de establecer en este trabajo, es en la realidad ‘nosotros’ que esta comunidad puede encontrar una existencia plena, el ‘nosotros’ se convierte en generador del bien común, que asimismo al ser lugar de la afirmación del yo y del otro como yo, sin contradicción, se sigue que la construcción del bien común desde el ‘nosotros’ en la dinámica de la *participación* presenta una apuesta superadora de la contradicción entre el bien individual y el bien común, el bien para el ‘nosotros’ que incluye completamente el bien de la persona individual y el bien de ambos.

⁴⁰ Wojtyła, *Persona y acción*, 420.

⁴¹ Wojtyła, *Persona y acción*, 406.

Conclusiones

La riqueza que los elementos ético antropológicos que Wojtyla deja en su obra, especialmente en correlación con el significado del ‘nosotros’ permite ir construyendo propuestas, sí de análisis sobre los fenómenos humanos en las que se manifiesta la naturaleza social de la persona para distinguir entre estos fenómenos, con mayor precisión, cuales presentan la forma más adecuada para la existencia concreta de las personas, pero particularmente se pueden establecer como referentes fundamentales para la construcción de propuestas personalistas frente a los desafíos que la coexistencia y convivencia humana muestran en la actualidad en cualquier latitud del mundo, ya que el ‘nosotros’ asume en su totalidad y en su integralidad a la persona concreta, asume a cada uno que, con nombre y apellido, necesita condiciones y respuestas para ser plenamente ese ‘yo’ y al mismo tiempo, sin reserva alguna, ese ‘otro como yo’ en el ‘nosotros’.

Queda abierta la ruta para seguir profundizando en las implicaciones que esta perspectiva aporta al pensamiento contemporáneo sobre lo social, que enfrenta el reto de aportar respuestas más cercanas a lo humano, en un mundo que hoy experimenta realidades y fenómenos complejos para la realización de la persona.

Referencias

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- Bubber, Martín. *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982.
- Burgos, Juan Manuel. “La filosofía social de Karol Wojtyla II. Nosotros. Comunidad, sociedad y communio personarum. El bien común”, *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 18 (2023): 7-32.
- Buttiglione, Rocco. “‘Persona y acto’ y el pontificado de Juan Pablo II”. *Open Insight*, núm. 10 (2019).
- Guerra López, Rodrigo. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós, 2002.
- I d’ Alemany, Josep M Coll. “Karol Wojtyla, Entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico” (1 de enero de 2014). <https://ezproxy.upaep.mx:2243/linkprocessor/plink?id=92e417d9-d002-312d-af63-38e0b1f4e65f>.
- Lozano Arco, Sergio. “La interpersonalidad en Karol Wojtyla”. Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia, 2014.
- Medina Delgadillo, Jorge. “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Lévinas”. *Quién. Revista de filosofía personalista*, núm. 2 (diciembre de 2015), 65-75, <https://doi.org/10.69873/aep.i2.244>

- Montijo, César. "Don y criatura. La creación personal según la estructura Donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo". *Cuadernos doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía* 21, núm. 4, Pamplona (2011): 349-50.
- Muñoz Pérez, Enrique V. "El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos". *Veritas. Revista de filosofía y teología*, núm. 38 (diciembre de 2017): 77-95. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000300077>
- Pinto, Javier y Letelier, Gonzalo. "El Camino de la alienación. Trabajo y ética en Smith, Marx y Wojtyla". *Revista Empresa y Humanismo* 2, núm. 19 (2016): 119-52. <https://doi.org/10.15581/015.XIX.2.119-152>
- Sánchez, Cipriano. *La participación según Karol Wojtyla, cualidad del ser humano para construir la comunidad en el ámbito posmoderno*. México: U. Anáhuac, 2015.
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.
- Tomás de Aquino. *Comentario a la epístola de San Pablo a los colosenses*. México: Editorial Tradición, 1978
- Wojtyla, Karol. "Persona, sujeto y comunidad". En *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.
- Wojtyla, Karol. *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.
- Wojtyla, Karol. *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*. Madrid: Palabra, 2012.
- Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2017.

NOTA CRÍTICA

Un lenguaje sin nosotros: realidad, materialidad y lenguaje figurado

A Language Without Us: Reality and Literary Theory

DANIEL PÉREZ FAJARDO¹
Universidade de Lisboa
d.perez.fajardo@gmail.com

RESUMEN

La filosofía suele mirar hacia otras disciplinas como forma de verificar en estas sus propias pretensiones. Muestra de ello es la atención que el nuevo realismo, o realismo especulativo, ha prestado a la teoría literaria aun cuando esta última muchas veces parece declarar la imposibilidad de conocer tanto a los textos como a los objetos. Este artículo se propone revisar fundamentos en la teoría literaria que puedan cimentar una relación entre esta y el nuevo realismo. Para lo anterior, se tiene en cuenta la obra del teórico y crítico Paul de Man y su desarrollo de una teoría materialista para el abordaje de la experiencia literaria.

Palabras clave: teoría literaria, nuevo realismo, retórica, materialismo, metonimia

ABSTRACT

Philosophy often turns to other disciplines to verify its own claims. For example, the new realism, or speculative realism, has paid attention to literary theory, despite the latter often seeming to declare the impossibility of knowing texts and objects. This article reviews the foundations of literary theory that could establish a relationship between literary theory and new realism. To this end, it considers the work of the theorist and critic Paul de Man, who developed a materialist approach to literary experience.

Keywords: Literary Theory, New Realism, Rhetoric, Materialism, Metonymy

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3149-6796>

Recepción del original: 16/06/2025
Aceptación definitiva: 06/12/2025



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

It is the same everywhere; but that is no reason for anxiety or sadness; if there is no communal feeling between you and other people, try to be near to things –they will not abandon you.

Letters to a Young Poet. Rainer Maria Rilke

Introducción

Las tendencias filosóficas dentro del pensamiento occidental toman diferentes posiciones a la hora de ponderar las posibilidades de explorar y conocer el mundo. La oscilación entre el optimismo acrítico y el nihilismo más abnegado es palpable en las diferentes escuelas de pensamiento que atraviesan las diversas perspectivas dedicadas al estudio de las capacidades y condiciones de la inteligencia humana. Es desde una perspectiva multidisciplinar que el estudio de tales capacidades y condiciones describe una apertura que caracteriza al abordaje académico actual. Adoptar una perspectiva multidisciplinar para el abordaje de ciertos problemas de la filosofía implica considerar que los diversos objetos de estudio son análogos los unos con los otros en su relación con, por ejemplo, el entendimiento humano. Lo anterior puede ser suficientemente revisado en la teoría literaria, en la cual la inteligibilidad de los textos y las capacidades de la crítica son, muchas veces, vistos como manifestaciones de las condiciones del conocimiento humano.

Filosofía y teoría parecen conectarse, pero no de forma positiva. La teoría literaria parece íntimamente reactiva hacia muchas de las conclusiones positivas en torno al conocimiento humano, oscuridad nihilista que puede ser aparente una vez que los principios profundos de la teoría literaria son contrastados con aproximaciones filosóficas contemporáneas de la filosofía. Contrario a declarar el desastre en el conocimiento, este ensayo adopta una perspectiva multidisciplinar para indagar en la posibilidad de que ciertos principios de la teoría literaria sean positivos para con ciertas posiciones filosóficas optimistas en relación con el conocimiento. Sin embargo, el ensayo no propone evadir los enunciados nihilistas que puedan estar contenidos en la teoría literaria como forma de asumir un cierto optimismo filosófico. Por el contrario, va a ser en la inspección profunda de la negatividad de la teoría literaria donde un nuevo optimismo puede ser fundamentado.

Para calificar a la teoría literaria como una disciplina nihilista se debe indagar hasta que punto sus intereses rebasan los textos imponiendo a la mediación lingüística como una barrera para el conocimiento. En este respecto, Richard Rorty destaca a la teoría como fuente de conclusiones auto-destructivas una vez que cuestiona la capacidad de conocer cosas y textos por igual,

destacando como en ambos casos la inteligencia es incapaz de producir «resultados definitivos»². La inteligencia humana encuentra un límite que no puede sortear, por lo tanto, cualquier empresa de depuración del conocimiento humano parece absurda. De esa forma, la propuesta de Rorty liga negativamente un cierto grado de realismo científico con la posibilidad de la teoría literaria de obtener un sentido incuestionable, lo cual legaría a esta última a ser una «excusa para destilar cerveza»³. La imposibilidad de definir qué sería una «buena lectura» es análoga a la imposibilidad de conocer los objetos, es decir, textos y cosas son semejantes a la vez que el instrumento para acceder a estos debe necesariamente aceptar sus limitaciones.

El diagnóstico de Rorty declara el desastre del realismo filosófico, lo cual, en cierta medida, implica el descrédito sobre la noción de crítica y teoría en sí. Sin embargo, la teoría literaria parece abrazar esta dificultad toda vez que muchos de sus acercamientos parecen ordenarse bajo la idea de su propia impotencia. Suzanne Gearhart nota como la teoría literaria contemporánea adopta una posición orientada sobre la «deconstrucción» que implica su ingreso en materias tradicionalmente asociadas a la filosofía⁴. En este acercamiento entre ambas disciplinas, la teoría literaria parece orientarse claramente sobre la mediación lingüística como elemento ineludible para el entendimiento humano, hecho cuyas consecuencias llevan irrefrenablemente a una situación como la descrita por Rorty. Esta diatriba teórica sobre su propia carencia es identificada por Gearhart en la obra de Paul de Man⁵ y no sería poco aventurado indicar que Rorty considera a la obra de este autor como evidencia del innecesario ejercicio de la teoría.

1. Nihilismo formal

Paul de Man es un autor decisivo para la teoría literaria contemporánea, como también para el abordaje multidisciplinario del entendimiento humano. Lo anterior no solo se debe al hecho de ser este autor uno de los sindicados como ilustres de la «deconstrucción en los Estados Unidos» y, con ello, una especie de puente que conecta disciplinas a través del impasse lingüístico⁶. Paul De Man es también importante porque desde su obra se desprenden los que, quizás, son los momentos más oscuros de la teoría literaria. En efecto, de

² Rorty, Richard, "Texts and Lumps", *New Literary History* 17, núm. 1 (1985): 1.

