

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

## Filosofía, conocimiento y vida

*Metafísica y Persona*, Año 14, No. 28, Julio-Diciembre 2022, 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 Humanidades 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](http://www.upaep.mx), [contacto@metyper.com](mailto:contacto@metyper.com), [roberto.casales@upaep.mx](mailto: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 Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en julio de 2022, con un tiraje de 250 ejemplares.

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

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

Filosofía, conocimiento y vida  
Año 14 — Número 28

Julio-Diciembre 2022



# 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 Humanidades, 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  
Director: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México  
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España  
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España  
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

## 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  
Porras 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  
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  
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

*La génesis de la estética estadounidense*

Laura Elizia Haubert

Fabio Campeotto

Claudio M. Viale .....11

*Thomas Reid y la percepción humana y animal*

José Hernández Prado .....41

*La responsabilidad moral como una forma de narrativa*

Rodrigo Laera .....61

*Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyła/Juan Pablo II*

Alejandro Pardo .....81

*“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo*

Noé Blancas Blancas .....123

*Idiots rather than persons? The crisis of education in the neoliberal era*

Juan Pablo Aranda Vargas .....137

*Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre*

Aldo Alejandro Camacho .....163

## Notas críticas

*¿Cómo comprender la solución de Meillassoux al dilema espectral?*

Nicolás Antonio Rojas Cortés .....199

## Reseñas

*Casales García, R., Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía, México: Editorial Torres Asociados, 2009, 265pp.*

Cristina Elith Reyes Miranda .....231

*Normas editoriales* .....235





# ARTÍCULOS



# La génesis de la estética estadounidense

## *The genesis of American aesthetics*

Laura Elizia Haubert<sup>1</sup>

CONICET / Universidad Católica de Córdoba - Unidad Asociada al Consejo  
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Córdoba, Argentina  
eliziahaubert@gmail.com

Fabio Campeotto<sup>2</sup>

Universidad Católica de Córdoba - Unidad Asociada al Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas, Córdoba, Argentina  
fcgumbo@gmail.com

Claudio M. Viale<sup>3</sup>

CONICET / Universidad Católica de Córdoba - Unidad Asociada al Consejo  
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Córdoba, Argentina  
cmviale@gmail.com

### RESUMEN

En este artículo<sup>4</sup> planteamos una aproximación general al surgimiento de la estética en la cultura estadounidense del siglo XIX. Utilizando un enfoque histórico-crítico, desarrollamos este trabajo en tres partes. En primer lugar, analizamos los argumentos de las dos teorías interpretativas dominantes, cuyo núcleo argumental consiste en sostener la ausencia de una tradición estética estadounidense en el siglo XIX. La teoría del “influjo pionero”, por un lado, está asociada a la tesis de que la ausencia de una estética estadounidense en el siglo XIX, se debe a la cultura materialista y refractaria a las artes que se engendra a partir de la figura del pionero. La teoría de la “colonización cultural”, por otro lado, gira alrededor de la idea de la importación pasiva de paradigmas culturales europeos como rasgo característico de la estética estadounidense de la época.

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7323-441X>

<sup>2</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7590-7027>

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3968-1646>

<sup>4</sup> Este artículo fue llevado a cabo en el marco de dos proyectos de investigación: “Pragmatismo y educación. Fundamentos teóricos y abordajes empíricos”, financiado por la Universidad Católica de Córdoba (2019-2023) y “Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de la filosofía de la educación contemporánea”, PICT 2020 serie A 01539 financiado FONCyT. Ambos proyectos son dirigidos por Claudio M. Viale.

Recepción del original: 10/01/2022

Aceptación definitiva: 25/05/2022

En segundo lugar, sostenemos que en las obras de numerosos pensadores estadounidenses desde (al menos) el siglo XIX aparecen esbozos que sientan las bases de la cultura estética de los Estados Unidos. La relevancia de las obras de estos autores, frecuentemente injustamente olvidados, es pasada por alto debido a las limitaciones de las teorías dominantes mencionadas (la teoría del “influjo pionero” y la de la “colonización cultural”).

Finalmente, a partir de lo desarrollado en el punto anterior, argumentamos que es posible desarrollar una interpretación alternativa a las dos teorías dominantes, que remarque el carácter fragmentario, discontinuo e interdisciplinario del surgimiento de la estética en el siglo XIX en Estados Unidos. Esta interpretación (en este artículo sólo esbozada) es fundamental, a nuestro juicio, para tener una comprensión cabal del surgimiento *sistemático* de la estética estadounidense (ya sea que la ubiquemos en la obra de George Santayana o en la de John Dewey), y las diversas formas en que tematizaron sobre la experiencia estética en su contexto.