³ Rorty, "Texts and Lumps", 16.

⁴ Gearhart, Suzanne, "Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man", *Diacritics* 13, núm. 4 (1983): 63-64.

⁵ Gearhart, "Philosophy before Literature", 64.

⁶ Derrida, Jacques, *Memorias para Paul de Man* (Barcelona: Gedisa, 2011), 27.

Man construye gran parte de su obra como una denuncia hacia el optimismo ciego que motiva a la teoría y la crítica⁷. Tal posicionamiento parece declarar la muerte de la teoría y, de hecho, parte de la crítica ha leído a De Man como la explicitación de una teoría que perece ante su propia abstracción⁸ o bien como la dramatización de un formalismo exacerbado que lleva a una ceguera causada por el exceso de luz⁹. El hecho de que Gearhart situó a Paul de Man como un autor central en la relación entre filosofía y teoría literaria sugiere que en este se encuentra parte importante de la discusión sobre las posibilidades del entendimiento, lo cual es también la discusión sobre la conveniencia de la teoría literaria.

Preliminarmente, la obra de Paul de Man parece apoyar las conclusiones de Rorty, es decir, la teoría literaria es impotente al igual que, por extensión, la inteligencia humana. Coherente con ello, Stanley Cavell considera a la obra de Paul de Man no solo como una que duda sobre el lenguaje, sino que una radical declaración nihilista donde la letra y el mundo son totalmente independientes¹⁰. Cavell evidencia como el foco de la teoría literaria en el impase lingüístico esconde tras de sí una posición que desconoce al mundo como real posibilidad para el intelecto humano. El nihilismo y la gratuidad parecen ser celebrados por la teoría literaria, sin embargo, en Paul de Man hay muestras de un camino que conduce hacia la certeza de los objetos en lugar de hacia el vacío legado por la mediación lingüística. En efecto, la obra de Paul de Man progresivamente conforme avanza comienza a estar atravesada por la palabra «materialismo» en un uso lacónico, quizás, justificado por el abrupto final de la vida del teórico. La apertura «materialista» de Paul de Man gana nuevas consideraciones al observar las corrientes filosóficas que han dominado las últimas décadas, con esto me refiero a los nuevos realismos filosóficos.

A modo de sintetizar esta nueva corriente del realismo, Woodward señala a esta como el intento por encontrar aquello que esta fuera del entendimiento humano¹¹. A primera vista, la mediación lingüística parece negar la posibilidad de lo externo una vez que se considera al impasse como una condición, sin embargo, por la vía del «materialismo» una cierta independencia con respecto al entendimiento parece latente. La sospecha de una especie de conexión entre el nuevo realismo y la obra de Paul de Man es desarrollada por

⁷ De Man, Paul, "Roland Barthes and the Limits of Structuralism", *Yale French Studies*, núm. 77 (1990), 187.

⁸ Loesberg, Jonathan, "Paul de Man's Aesthetic Ideology", *Diacritics* 27, núm. 4 (1985), 87.

⁹ Podlubne, Judith, "Visión ciega. El Roland Barthes de Paul de Man", en Podlubne, Judith y De Man, Paul, *Barthes en cuestión* (Ñuñoa - Rosario: Bulk editores, Nube Negra 2020), 42.

¹⁰ Cavell, Stanley, "Politics as Opposed to What?", *Critical Inquiry* 9, núm. 1 (1982): 172.

¹¹ Woodward, Ashley, "Signifying Nothing: Nihilism, Information, and Signs", *Open Philosophy*, núm. 6 (2023): 10.

Tom Eyers en *Speculative Formalism*, texto que destaca la obra de belga como una posibilidad de escape al nihilismo que esta misma se había esforzado por construir¹². Con esta presunción, no solo la obra de Paul de Man, sino también la disciplina de la teoría literaria, tendrían la posibilidad de alinearse con posiciones más bien optimistas con respecto al entendimiento humano. La posibilidad de una teoría literaria que se aleje del nihilismo implica una salida de los límites del entendimiento que, preliminarmente, parece contenida bajo la idea de «materialismo». Lo anterior implica pensar en un lenguaje que, en cierto grado, deja de lado los problemas de la subjetividad y el entendimiento en su dirección hacia los referentes reales.

La salida «materialista» de obra de Paul de Man fue sindicada como una especie de *afterlife* del trabajo del crítico. En efecto, Paul de Man va a trabajar sobre estos conceptos en lo que sería su “segundo momento”, señalado muchas veces como uno de interés más político, es decir, metafísico e ideológico, que sus primeros trabajos marcados por las consecuencias formales de la tropología¹³. Sin embargo, la «materialidad» de Paul de Man es indesligable de las conclusiones negativas de la retórica que pueblan su “primer momento”. En efecto, Cohen, Miller, Cohen B destacan como en la «materialidad» de Paul de Man la materia como tal es una perpetua ausencia reemplazada por una certeza formal de acceso a lo externo que no implica una real aprehensión no mediada de lo exterior, idea condensada como «materialismo sin materia»¹⁴. La materialidad de Paul de Man es simplemente formal en la evidencia de que el lenguaje se encuentra con algo externo e independiente que necesariamente es desfigurado. En ese sentido, el “segundo Paul de Man” no escapa a los problemas del “primero”, en efecto, cuando Podlubne señalar que Paul de Man queda ciego por exceso de luz es precisamente por el formalismo abstracto de este que se revisa en la retórica¹⁵ y que, como se indicó, sigue presente en la indecidibilidad del sentido implícito en el contacto con la materia. A pesar de esto, este descenso a la oscuridad no es ajeno al nuevo realismo.

La posibilidad de coherencias entre la teoría literaria y el nuevo realismo ha sido advertida no solo por Eyers, sino que se encuentra dentro de los textos fundamentales para dicha corriente filosófica. Prueba de ello es el filósofo Quentin Meillassoux, quien en sus textos ensaya caminos para comprender

¹² Eyers, Tom, *Speculative Formalism. Literature, Theory, and the Critical Present* (Evanston: Northwestern University Press, 2017), 133.

¹³ Mirabile, Andrea, “Allegory, Pathos, and Irony: The Resistance to Benjamin in Paul de Man”, *German Studies Review* 35, núm. 2 (2012): 320-321.

¹⁴ Cohen, Tom; Hillis Miller, J.; Cohen, Barbara, “A ‘materiality without Matter’?”, en Cohen, Tom; Cohen, Barbara; Hillis Miller, J.; Warminski, Andrej, *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory* (University of Minnesota Press 2001), VIII.

¹⁵ Podlubne, J. “Visión ciega”, 42.

la captura de lo real por parte del entendimiento humano. Dentro de las diversas vías, la experiencia literaria aparece como posibilidad de describir empíricamente la relación entre mundo y entendimiento: "...describing the inexhaustible intricacies of the real that make up our world..."¹⁶. El entusiasmo crítico de Meillassoux parece complejo al tener en cuenta la dirección fantasmagórica de la teoría literaria, sin embargo, la sugerencia demaniana de un «materialismo formal» habilitaría una lectura en la cual el lenguaje verdaderamente interactúa con algo externo al entendimiento humano y, por tanto, ajeno al entendimiento y la mediación.

El vacío formal que evidencia Paul de Man a lo largo de su obra parece calzar bien con el programa general del realismo especulativo. Graham Harman describe al nuevo realismo como una aventura intelectual casi épica hacia lo más profundo de las tinieblas con la intención de extraer conocimiento de lo real¹⁷. Es al comprender los principios de una filosofía que, según el mismo Meillassoux, ya no se dirige a la contingente sino a lo necesario¹⁸ que la importancia de la experiencia literaria queda explicada. El lenguaje parece *necesariamente* mediado y nihilista, solo que dicho vacío es una certeza que, según el propio Meillassoux, plantea la refundación del modo en que se comprende la ontología de los signos¹⁹. El formalismo radical de las tendencias que declaran el vacío inherente al signo va a ser valorado por Meillassoux como una revolución auspiciosa para la filosofía²⁰. Las tinieblas del formalismo y sus signos vacíos justificarían la afirmación de que es desde la literatura donde un acercamiento hacia el mundo puede ser posible.

2. De la forma a lo real

La dirección de tono épico mostrada por el nuevo realismo resuena también en la biografía dedicada a Paul de Man, *The Sign of Times*, la cual destaca como un análisis lucido de la obra del autor que sirve para notar ciertos tópicos y repitencias teóricas. Entre estas últimas, Lehman destaca la insistencia en la idea de *abismo* que inunda los textos del teórico, mas, estos no aparecen como un problema, sino como una fascinación que parece llamar poderosa-

¹⁶ Meillassoux, Quentin, "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning", en Avanesian, Armen; Malik, Suhail, *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism* (London: Bloomsbury Academic, 2016), 144.

¹⁷ Harman, Graham, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 131.

¹⁸ Meillassoux, Quentin, "Iteration, Reiteration, Repetition", 142.

¹⁹ Meillassoux, Quentin, "Iteration, Reiteration, Repetition, 166.

²⁰ Meillassoux, Quentin, "Iteration, Reiteration, Repetition, 164.

mente a Paul de Man²¹. Lo anterior podría ser visto como una terca insistencia en enunciados nihilista, pero bajo la óptica de que algo necesario se esconde tras la dispersión de la contingencia, esta fascinación puede también parecer el índice de una intención intelectual diferente, quizás, realista.

El vacío no parece un real problema ni para Meillassoux ni para De Man en cuanto este refleja condiciones necesarias que hablan más de la capacidad real para la exploración del mundo que de la simple dispersión del sentido de los signos. La sugerencia es clara para ambas propuestas: *ex Tenebras Lux*, y el modo de acceder a esas tinieblas va a ser por medio de la exploración de la mediación lingüística.

La opción de ahondar en la oscuridad la búsqueda de luz es una constante en la obra de Paul de Man aun cuando la palabra «materialismo» no salga mencionada. En su “primer momento”, el foco con el que Paul de Man describe la experiencia de la literatura tiene como punto decisivo a la interpretación, punto donde el carácter complejo de los tropos sale a relucir, es decir, la experiencia de la literatura es vista como una actividad, la cual destaca por su indecidibilidad del sentido y contradicciones inherentes. En *Allegories of Reading*, Paul de Man identifica el carácter complejo de la lectura no como una simple particularidad propia de la actividad, sino como el descubrimiento de la naturaleza misma de un lenguaje gobernado por tropos. De ahí que, según señala Vélez, la lectura implique para De Man ningún grado de positividad, conclusión que necesariamente afecta al lenguaje en su totalidad²². Es en este punto donde gana importancia la oposición formal entre gramática y retórica que sustentaría el funcionamiento del lenguaje, trama dialéctica cuyo análisis evidencia el vacío inherente de las formas del lenguaje:

The deconstruction is not something we have added to the text but it constituted the text in the first place. A literary text simultaneously asserts and denies the authority of its own rhetorical mode, and by reading the text as we did we were only trying to come closer to being as rigorous a reader as the author had to be in order to write the sentence in the first place²³

Es a través de la identificación de la naturaleza problemática de la lectura que Paul de Man evidencia las preocupaciones sobre la posibilidad de conocer lo real y definitivo. La oposición dialéctica dramatiza las capacidades del conocimiento humano dentro de las estructuras formales del lenguaje, posición que liga inexorablemente el trabajo del crítico con el de Kenneth Burke,

²¹ Lehman, David, *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man* (New York: Poseidon Press, 1991), 10.

²² Vélez, Fabio, *Desfiguraciones. Ensayos sobre Paul de Man* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 24.

²³ De Man, Paul, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979), 17.

inspiración intelectual que el mismo De Man parece reconocer²⁴. En análisis formal de Paul de Man lleva a la identificación de la oposición dialéctica entre gramática y retórica, pareja que escenifica el impase lingüístico y, por tanto, las facultades del entendimiento humano en una dialéctica que atraviesa la obra del crítico hasta el punto de ser decisiva tanto su concepción de tropo como de “materialidad”.

Gramática y retórica, para Burke, evidencian la dialéctica que da forma al entendimiento humano, idea que llega a Paul de Man. Mientras la gramática asegura una fijación conceptual «sustancial» donde los objetos tal como son²⁵ la retórica opera un proceso de extrañamiento que implica que los sujetos entran en disidencia en cuanto a la ligación entre palabras y objetos²⁶. Una lectura rápida podría hacer parecer que la gramática es un dispositivo realista, mientras que la retórica posibilita el diferimiento nihilista del referente. Sin embargo, ambos procesos están íntimamente ligados entre si hasta el punto de ser mutuamente dependientes hasta el punto en que ambos no se llegan a identificar con ninguna de estas posiciones. Durham identifica a la «sustancialidad» de Burke como un proceso operado por el lenguaje que crea leyes arbitrarias como forma de ordenar un mundo que se desvanece: “Thus, substantiation, consciousness of reality, occurs at the point of contact between the finite (vocabulary) and the infinite (the world around)”²⁷. Detrás de dicha idea late una posición contraria al realismo, donde el intelecto no accede diáfananamente al mundo, siendo las seguridades de estos constructos bien atados entre palabras y objetos.

La gramática no es natural, sino que aprendida e insistentemente mantenida. El carácter persuasivo de la gramática evidencia como las inseguridades de la retórica laten en las reglas arbitrarias que generan la «sustancia», como también se vuelve evidente que la aberración retórica solo puede ocurrir sobre una base gramatical bien conformada. La «sustancia» pensada por Burke evidencia la reducción de lo inabarcable hacia lo plausible, idea que Jameson expresa como una unidad práctica entre sujeto y objeto que ocurre en los gestos de lenguaje que es ahora entendido como totalidad²⁸. En Burke, el lenguaje es la segunda naturaleza del humano²⁹, una naturaleza mucho más real que la del mundo de los objetos.

²⁴ De Man, *Allegories of Reading*, 8.

²⁵ Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives* (Los Angeles: University of California Press, 1969), 21.

²⁶ Burke, Kenneth, *A Rhetoric of Motives* (Los Angeles: University of California Press, 1969), 20.

²⁷ Durham, Weldom B., “Kenneth Burke’s Concept of Substance”, *Quarterly Journal of Speech*, vol. 66 (1980): 355.

²⁸ Jameson, Fredric R., “The Symbolic Inference; Or, Kenneth Burke and Ideological Analysis”, *Critical Inquiry* 4, núm. 3 (1978): 513.

²⁹ Burke, *A Grammar of Motives*, 108.

La dialéctica de Burke identifica en el lenguaje un fingimiento que podría ser totalmente contrario al realismo. Sin embargo, el crítico concibe momentos especiales en donde se reconoce una exterioridad capaz de influir en el entendimiento. Evelyn Burg insiste en como el crítico perfila una forma novedosa de realismo donde se reconocen objetos externos al entendimiento con un sentido totalmente independiente a los otorgados por la mediación del entendimiento, pero que, a la vez, se encuentra altamente influenciados por este³⁰. Tal propuesta universalista y con ciertos tintes realistas se vuelve posible en el interés manifiesto de Burke por tropos como la metonimia, proceso lingüístico de asociación contingente de elementos que parece iluminar como los objetos ingresan al entendimiento poniendo en jaque los dispositivos de este.

La metonimia aparece en la obra de Burke como el más simple de los procesos fundamentales del lenguaje. Burke observa como la asociación de la metonimia se fundamenta sobre bases puramente «conductistas» en las cuales los objetos aparecen ante el entendimiento siendo reducidos a formas simples por medio de la asociación³¹. No se trata, en este punto, de asociar dos conceptos, sino que el origen primitivo de estos es la interacción entre un objeto abstracto externo y la finitud de los medios lingüísticos en el entendimiento.

Burke postula que la metonimia produce en el lenguaje los primeros síntomas de un realismo al cual llama *poético*³². En este, los principios de la «sustancia» como práctica pensados por Jameson se vuelven evidente una vez que Burke señale que la reducción se produce en el entendimiento como actividad, solo que en esta el entendimiento parece restarse: *beauty is as beauty does*³³. El entendimiento no actúa en la reducción de la abstracción de la belleza, sino que es la misma actividad del objeto real la que desata su propia concreción. Lo anterior se hace evidente en el calificativo de «conductista» con que Burke señala a la metonimia, siendo este término índice de una relación de estímulo y respuesta previa al entendimiento en donde el sujeto es avasallado por las posibilidades presentadas.

La fórmula de Burke destaca a la «substancia» como parte de un proceso de conformación donde esta no está dada, solo que dicho proceso parece ser exigido por el objeto y no operado por el entendimiento. Este primer momento de acercamiento no implica una real aprehensión de lo real en cuanto este es altamente volátil y cambiante. Los productos de la metonimia no son susceptibles de una definición «sustancial» real, posibilidad que solo se lo-

³⁰ Burg, Evelyn, "What's in a Name? Twentieth-Century Realism in Kenneth Burke's Aesthetic", *Modern Intellectual History* 13, núm. 3 (2016): 717.

³¹ Burke, *A Grammar of Motives*, 505.

³² Burke, *A Grammar of Motives*, 505.

³³ Burke, *A Grammar of Motives*, 506.

gra por medio de otros procesos ya propios del entendimiento como lo es la representación³⁴. Sin embargo, este primer momento de *realismo poético* si llega a concebir la existencia de algo independiente al entendimiento cuyas cualidades no son del todo distorsionadas por la subjetividad, sino operadas por un automatismo «conductista» previo a cualquier intromisión del entendimiento.

3. Realismo, materialidad y forma

La universalidad del realismo de Burke reside en que el entendimiento actúa siempre de la misma forma, por lo cual los procesos de substanciación son válidos inclusive cuando estos difieren entre sí. En efecto, para Burke, gramática y retórica no son solo cualidades del texto, sino condiciones y procesos propios del entendimiento humano³⁵. Sin embargo, lo más importante es considerar que la intromisión conductista de lo externo no es un fallo de las capacidades humanas, sino muestra de una particular apertura hacia lo externo. El encuentro de lo externo supone un grado de necesidad que rebasa a las arbitrariedades del entendimiento y, por tanto, a la tensión dramática entre gramática y retórica. Tal salida no se obra debido a la presentación de lo externo, sino gracias a la asociación como proceso privilegiado en la suspensión de la dialéctica.

El privilegio universal que Burke concibe para la metonimia parece pervivir en Paul de Man. En efecto, De Man contrasta la capacidad activa y creativa de la metáfora con el carácter repetitivo y semiautomático de la metonimia en una relación que evidencia la dialéctica entre retórica y gramática:

The deconstruction of metaphor and of all rhetorical patterns such as mimesis, paranomasis, or personification that use resemblance as a way to disguise differences, takes us back to the impersonal precision of grammar and of a semiology derived from grammatical patterns³⁶

La dialéctica afirma a la metonimia como un sistema de seguridades al cual la metáfora necesita apelar, sin embargo, esta mutua confluencia parece cambiar una vez que la asociación se vincule con referentes reales, es decir, la metonimia cambia una vez que se ingresa en lo que Burke llama *realismo poético*. Paul de Man acusa la aparición de un proceso de «gramatización de

³⁴ Burke, *A Grammar of Motives*, 326.

³⁵ Burke, *A Grammar of Motives*, XV.

³⁶ De Man, *Allegories of Reading*, 16.

la retórica»³⁷, el cual consiste en un control de la deformación retórica que no debería parece extraño en el marco de la dialéctica. Sin embargo, esta «gramatización de la retórica» no declara la primacía de la gramática por sobre la retórica, sino que desmota la oposición desde la raíz.