**Palabras clave:** historia cultural estadounidense, filosofía estadounidense, estética, cultura pionera, siglo XIX.

#### ABSTRACT

In this article we propose a general approach to the emergence of aesthetics in 19th century American culture. Using a historical-critical approach, we develop this work in three parts. First, we analyze the features of the two dominant interpretive theories, whose core argument consists in sustaining the absence of an American aesthetic tradition in the 19th century. The theory of the “pioneer influence”, on the one hand, is associated with the thesis that the absence of an American aesthetics in the 19th century is due to a materialistic culture and refractory to art generated from the figure of the pioneer. The “cultural colonization” theory, on the other hand, revolves around the idea of a passive importation of cultural paradigms from Europe as a characteristic feature of American aesthetics of the time.

Second, we argue that in the works of many American thinkers since (at least) the nineteenth century there are sketches that lay the foundation for American aesthetic culture. The relevance of the works of these authors, frequently unjustly forgotten, is overlooked due to the limitations of the dominant theories mentioned (the theory of “pioneer influence” and that of “cultural colonization”).

Finally, starting from what developed in the previous point, we argue that it is possible to develop an alternative interpretation to the two dominant theories, which highlights the fragmentary, discontinuous and interdisciplinary nature of the emergence of aesthetics in the 19th century United States. This interpretation (in this article only outlined) is fundamental, in our opinion, to have a complete understanding of the systematic emergence of American aesthetics (whether we place it in the work of George Santayana or in that of John Dewey) and the various ways in which they thematized about aesthetic experience in its context.

**Keywords:** American cultural history, american philosophy, aesthetics, pioneer culture, 19<sup>th</sup> century

## Introducción

En este trabajo presentamos un análisis del surgimiento de la estética (en tanto disciplina filosófica) en los Estados Unidos, a partir de la reconstrucción de aspectos histórico-sociales y culturales del siglo XIX. Usualmente, la cultura estadounidense de este período es concebida en dos formatos: o bien, se señala que sus rasgos característicos son el “materialismo” y el “utilitarismo”<sup>5</sup> (lo que llamaremos “influjo pionero”); o bien se arguye la existencia de un dramático sentido de inferioridad con respecto a Europa<sup>6</sup> (lo que definiremos como “colonización cultural”). A nuestro juicio, ambas interpretaciones son inconducentes a la hora de captar la formación de un pensamiento original y distintivamente estadounidense sobre la estética y las artes.

En este contexto, algunos intérpretes remiten el inicio de una tradición estética estadounidense a la obra de Ralph W. Emerson (1803-1882),<sup>7</sup> máximo exponente del Trascendentalismo, prolífico poeta y literato. Otras reconstrucciones, en tanto, sitúan sus inicios recién en el siglo XX,<sup>8</sup> es decir, en el momento en que tanto George Santayana (1863-1952)<sup>9</sup> como John Dewey (1859-1952)<sup>10</sup> abordaron sistemáticamente esta temática.

<sup>5</sup> Sobre este punto, ver MUMFORD, L., *The Golden Day: A Study in American Experience and Culture*, Nueva York, Boni & Liveright, 1926.

<sup>6</sup> En el artículo se hace referencia principalmente a las interpretaciones de Martha Banta y Jaap Verheul. BANTA, M., *One Truth Theory and the Quest for an American Aesthetics*, New Haven y Londres: Yale University Press, 2007; VERHEUL, J., “‘A Peculiar National Character’: Transatlantic Realignment and the Birth of American Cultural Nationalism after 1815”, *European Journal of American Studies*, vol. 7, núm. 2, 2012, doi.org/10.4000/ejas.9638

<sup>7</sup> Sobre la centralidad de Emerson en el desarrollo de la estética estadounidense, ver MARSOOBIAN, A., “Art and the Aesthetic”, en MARSOOBIAN, A. y RYDER, J. (Eds.), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, 2004, pp. 364-367. doi:10.1002/9780470996843.ch23

<sup>8</sup> Según Paul Guyer, “puede decirse que, en los Estados Unidos, la estética del siglo XX, y más en general la estética como rama de la filosofía, empieza con el trabajo de George Santayana de 1896, y asume una connotación típicamente estadounidense en la estética pragmática de John Dewey”. GUYER, P., *A History of Modern Aesthetics. Volume 3: The Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 2. Salvo que citemos las referencias, las traducciones son propias.