En Proust, Paul de Man observa como el lenguaje poético es estabilizado por la aparición de un cliché que llama a una doble asociación de elementos cuya estabilidad se fundamenta en objetos. *Torrent d'activité* puede ser asociado tanto a la pareja «agua-frío» como «tórrido-caliente», doble coordinación de la cual emerge una sinestesia que es el fundamento de una metáfora que coordina sensaciones térmicas entre el frescor de la lectura y el calor del verano en Combray³⁸. La metáfora final es altamente equívoca y errónea, es muy difícil presentar a esta de modo que los lectores lleguen a la conclusión buscada por el texto, cuestión que se vuelve aún más compleja al notar que dicha conclusión es fundamental para la propuesta misma de *À la recherche du temps perdu*. Para lograr lo anterior, el lenguaje parece operar reglas gramaticales tan claras como que *Torrent* remite a «torrente de agua» a la vez que la palabra es fonéticamente parecida a «tórrido». Pero también hay que considerar que dicha asociación lleva al sujeto a contenidos ineludibles para el entendimiento que son propios de los objetos y que conforman la seguridad del lenguaje figurado, es decir, tanto el «agua» como lo «tórrido» funcionan como estabilizadores que detienen la aberración tropológica por medio de la aparición de un sentido necesario. La metáfora final depende de que al menos una parte del lenguaje sea segura, es decir, exenta de dialéctica.

El carácter del contenido señalado por Paul de Man dice mucho de la relación que establece la metonimia. La similitud entre palabras en la que se fundamenta a la metonimia da paso a una segunda asociación que es más denotativa que connotativa. Es decir, la asociación sucesiva entre *Torrent* con «torrente» y con finalmente con «agua» parece sugerida por cuestiones meramente fonéticas, sin embargo, el contenido que estabiliza a la construcción poética es el «frescor» del agua, operación que necesariamente implica un juicio donde se identifica al agua y a la palabra *Torrent* como íntimamente ligadas a la sensibilidad. La sensación de «frescor» insertada como denotación implica que la imaginación retórica se detiene sobre la palabra *Torrent* impidiendo desviar a esta hacia caminos impredecibles. Lo anterior ocurre porque la sensación no depende de una operación humana consciente, sino de una asociación que ocurre anterior a la intromisión de cualquier lenguaje.

³⁷ De Man, *Allegories of Reading*, 17.

³⁸ De Man, *Allegories of Reading*, 60.

Lo que llama la atención del análisis de Paul de Man es que la “gramatización de la retórica” no ocurre por la tiranía de reglas fijas bien atadas entre sí, sino por la intromisión de referentes cuyas cualidades se vuelven *el sentido* del texto en lugar de abrir a este a la aberración lógica propia del tropo. Es decir, la dialéctica es desmontada y, con esto, el entendimiento es restado de un lenguaje figurado. Dentro del planteamiento tropológico de Paul de Man se encuentra la clara importancia de procesos independiente al entendimiento humano, es decir, el sistema de tropos reacciona a la «materialidad». Lo que resta conocer es la naturaleza de esa independencia frente al entendimiento.

El ejemplo de De Man vuelve evidente que el ingreso del sentido de los referentes no se obra por medio de la simple función referencial, sino que a través de un complejo sistema de asociación³⁹. No basta con nombrar el agua para apelar al frescor, sino que estos referentes deben estar en una disposición que permita a la subjetividad entrar en contacto con una asociación tan fuerte que detenga la dialéctica. La metonimia es, de ese modo, la condición para la independencia de la «materialidad» en el lenguaje figurado. Es decir, es a través de los procesos de asociación que las cualidades materiales afloran, posición que tiende a destacar a la metonimia como el proceso que permite tal ingreso. En ese sentido, la ausencia del entendimiento en la obtención del sentido fundacional para el lenguaje retórico no depende del encuentro de una realidad externa, sino del proceso de asociación que decreta reglas ineludibles para el lenguaje figurado.

La “materialidad” de Paul de Man no tiene como punto central la independencia de la exterioridad, a pesar de que esta sea reconocida. Por el contrario, la «materialidad» es más bien la consecuencia formal producto del encuentro de lo externo, proceso que, curiosamente, ocurre en la subjetividad en ausencia del entendimiento. La metonimia sería tal vía necesaria, calificativo que le es adosado por el hecho de comenzar sin la voluntad del sujeto, de hecho, Warminski califica a la metonimia como una inclinación irresistible que ocurre inevitablemente ante la aparición de un texto⁴⁰ como también, siguiendo a Rorty, un objeto. La idea de un «materialismo sin materia» queda así sintetizada en la metonimia bajo la forma de una traducción de la independencia de la materia en un sistema formal de asociación contingente. La materia, aunque reconocida, sigue sin acceso, siendo su única evidencia el inicio del proceso metonímico que funda el lenguaje figurado.

³⁹ De Man, *Allegories of Reading*, 66.

⁴⁰ Warmiski, Andrej, “As the Poets Do It”, en Cohen, Tom; Cohen, Barbara; Hillis Miller, J.; Warminski, Andrej, *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory* (Minnesota: University of Minnesota Press 2001), 11.

La “materialidad” independiente y dadora de sentido pierde el protagonismo en Paul de Man para cederlo a una concepción abstracta y formalista que apunta a la metonimia como proceso independiente del entendimiento. En términos epistemológicos esto resiente el componente de realidad surgido desde la relación forma, cuestión que ya estaba explícita en la idea de «substancia» Burke y que también es notada por Warminski⁴¹. En este panorama, es totalmente lícito preguntar por la coherencia entre los principios de la teoría literaria y los nuevos realismos, sobre todo al tener en cuenta el entusiasmo de Meillassoux con la disciplina literaria. En un comentario que vale la pena para el análisis, Raoni Padui señala que Meillassoux confunde los términos «realismo» y «materialismo» tratándolos inclusive como sinónimo aun cuando las propuestas materialistas pueden no ser necesariamente realistas⁴². El caso presentado por Paul de Man se corresponde con un «materialismo no realista» en donde la mediación es la condición para la mediación entre lenguaje y realidad. Lo anterior no supone necesariamente la falta de confluencia entre disciplinas, sino que destaca similitudes en un campo más abstracto.

Conclusión

La teoría literaria de Paul de Man muestra ser profundamente materialista aun en sus momentos más tropológicos. Lo anterior es muestra que, desde sus preocupaciones en el terreno de la metonimia, la división de dos momentos que la crítica ha tendido sobre la obra de Paul de Man es improcedente. Aun desde el Paul de Man más ligado a la tropología, la «materialidad» se sostiene o como un disparado de la metonimia o como una incógnita luego del proceso de asociación. Lo anterior sostiene al carácter formal del lenguaje y afirma la condicionante de la mediación, pero también considera a la independencia de lo externo como factor importante para el desarrollo de los tropos. A su vez, la metonimia es sindicada como el proceso formal que lleva al establecimiento del lenguaje figurado, es decir, la asociación es necesaria y, con ello, su estatuto cambia dentro de la mediación. Mientras la dialéctica del lenguaje y el sistema de tropos son arbitrario y ampliamente contingente, la metonimia aparece como una necesidad para cualquier acercamiento al mundo.

La metonimia se vuelve un proceso formal de asociación irresistible que no puede ser restado y en el cual la voluntad humana casi no opera. Dicho ca-

⁴¹ Warminski, Andrej, *Ideology, Rhetoric, Aesthetic* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 167.

⁴² Padui, Raoni, “Realism, Anti-Realism, and Materialism. Rereading the Critical Turn After Meillassoux”, *Angelaki* 16, núm. 2 (2011): 97.

rácter formal e ineludible de la metonimia recuerda a la concepción de *figura* propuesta por Meillassoux, el cual va a considerar a estas como expresión de un proceso necesario que fundamenta a la contingencia⁴³. Ante la «materialidad», la metonimia opera el ingreso de esta a la mediación lingüística a través de procesos de asociación contingente que, a su vez, son totalmente necesarios. Dichos procesos, como muestra Paul de Man, pueden ser reconstruidos por el análisis crítico, lo cual sugiere sentidos inscritos en los textos como fundamento para el lenguaje figurado y contingente. El calificativo de *figura* parece justificado para la metonimia, pero también este implica la adición de que tales *figuras* escapan a la arbitrariedad del intelecto debido al encuentro de la «materialidad».

Es interesante notar que, a la hora determinar su concepción de *figura*, Meillassoux apele a las matemáticas como dicha forma genuina y necesaria de exploración del mundo⁴⁴. El paralelo entre matemáticas y metonimia parece claro una vez que ambas parecen no formar parte de la voluntad de la subjetividad y del entendimiento. En el caso de la metonimia esta característica es aún más curiosa una vez que esta haga parte de la subjetividad y del lenguaje a la vez que evidencia su radical independencia de ambos. Esta aparente contradicción es entendible una vez que se advierte el carácter estético de la metonimia y bien puede ser parte de los aportes que Meillassoux avizoraba podían surgir desde la teoría literaria para inspección del mundo.

El formalismo propio del realismo especulativo parece satisfecho y refleja-do por una concepción teórica donde el fundamento del lenguaje literario es una «materialidad» cuya única aspiración de sentido es la asociación contingente. Con lo anterior, la teoría literaria fundamenta al lenguaje más fantasioso como necesariamente anclado a procesos que escapan al arbitrio personal. La subjetividad y sus inclinaciones son restadas de la mediación lingüística una vez que la asociación escapa a la deliberación en el encuentro de algo que se encuentra fuera del lenguaje. La propuesta de Paul de Man vislumbra un escenario de necesidades dentro del lenguaje figurado que resta importancia a la subjetividad, camino que el crítico identifica como el modelo teórico para los años venideros⁴⁵. Sin embargo, lo más fascinante de este lenguaje sin subjetividad es como este modela procesos puramente formales que parecen necesarios para la indagación de lo externo. Una vez que la lectura encuentra procesos necesarios inscritos en los textos, la crítica puede encontrar cimientos para asegurar las lecturas. Del mismo modo, la indagación de lo

⁴³ Meillassoux, "Iteration, Reiteration, Repetition", 138.

⁴⁴ Meillassoux, "Iteration, Reiteration, Repetition", 139.

⁴⁵ De Man, *Allegories of Reading*, 17.

real puede verse beneficiada de ser iluminados procesos que necesariamente constituyen parte de nuestro acercamiento al mundo.

La fórmula para declarar la afinidad entre las conclusiones de Paul de Man y el entusiasmo de Meillassoux continúa siendo la misma que de Rorty: la certeza mínima que la metonimia da para la lectura puede funcionar de igual manera para esfuerzo filosófico por captar lo externo. En esta analogía, la lectura parece depurada en la detección de procedimientos involuntarios, mientras que dicho carácter involuntario puede ser adoptado por la filosofía como un ápice de necesidad en medio de la dispersión de la contingencia. Aceptar a la metonimia como una *figura* implica un optimismo que lega la teoría literaria a la filosofía y que, como tal, reside en la certeza de que lo necesario se encuentra allí donde la subjetividad es restada.

Parece paradójico que la posibilidad de conocer lo real venga de la mano de inspeccionar al conocimiento y que lo único necesario en este último resida en los momentos en que nuestra subjetividad no es relevante. Aun así, esta conclusión parece cimentar una afinidad positiva entre teoría literaria y los nuevos realismos filosóficos aun cuanto las pretensiones de estos últimos no sean totalmente satisfechas por la teoría. En efecto, y tal como daba a entender Meillassoux, la teoría literaria parece vislumbrar un camino que la filosofía bien puede seguir para la indagación de lo real, siendo este marcado por un materialismo formal y altamente impersonal.

Referencias

- Burg, Evelyn. "What's in a Name? Twentieth-Century Realism in Kenneth Burke's Aesthetic". *Modern Intellectual History* 13, núm. 3 (2016): 713-745.
- Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives*. Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Cavell, Stanley. "Politics as Opposed to What?" *Critical Inquiry* 9, núm. 1 (1982): 157-178.
- Cohen, Tom; Hillis Miller, J.; Cohen, Barbara. "A 'materiality without Matter'?" En Cohen, Tom; Cohen, Barbara; Hillis Miller, J.; Warminski, Andrej, *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory*. University of Minnesota Press, 2001, VII-XXV.
- De Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- De Man, Paul. "Roland Barthes and the Limits of Structuralism". *Yale French Studies*, núm. 77 (1990): 177-190.
- Derrida, Jacques. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 2011.

- Durham, Weldom B. "Kenneth Burke's Concept of Substance". *Quarterly Journal of Speech*, vol. 66 (1980): 351-364.
- Eyers, Tom. *Speculative Formalism. Literature, Theory, and the Critical Present*. Evanston: Northwestern University Press, 2017.
- Gearhart, Suzanne. "Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man". *Diacritics* 13, núm. 4 (1983): 63-81.
- Harman, Graham. *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Jameson, Fredric R. "The Symbolic Inference; Or, Kenneth Burke and Ideological Analysis". *Critical Inquiry* 4, núm. 3 (1978): 507-523.
- Lehman, David. *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man*. New York: Poseidon Press, 1991.
- Loesberg, Jonathan. "Paul de Man's Aesthetic Ideology". *Diacritics* 27, núm. 4 (1985): 87-108.
- Mirabile, Andrea. "Allegory, Pathos, and Irony: The Resistance to Benjamin in Paul de Man". *German Studies Review* 35, núm. 2 (2012): 319-333.
- Meillassoux, Quentin. "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning". En Avanesian, Armen; Malik, Suhail, *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*. London: Bloomsbury Academic, 2016, 117-197.
- Padui, Raoni. "Realism, Anti-Realism, and Materialism. Rereading the Critical Turn After Meillassoux". *Angelaki* 16, núm. 2 (2011): 89-101.
- Podlubne, J. "Visión ciega. El Roland Barthes de Paul de Man". En Podlubne, Judith; De Man, Paul. *Barthes en cuestión*. Rosario: Bulk editores, Nube Negra, 2020, 7-42.
- Podlubne, Judith; De Man, Paul. *Barthes en cuestión*. Rosario, Santiago: Nube Negra, Bulk Editores, 2020.
- Rorty, Richard. "Texts and Lumps". *New Literary History* 17, núm. 1 (1985): 1-16.
- Vélez, Fabio. *Desfiguraciones: Ensayos sobre Paul de Man*. Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2016.
- Warmiski, Andrej. "As the Poets Do It". En Cohen, Tom; Cohen, Barbara; Hillis Miller, J.; Warminski, Andrej, *Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2001, 3-31.
- Warminski, Andrej. *Ideology, Rhetoric, Aesthetic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Woodward, Ashley. "Signifying Nothing: Nihilism, Information, and Signs". *Open Philosophy*, núm. 6 (2023):1-15.

RESEÑAS

**Feser, Edward. *All One in Christ. A Catholic Critique of Racism and Critical Race Theory*.
San Francisco: Ignatius Press, 2022, 163 pp.**

GONZALO ALEJANDRO FLORES-CASTRO LINGÁN¹
Universidad de Piura
gonzalo.flores-castro@udep.edu.pe

La publicación de este libro no se veía venir. De hecho, quienes seguimos al filósofo norteamericano Edward Feser desde hace años sabíamos que, luego de su libro sobre filosofía de la naturaleza², tocaba la publicación de una obra sobre la naturaleza humana³. Sin embargo, como Feser comenta en diversas entrevistas, a pesar de que él mismo no tenía un interés especial en el tema, este era “un libro que tenía que ser escrito” dada la relevancia que las ideas de la *Teoría Crítica de la Raza* (*Critical Race Theory*, en adelante CRT) han tomado desde mediados del 2020⁴. Sus lectores le agradecemos que se haya tomado la molestia de hacerlo pues, en apenas 163 páginas de tamaño medio, Feser expone de forma clara y sencilla la posición de la Iglesia Católica sobre el racismo, la esclavitud y la inmigración y, al mismo tiempo, realiza una crítica aguda y bien argumentada de la CRT desde una perspectiva filosófica y científica.

El libro⁵ está dividido en 7 capítulos, más una bibliografía y un índice analítico. Feser proporciona en el capítulo 1, *La doctrina de la Iglesia contra el*

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8820-7580>

² Feser, E., *Aristotle's Revenge* (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019).

³ Feser, E., *Immortal Souls* (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2024).

⁴ Ver Feser, E., “Catholic Culture Podcast #141”, entrevista realizada por Thomas V. Mirus, “Libertarianism, Jazz & Critical Race Theory”, septiembre 5 de 2022, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=KkDZU-It7f8>.

⁵ El título del libro “All One in Christ” hace referencia a la Epístola a los Gálatas 3:28, en donde San Pablo dice: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (cursivas nuestras).

Recepción del original: 03/03/2025

Aceptación definitiva: 29/10/2025



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

racismo⁶, una definición de racismo en base a la carta apostólica *Octogesima Adveniens* de Pablo VI:

el racismo es la creencia de que no todas las razas tienen los mismos derechos y deberes básicos ni el mismo destino sobrenatural y, por lo tanto, no todas las razas deberían ser iguales ante la ley, tener el mismo acceso a la vida económica, cultural, cívica y social, ni beneficiarse de un reparto equitativo de las riquezas de la nación. Por lo tanto, el racismo implica conceder a algunas razas un trato especial más favorable que a otras⁷.

Luego, expone la condena del racismo que ha hecho la Iglesia, tomando para ello citas de documentos magisteriales como *Ad Beatissimi Apostolorum* de Benedicto XV o *Pacem in Terris* de Juan XXIII, pasando por la muchas veces ignorada *Mit Brennender Sorge* de Pío XI, que condena el nazismo. En este capítulo, Feser explica que el fundamento de la condena por parte de la Iglesia se basa en aspectos metafísicos y teológicos sobre la naturaleza humana. Esto último se debe a que “las ciencias no son suficientes para asegurar las convicciones antirracistas”⁸, pues sus propios métodos carecen de la última palabra acerca de la naturaleza y el destino de cada hombre. Dice Feser:

Para la Iglesia, la fuente de nuestra dignidad común se encuentra, en primer lugar, no en el *corpo* tal como lo entiende la ciencia, sino en el *alma*... Al ser espiritual, este principio no puede ser detectado en el plano genético o en cualquier otro nivel biológico descriptivo, y de hecho no es el producto de procesos biológicos⁹.

Y es que, incluso desde la perspectiva tomista a la que Feser suscribe, no es la especie biológica la que nos define, sino la *especie metafísica*.¹⁰ Ésta queda definida por nuestras almas, las que nos otorgan *racionalidad*, la cual nos distingue de los animales y nos permite entender y amar, siendo lo más excelso

⁶ “Church Teaching against Racism”. Pese a que la reseña versa sobre la versión en inglés, las citas se reproducen conforme a la traducción de Ediciones Cor Iesu (véase el último pie de página de esta reseña). Los números de páginas citados corresponden a la versión inglesa. A pie de página colocaremos la cita en el inglés original.

⁷ “racism is the belief that not all races have the same basic rights and duties and/ or supernatural destiny and, therefore, not all races should be equal before the law, find equal admittance to economic, cultural, civic, and social life, or benefit from a fair sharing of the nation’s riches. Racism thus entails giving some races special favor over others in these respects”. Feser, *All One in Christ*, 8.

⁸ “the sciences are not sufficient to substantiate anti-racist convictions”. Feser, *All One in Christ*, 11.

⁹ “For the Church, the source of our common dignity is primarily to be found, not in the body as understood by science, but in the soul... Being spiritual, this principle cannot be detected at the genetic or any other biological level of description, and indeed it is not the product of biological processes”. Feser, *All One in Christ*, 12.

¹⁰ Ver Feser, E., *Aristotle’s Revenge. The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science* (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae. 2019), 400-406.

el poder conocer y amar al mismo Dios. Esto último permite ver que somos hechos a imagen y semejanza de Dios, pues como dice San Agustín (citado por Feser), “la naturaleza intelectual imita a Dios principalmente en esto: en que Dios se comprende y se ama a sí mismo”¹¹.

En el capítulo 2, *Los escolásticos tardíos y los primeros Papas modernos contra la esclavitud*¹², Feser muestra que las condenas al racismo no son recientes, sino que, al contrario, “la Iglesia ha enseñado lo mismo durante siglos, y mucho antes de que surgiera el consenso secular contemporáneo contra el racismo”¹³. Feser cita como ejemplo la bula *Sublimis Deus* del año 1537 (es decir, de hace cinco siglos), en la que el papa Pablo III, en palabras de Feser, “califica nada menos que de *satánico* el tratamiento de los indios y otros seres humanos como si fueran meras bestias brutas y enseña de manera definitiva [...] que no se les debe privar de su libertad ni de sus bienes”¹⁴.

Feser cita a teólogos de la segunda escolástica española, como Francisco de Vitoria o Bartolomé de Las Casas, sintetizando sus argumentos. Por ejemplo, expone uno de los argumentos de Vitoria de la siguiente manera:

[Vitoria] [t]ambién argumentó que no se puede sugerir que de alguna manera [los nativos americanos] sólo tenían el *potencial* para la racionalidad, sin haber realizado realmente ese potencial; esto... violaría el principio de la filosofía escolástica de que la naturaleza no hace nada en vano. Vitoria argumenta aquí que no tiene sentido suponer que una población grande y continuada en el tiempo de seres humanos tendría sólo el potencial para la racionalidad sin haberlo actualizado nunca, porque en ese caso su posesión del potencial sería inútil, lo que viola dicho principio escolástico¹⁵.

¹¹ “the intellectual nature imitates God chiefly in this, that God understands and loves Himself”. Feser, *All One in Christ*, 13.

¹² “Late Scholastics and Early Modern Popes against Slavery”.

¹³ “she has taught the same thing for centuries, and long before the rise of the contemporary secular consensus against racism”. Feser, *All One in Christ*, 17.

¹⁴ “characterizes as nothing less than *satanic* the treatment of Indians and other human beings as if they were mere brute beasts and teaches in a definitive way [...] that they must not be deprived of their liberty or property”. Las cursivas provienen del original en inglés; la traducción de Ediciones Cor Iesu, en cambio, no las reproduce. Dado que esta omisión es frecuente en dicha versión, al final de cada cita indicaremos, de ser el caso, en nota: “cursivas en el original inglés”. Feser, *All One in Christ*, 20.

¹⁵ “He [Vitoria] also argued that it will not do to suggest that they [nativos americanos] somehow had only the *potential* for rationality, without having actually realized that potential; this [...] would violate the principle of Scholastic philosophy that nature does nothing in vain. Vitoria’s point seems to be that it makes no sense to suppose that a large and ongoing population of human beings would have only the potential for rationality without ever actualizing it, because in that case their possession of the potential would be pointless, which violates the said Scholastic principle”. Feser, *All One in Christ*, 20. Cursivas en el original inglés.

Pero, ¿no defendió la Iglesia católica la esclavitud precisamente por motivos de ley natural? Sobre esta delicada pregunta, Feser nos recuerda que, si bien hubo pensadores católicos que defendieron la esclavitud racial, son las posiciones de Vitoria y Las Casas, entre otros, las que prevalecieron, convirtiéndose “en la norma en la filosofía y teología católicas”¹⁶. Por otra parte, Feser argumenta que el término “esclavitud” es ambiguo y que, en la actualidad, lo que pensamos al oír el término es “esclavitud *mobiliaria*” (*chattel slavery*)¹⁷. Este tipo de esclavitud toma a la persona como un bien inmueble, es decir, implica “la completa propiedad sobre otra persona, como si ésta fuera un animal o un objeto inanimado, y en la que la persona esclavizada es inocente de cualquier delito y ha sido despojada de su libertad en contra de su voluntad”¹⁸.

Pues bien, la “esclavitud *mobiliaria*” es siempre *intrínsecamente perversa* y la Iglesia nunca la ha defendido. Sin embargo, existen otras prácticas que a veces se etiquetan vagamente como “esclavitud”, pero que son muy diferentes a la “esclavitud *mobiliaria*”. Por ejemplo, existe la “servidumbre por contrato” (*indentured servitude*)¹⁹ o la “servidumbre penal” (*penal servitude*)²⁰, las cuales se han considerado en la teología católica como *prácticas moralmente peligrosas y desaconsejadas* debido a que pueden fácilmente decantar en “esclavitud *mobiliaria*” pero que, *en sí mismas*, no son intrínsecamente malas. Ahora bien, sobre la esclavitud moderna (esclavitud *mobiliaria*) y la trata de esclavos, “la Iglesia y los papas las han condenado sistemáticamente, comenzando al menos desde el siglo XV”²¹.

En el capítulo 3, *Los derechos y deberes de las naciones y de los inmigrantes*²², Feser responde a cuestiones de lealtad hacia la propia nación e inmigración. Siguiendo a la Iglesia, Feser sostiene que es un deber de las naciones aceptar inmigrantes; sin embargo, no es un deber absoluto y, por tanto, tampoco es un derecho absoluto por parte de los inmigrantes. Esto se debe a que los gobernantes de las naciones también tienen el deber de pensar en el bien común de su propia nación y, por tanto, deben regular la inmigración en orden a dicho bien, sin perjudicarlo. Como dice Feser,

el deber de acoger a los inmigrantes no implica que una nación tenga la obligación de acoger a todos los extranjeros que quieran entrar en ella, o que los deba

¹⁶ “became standard in Catholic philosophy and theology”. Feser, *All One in Christ*, 25.

¹⁷ Feser, *All One in Christ*, 26.

¹⁸ “the complete ownership of another person as if he were an animal or an inanimate object, and where the person is innocent of any crime and has been stripped of his liberty involuntarily”. Feser, *All One in Christ*, 26.

¹⁹ Feser, *All One in Christ*, 21.

²⁰ Feser, *All One in Christ*, 21.

²¹ “the Church and the popes have, in fact, consistently condemned them, beginning at least as far back as the fifteenth century”. Feser, *All One in Christ*, 27.

²² “The Rights and Duties of Nations and Immigrants”.

acoger incondicionalmente... [L]as naciones están obligadas a acoger a los extranjeros “*en la medida de sus posibilidades*”. Los inmigrantes están obligados “a respetar [...] el *patrimonio espiritual*” de la nación a la que llegan, “*a obedecer sus leyes y contribuir a sus cargas*”. El *Catecismo* no aboga por las fronteras abiertas, no enseña que las naciones deban tolerar la inmigración ilegal y no ignoran la importancia de las consideraciones culturales en las políticas migratorias²³.

En este capítulo, Feser subraya que existe un orden sobre nuestro deber hacia el prójimo, en donde los esfuerzos empiezan primero en casa, para mejorar aquellas condiciones sociales que permiten integrar a los inmigrantes al tejido social. Sin embargo, agrega que:

Tales consideraciones no tienen nada que ver con una supuesta hostilidad o insensibilidad hacia los emigrantes, sino más bien con el hecho de que, cuando los recursos son limitados, nuestro primer deber es hacia aquellos con quienes tenemos vínculos y obligaciones especiales, tanto en el caso de nuestros propios compatriotas como en el caso de nuestras propias familias²⁴.

En el capítulo 4, *¿Qué es la Teoría Crítica de la Raza?*²⁵, Feser explica qué es la CRT proporcionando amplias citas tanto de académicos de la CRT: Derrick Bell, Alan Freeman y Kimberlé Crenshaw, como de divulgadores: Ibram X Kendi y Robin DiAngelo. Feser hace un trabajo excepcional al sintetizar en pocas páginas la muchas veces confusa y contradictoria CRT, exponiendo sus principales afirmaciones. Resume la tesis central de la CRT como sigue:

La afirmación fundamental de la CRT es que el racismo impregna absolutamente todos los recovecos de todas las instituciones sociales y la psique de todos los individuos. Está especialmente arraigado en cada persona blanca, pero infecta incluso el pensamiento de las personas no blancas en la medida en que han aceptado las suposiciones racistas que los blancos tienen acerca de ellos y han consentido las políticas y las instituciones racistas con las que los blancos les oprimen²⁶.

²³ “the duty to welcome immigrants does not entail that a nation has an obligation to take in all foreigners who want to enter, or that it must take foreigners in unconditionally [...] Nations are obligated to welcome foreigners ‘to the extent they are able’. Immigrants are obligated ‘to respect [...] the spiritual heritage’ of the nation they enter, ‘to obey its laws and to assist in carrying civic burdens’. The *Catechism* is not advocating open borders, it is not teaching that nations must tolerate illegal immigration, and it is not ignoring the relevance of cultural considerations to immigration policy”. Feser, *All One in Christ*, 40.

²⁴ “Such considerations have nothing to do with hostility to or insensitivity toward migrants, but rather with the fact that when resources are limited, our first duty is to those to whom we have special attachments and obligations, in the case of our own countrymen just as in the case of our own families”. Feser, *All One in Christ*, 42.

²⁵ “What Is Critical Race Theory?”

²⁶ “The fundamental assertion of CRT is that racism absolutely permeates the nooks and crannies of every social institution and the psyches of every individual. It goes especially deep in each individual white person, but it infects even the thinking of nonwhite people insofar as

De acuerdo con los pensadores de la CRT “Ningún aspecto de la sociedad... está al margen de... las fuerzas del racismo”²⁷. Este racismo omnipresente se evidencia “en cualquier «desigualdad» o «disparidad» que exista entre los blancos y los miembros de otros grupos raciales”²⁸. Estas desigualdades raciales serían, además, causadas por *políticas públicas* (y no por valores culturales u otros factores), las cuales determinarían el éxito o fracaso de cualquier grupo étnico. De acuerdo con los pensadores de la CRT, existen otras manifestaciones del racismo, como “micro-agresiones” (*micro-agressions*) y “prejuicios implícitos” (*implicit bias*). Estos prejuicios subconscientes los llevan a concluir que “quienes niegan ser racistas sólo confirman que lo son precisamente por negarlo”²⁹. Los teóricos de la CRT, además, sugieren combatir el racismo con otro tipo de racismo y discriminación, como dice Kendi (citado por Feser): “El único remedio a la discriminación racista es la discriminación antirracista. El único remedio a la discriminación pasada es la discriminación presente. El único remedio a la discriminación presente es la discriminación futura”³⁰.

El capítulo 5, *Los problemas filosóficos de la Teoría Crítica de la Raza*³¹, es el más filosófico e interesante de todo el libro. Primero, Feser expone cómo el marxismo y el posmodernismo han sido claves para el desarrollo del CRT, mostrando los diversos paralelismos que tienen estas teorías. Luego, Feser muestra que, más que una teoría legal, la CRT es una filosofía pobremente argumentada y contradictoria en sí misma, cuyos pensadores cometen falacias lógicas de manual, como la falacia de *relevancia*, cuya forma favorita de los pensadores de la CRT es la falacia *ad hominem* en sus distintas presentaciones. El procedimiento de Feser es mostrar de qué trata la falacia y luego analiza cómo la CRT cae en ella.

Una de las falacias que está en el corazón de la CRT es el *alegato especial* (*special pleading*) que implica la aplicación de un doble estándar arbitrario o injustificado. Los pensadores de la CRT comenten esta falacia, por ejemplo, cuando aplican la “hermenéutica de la sospecha”. Consideran que todas las instituciones o posiciones filosóficas que no adhieren a la CRT son, en el fondo, sólo instrumentos de los intereses de grupos raciales para mantenerse

they have bought into the racist assumptions that whites have about them and acquiesced to the racist policies and institutions by which whites oppress them”. Feser, *All One in Christ*, 54.

²⁷ “No aspect of society [...] is outside of... the forces of racism”. Feser, *All One in Christ*, 54.

²⁸ “in any “inequity” or “disparity” that exists between whites and members of other racial groups”. Feser, *All One in Christ*, 55.

²⁹ “those who deny harboring racism only confirm that they are racists precisely by denying it”. Feser, *All One in Christ*, 58.

³⁰ “The only remedy to racist discrimination is antiracist discrimination. The only remedy to past discrimination is present discrimination. The only remedy to present discrimination is future discrimination”. Feser, *All One in Christ*, 63.

³¹ “Philosophical Problems with Critical Race Theory”.

en el poder, y que, por esta razón, no pueden tener objetividad alguna y ser racialmente neutrales. Sin embargo,

El problema es que si los teóricos críticos de la raza aplicaran esta visión de forma coherente, entonces tendrían que reconocer que la propia CRT no refleja la realidad objetiva, sino simplemente una perspectiva y los intereses de los teóricos de la CRT³².

El capítulo termina argumentando como la CRT es, bajo los estándares de la filosofía de la ciencia actual, una teoría *no falsable*.

Ahora bien, si desde el punto de vista de la metodología de las ciencias (el falsacionismo popperiano) la CRT es mala ciencia, la CRT es aún peor si se revisa la supuesta evidencia que se presenta a su favor. Este es el tema tratado en el capítulo 6, *Objeciones desde las ciencias sociales a la Teoría Crítica de la Raza*,³³ en donde Feser muestra cómo las disparidades económicas y sociales entre los distintos grupos tienen otras posibles explicaciones que el racismo. Por ejemplo, siguiendo al economista David Landes, Feser sostiene que un elemento crucial que determina ciertas diferencias económicas es la *cultura*, y que, “[d]ado que la cultura es relativamente estable, sus consecuencias económicas también lo serán a lo largo del tiempo, de modo que los grupos con prácticas culturales más favorables a la prosperidad económica tenderán a mantener sus ventajas económicas sobre otros grupos”³⁴. Feser también cita a Landes en su defensa de la tesis de Weber sobre la relevancia de la reforma protestante en la formación del capitalismo moderno³⁵; o al economista Daniel Etounga-Manguelle, quien argumenta que el individualismo occidental favorece la acumulación de capital³⁶.

Sin embargo, Feser agrega que el punto *no es* que ciertas actitudes culturales, como las que describe Landes o Etounga-Manguelle, sean buenas debido a que tengan éxito económico, “[l]a cuestión aquí es simplemente que las diferencias culturales desempeñan claramente un importante papel a la hora de explicar las disparidades económicas entre determinados grupos. Sencillamente, no hay fundamento alguno para insistir en que la discriminación

³² “The trouble is that if Critical Race Theorists followed this out consistently, then they would have to acknowledge that CRT *itself* does not reflect objective reality, but merely the perspective and interests of CRT writers and those they claim to speak for”. Cursivas en el original inglés. Feser, *All One in Christ*, 82.

³³ “Social Scientific Objections to Critical Race Theory”.

³⁴ “Because culture is relatively stable, its economic consequences will also be relatively stable over time, so that groups with cultural practices more conducive to economic prosperity will tend to retain their economic advantages over other groups over time”. Feser, *All One in Christ*, 104.

³⁵ Feser, *All One in Christ*, 105.

³⁶ Feser, *All One in Christ*, 106.

o el «racismo sistémico» *deben* ser la explicación de esas disparidades”³⁷. De hecho, Feser enfatiza que, desde un punto de vista católico, el individualismo u otras actitudes occidentales son altamente criticables y que “[l]a acumulación de riqueza, la eficiencia económica... y otros fenómenos por el estilo no son en absoluto los valores humanos más elevados, de modo que una cultura que los facilita no es *ipso facto* superior a otras”³⁸.

En el último capítulo, *El catolicismo frente a la Teoría Crítica de la Raza*³⁹, Feser muestra la incompatibilidad entre la CRT y la doctrina católica. Su argumento es la siguiente:

[L]a Iglesia ha condenado sistemática y energéticamente las ideas claves del marxismo y todas las demás formas de socialismo y comunismo, junto con el relativismo y otros aspectos característicos del posmodernismo. De ello se deduce que la CRT, que es una mera variación de estas perversas ideas, no es más compatible con la enseñanza de la Iglesia de lo que lo son el marxismo y el posmodernismo⁴⁰.

De acuerdo con Feser, la enseñanza de la Iglesia no sólo es incompatible con el diagnóstico que hace la CRT, sino también con los remedios que propone, como las políticas públicas de discriminación que Kendi impulsa. En cambio, Feser nos recuerda que el cambio social que la Iglesia busca es, ante todo, un cambio en la mentalidad y corazones de las personas, sin los cuales los cambios estructurales son en vano⁴¹.

El libro de Feser es, en mi opinión, un lúcido análisis y refutación de la CRT, hecho con el rigor argumentativo de una mente metafísica. Cumple de manera efectiva con dos objetivos: muestra la enseñanza de la Iglesia Católica sobre el racismo, la esclavitud e inmigración, así como la incompatibilidad de la doctrina de la Iglesia con la CRT; y enseña de manera clara y sistemática las principales tesis de la CRT, así como su incoherencia interna y poca o nula cientificidad. El libro es breve, pero está repleto de información, entre citas y sólida argumentación. Además, acaba de aparecer una traducción al español

³⁷ “The point is simply that cultural differences clearly play a major role in explaining economic disparities between some groups. There is plainly no basis for insisting that discrimination or “systemic racism” must be the explanation”. Feser, *All One in Christ*, 109-110.

³⁸ “The accumulation of wealth, economic efficiency... and the like are by no means the highest human values, so that a culture that facilitates them is not *ipso facto* superior to others”. Feser, *All One in Christ*, 107.

³⁹ “Catholicism versus Critical Race Theory”.

⁴⁰ “[T]he Church has consistently and strenuously condemned the key ideas of Marxism and all other forms of socialism and communism, along with the relativist and other themes that are characteristic of postmodernism. It follows that CRT, which is a mere variation on these malign ideas, is no more compatible with the teaching of the Church than Marxism and post-modernism are”. Feser, *All One in Christ*, 127.

⁴¹ Feser, *All One in Christ*, 135.

Feser, Edward. *All One in Christ. A Catholic Critique of Racism and Critical Race Theory*. San Francisco: Ignatius Press, 2022, 163 pp.

hecha por la editorial Cor Iesu⁴², lo que nos da la esperanza de una amplia difusión en el mundo hispanohablante. No nos queda más que recomendar vivamente su lectura.

Referencias

Edward, F., *Aristotle's Revenge. The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2019.

Edward, F., *Immortal Souls*, Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2024.

Edward, F., *Que todos sean uno en Cristo*, Toledo: Cor Iesu, 2024.

Edward, F., "Catholic Culture Podcast #141", entrevista realizada por Thomas V. Mirus, "Libertarianism, Jazz & Critical Race Theory", septiembre 5 de 2022, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=KkDZU-It7f8>.

⁴² Edward F., *Que todos sean uno en Cristo* (Toledo: Cor Iesu, 2024).

**Jacobo, B.; Hernández, M.; Brogna, P.; Cruz, R. y
Ramírez, T. *Heterotopías. Inclusión: prácticas y
perspectivas emergentes*. México: UNAM, 2024, 310 pp.**

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ¹
UPAEP, Universidad
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

SARA VANESSA MARÍN ÁLVAREZ²
UPAEP, Universidad
saravanessa.marin@upaep.edu.mx

El libro *Heterotopías. Inclusión: prácticas y perspectivas emergentes* reúne catorce capítulos elaborados por investigadores e investigadoras de distintos países iberoamericanos. Su propósito es ofrecer una mirada crítica y diversa sobre la inclusión en ámbitos como la educación, la cultura, la economía y la vida cotidiana. El concepto de “heterotopía”, retomado de Michel Foucault, funciona como eje central: estos espacios permiten que las realidades culturales sean “a un tiempo representadas, impugnadas o invertidos” (p. I). La inclusión no es un espacio objetivo ni lineal, sino un ámbito complejo donde conviven tensiones, disputas y oportunidades.

La propuesta de la obra parte de una premisa sencilla pero poderosa: hablar de inclusión es hablar de la vida misma. La discapacidad no puede entenderse como un tema aislado que afecta sólo a quienes la viven en primera persona, sino como una experiencia que nos interpela a todos, porque refleja cómo concebimos la justicia, la igualdad y la diversidad. Al mismo tiempo, la obra muestra que la inclusión no es una tarea que pueda cerrarse con una

¹ ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>

² ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-0947-0352>

Recepción del original: 18/12/2025
Aceptación definitiva: 20/12/2025



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

ley, un programa educativo o una política pública; es un proceso que se construye día a día, con avances y retrocesos, y que involucra no solo a las instituciones, sino también a las familias, las comunidades y la cultura en general. Por ello, se invita a que este trabajo “impulse a la reflexión, interpelación y transformación en nuestros espacios de vida” (p. II).

A lo largo de la obra, se exploran experiencias históricas, sociales y pedagógicas que muestran cómo la inclusión se construye en distintos escenarios. Por ejemplo, el capítulo inicial rescata la historia del asociacionismo sordo en México y evidencia que los primeros esfuerzos no dependieron del Estado, sino de la organización comunitaria. Las personas sordas de inicios del siglo XX no esperaron caridad ni favores, sino que decidieron organizarse en asociaciones y sindicatos, luchar por alfabetización, acceso al trabajo y reconocimiento social. Este relato no solo tiene un valor histórico, sino que también nos recuerda que la inclusión no es algo que se concede desde arriba, sino un derecho que se conquista desde abajo. “Dignificación del sordomudo. Trabajo y disciplina” (p. 6) es el lema de la Federación.

Otros capítulos abordan figuras clave como la de Anísio Teixeira en Brasil, El autor postulaba que, sin una escuela pública efectiva, la “democracia é ainda uma palavra vã” (p. 35). Su experiencia demuestra que hablar de inclusión educativa no es hablar únicamente de métodos pedagógicos, sino también de estructuras políticas y sociales. Si la escuela no garantiza igualdad de acceso, difícilmente se puede hablar de una sociedad democrática. De ahí que este capítulo dialogue con otros del libro, reforzando la idea de que la inclusión no es un campo aislado, sino un tema que atraviesa la vida política y cultural.

También se presentan reflexiones filosóficas, como la de Asun Pié Balaguer, que coloca la vulnerabilidad en el centro del debate. Su propuesta consiste en entender que todos los seres humanos somos vulnerables, y que lejos de ser una debilidad, esa condición compartida puede convertirse en una fuerza política para transformar la sociedad. Pié Balague argumenta que la fragilidad y la vulnerabilidad son la condición instituyente de lo humano. El problema aparece cuando el capitalismo y el prejuicio convierten esa vulnerabilidad en un motivo de exclusión, etiquetando a las personas con discapacidad como “menos aptas”. El libro nos invita, a través de este y otros capítulos, a replantearnos cómo vemos la fragilidad, cómo la valoramos y cómo puede convertirse en una base de solidaridad. Con los avances tecnológicos “la exclusión operará en otros marcos y por otras razones” (p. 58).

El texto también se adentra en expresiones culturales y artísticas, mostrando que la inclusión no ocurre únicamente en la escuela o en la política, sino también en espacios donde se construyen imaginarios y emociones. El capítulo sobre la obra teatral “Madre de azúcar” es un buen ejemplo. Aquí

se narra la historia de una joven con discapacidad intelectual que desea ser madre, y que se enfrenta a una sociedad que le niega ese derecho. Diálogo de la protagonista: “A mí no se me nota en la cara, que tengo discapacidad” (p. 100). El teatro, en este caso, se convierte en un escenario donde se revelan los prejuicios más íntimos y donde se invita al público a ponerse en el lugar del otro. La obra no ofrece respuestas fáciles, pero abre preguntas fundamentales: ¿quién decide lo que una persona puede o no puede hacer con su vida?, ¿hasta dónde llegan los límites impuestos por el capacitismo en cuestiones tan personales como la maternidad? Se plantea que la obra, como acto de resistencia, es una invitación a comprender “identidades sociales devaluadas, las cuales... no le son en realidad tan ajenas” (p. 93).

De manera similar, la música aparece en otro capítulo como un terreno de discusión y liberación. A menudo se cree que para ser músico es necesario tener un cuerpo “apto”, capaz de tocar un instrumento con precisión o de dominar ciertas habilidades técnicas. Sin embargo, el texto plantea que la música no es un privilegio de unos pocos, sino una práctica colectiva en la que todos pueden participar. Hacer música no se trata de cumplir un estándar físico, sino de compartir una experiencia, de escuchar y ser escuchado. “El cuerpo es tal debido a su apertura al otro, al vínculo subjetivo” (p. 156). Esta visión rompe con la idea de que la discapacidad es un límite insalvable, y la transforma en una oportunidad para imaginar formas distintas de hacer arte y de relacionarse con los demás.

La dimensión digital aparece también en el libro como un espacio donde la inclusión se pone en juego. Uno de los capítulos analiza el meme como herramienta pedagógica y de reflexión crítica. Aunque a primera vista los memes parecen ser solo una forma de humor rápido, aquí se muestran como un vehículo para expresar experiencias de inclusión y exclusión. Soto Rodríguez (2024) plantea que los memes permiten interpelar las formas hegemónicas y generar nuevas “ecologías del aprendizaje”.³ En un contexto universitario, los memes creados por los estudiantes permitieron cuestionar políticas, contar historias personales y abrir debates sobre la vida de las personas con discapacidad. Lo digital, por tanto, se presenta como un nuevo escenario donde se negocian los sentidos de la inclusión, un lugar donde la creatividad y la crítica pueden convivir.

La inclusión laboral es otro tema que se aborda con fuerza. El capítulo dedicado a la economía social y solidaria pone en el centro experiencias de cooperativas y fundaciones que han logrado abrir espacios de trabajo para personas con discapacidad. Estos casos muestran que la inclusión en el mundo laboral no consiste en “adaptar” a la persona a un sistema hostil, sino en transformar el sistema para que reconozca y valore la diversidad. Sin embargo, el texto

³ Soto Rodríguez, 2024.

también deja claro que este camino no está libre de obstáculos: falta de apoyo institucional, prejuicios del mercado y la idea persistente de que la productividad está por encima de la dignidad humana. Una vez más, la inclusión se muestra como un terreno con avances y resistencias, con logros importantes, pero también con desafíos pendientes. El texto subraya la importancia de “revisar el estatus epistémico desde el cual se emplaza el acto inclusivo” (p. 80).

Además de estos temas, el libro dedica varios capítulos a la educación y la formación docente. Allí se insiste en que los maestros no solo transmiten contenidos, sino que modelan actitudes, valores y formas de convivencia. Se propone “establecer compromisos de responsabilidad frente a un bien compartido, expresado en definitiva en la relación que se entreteje día a día en la comunidad educativa” (p. 260).

También se presentan casos de resiliencia en familias y escuelas, donde la inclusión se vive como un proceso colectivo en el que participan niños, padres y maestros. Incluso se analiza el caso de niños con autismo, mostrando que la inclusión escolar no puede reducirse a una receta universal, sino que requiere sensibilidad, escucha y flexibilidad para atender trayectorias individuales. Rivera Arguello invita a los agentes educativos a escuchar al otro, a ver a los niños en su trayectoria.

La riqueza de la obra radica en su pluralidad de voces y enfoques. Cada capítulo se aproxima a la inclusión desde un ángulo distinto, pero en conjunto ofrecen una mirada amplia y coherente. La obra se construye como un “saber colectivo... como un proceso dialógico donde confluyen voces” (p. X). Esa honestidad le da fuerza, porque permite ver la inclusión tal como es: difícil, conflictiva, pero al mismo tiempo necesaria y transformadora.

Como todo trabajo colectivo, algunos capítulos destacan más que otros en su profundidad o en la claridad de su propuesta, pero en conjunto el volumen se mantiene sólido y bien articulado. El eje común (mostrar que la inclusión no es un regalo ni un gesto de benevolencia, sino una conquista social) le da coherencia a toda la obra. Los textos, como bien se indica, “abonan a la creación de conocimiento y generan puentes... sobre la alteridad y la inclusión” (p. X).

Finalmente, *Heterotopías. Inclusión: prácticas y perspectivas emergentes* es un aporte significativo para quienes buscan repensar la inclusión más allá de los discursos oficiales. Sus páginas nos invitan a mirar la diversidad como una oportunidad de transformación colectiva. El desarrollo del conocimiento con la diversidad “no puede ser un acto unidireccional” (p. 306). Es un libro que no ofrece soluciones cerradas, pero sí preguntas fundamentales, y quizá en esas preguntas radique su mayor valor: en recordarnos que la inclusión no es un destino fijo, sino un camino compartido que nos desafía a todos.

Normas editoriales

Presentación de originales

- Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Times New Roman.

Tamaño de letra: 12 puntos.

Margenes: 1 pulgada (2,54 cm) en los cuatro lados de la página (superior, inferior, izquierda y derecha).

Espaciado: El texto principal debe estar a doble espacio. Citas en bloque, títulos de tablas y leyendas de figuras, con espacio sencillo. Sangría: La primera línea de cada párrafo debe tener una sangría de 0,5 pulgadas (1,27 cm).

Numeración de páginas: Se colocan en la esquina superior derecha. Por lo general, la portada no lleva número, aunque se cuenta en el total del documento.

Alineación: El texto debe estar alineado a la izquierda (con el margen derecho “irregular”), evitando el justificado completo

4. Las citas y referencias deberán redactarse según el sistema Chicago Full Notes 18.^a edición, con las referencias al pie de página, y no en el cuerpo del texto.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el

artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirla.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría*. Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación*. En caso de que lo soliciten, se enviará a los autores un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen tres tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.