<sup>9</sup> Santayana desarrolló una prolífica actividad como esteta. En 1896 publica su primer libro sobre esta temática: *The Sense of Beauty: Being the Outlines of Aesthetic Theory*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1896. En 1906, en tanto, publica *Reason in Art* como parte de la serie *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, Londres: Archibald Constable & Co., 1906. En 1910 dicta un ciclo de conferencias sobre Lucrecio, Dante y Goethe en la Universidad de Columbia, que constituye el núcleo de su libro *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, Cambridge: Harvard University Press, 1910. Una visión general de su enfoque puede apreciarse en el ensayo “What is Aesthetics?”, *Philosophical Review*, vol. 13, núm. 3, 1904, pp. 320-327, https://doi.org/10.2307/2176284. Los rasgos característicos de su teoría del arte son reconstruidos en HAUBERT, L. E., “Observações introdutórias sobre a natureza da beleza na filosofia de George Santayana”, *Griot*, vol. 21, núm. 1, 2021, pp. 237-249, https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i1.2162

<sup>10</sup> La mayoría de los intérpretes colocan el comienzo de un enfoque estético en Dewey entre 1920 y 1930. Al respecto, ver WESTBROOK, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1991, p. 387. En aquel periodo, Dewey aborda la esté-

Nuestra hipótesis interpretativa es que en el curso del siglo XIX la cultura estadounidense no era refractaria a teorizar sobre el arte (pese a no ser una tradición consolidada como la europea), y que las raíces de la concepción estética dotada de rasgos locales deben buscarse en las obras de una serie de pensadores y artistas, cuyas figuras no están necesariamente asociadas a las universidades y los espacios culturales canónicos del presente. La tarea de visibilización de esas raíces, además, es crucial para interpretar y contextualizar adecuadamente el alcance del surgimiento de la estética sistemática estadounidense, ya sea en la obra de Santayana o en la de Dewey.

Para llevar a cabo nuestra tarea, dividimos el texto en cuatro partes: en la primera (“La cultura estadounidense del siglo XIX: entre el materialismo y la dependencia europea”) analizamos las distintas claves interpretativas con respecto a las teorías del “influjo pionero” y de la “colonización cultural”. En la segunda (“La producción estética fragmentaria”) establecemos nuevos parámetros con los cuales evaluar tanto la situación cultural de los Estados Unidos en el siglo XIX, como el desarrollo en ella de una tradición estética. En tanto, en la tercera parte (“La tradición olvidada: la estética no académica”) rescatamos el aporte de una serie de autores usualmente olvidados por los historiadores de la filosofía, destacando su rol paradigmático en la articulación de un enfoque estético típicamente estadounidense. Finalmente, en la cuarta parte, presentamos unas conclusiones.

## **1. La cultura estadounidense del siglo XIX: entre el materialismo y la dependencia europea**

En un discurso pronunciado el 30 de diciembre de 1908 en la Universidad John Hopkins de Baltimore, Hugo Münsterberg (1863-1916), psicólogo y filósofo de origen alemán, define a la estética como el tópico filosófico más descuidado entre los pensadores estadounidenses. Para el catedrático de Harvard, a los filósofos del país norteamericano, “salvando dos o tres no-

---

tica en el capítulo noveno de *La experiencia y la naturaleza*, traducción de J. Gaos, México: FCE, 1967/1925, pp. 289-320; y le dedica integralmente el tratado *El arte como experiencia*, traducción de J. Claramonte, Barcelona: Paidós, 2008/1934. Sin embargo, en Dewey existe un tratamiento fragmentario y discontinuo de este tópico, que empieza desde *Psychology* (1887), cuando aún desarrollaba su actividad en el marco de la filosofía idealista. DEWEY, J., “Psychology”, en BOYDSTON, J.A. (Ed.), *The Early Works of John Dewey*, vol. 2, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1967, pp. 267-280. Sobre la estética fragmentaria deweyana, ver CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., “Barnes’ Influence on Dewey’s Aesthetics”, *Cognitio*, vol. 19, núm. 2, 2018, pp. 227-241, doi: 10.23925/2316-5278.2018v19i20227-241; CAMPEOTTO, F.; SARRARRA, J.M. y VIALE, C.M., “Art as Occupations. Two Neglected Roots of John Dewey’s Aesthetics”, en *The Pluralist*, en prensa.

tables excepciones, nunca les interesó destacar que la belleza también está entretejida con la vida que pretendemos comprender”.<sup>11</sup>

Indudablemente, desde que Münsterberg pronunció su discurso, en los Estados Unidos la estética tuvo una transformación constante y significativa, tanto que hoy puede considerarse uno de los campos más fecundos de toda su producción filosófica.<sup>12</sup> Aun así, en una publicación reciente, Walter B. Gullick lamenta que “se ha prestado relativamente poca atención a la posibilidad [de delinear] una tradición distintivamente estadounidense” en esta rama del pensamiento.<sup>13</sup> En otros términos, a pesar de constituir un ambiente fértil y vital, los autores estadounidenses se han mostrado tradicionalmente reacios a las reconstrucciones históricas de sus propias raíces.

Las razones que han llevado a este descuido pueden remitirse a dos lecturas parciales de la historia cultural estadounidense del siglo XIX. La primera de ellas es la que llamamos la teoría del “influjo pionero”. Para esta interpretación, el rasgo distintivo de la cultura estadounidense de la época era el desinterés en las artes, ya que sus inquietudes más apremiantes se situaban en las razones *materiales* y *económicas* de la existencia. La segunda, la teoría de la “colonización cultural”, subraya la carencia de modelos locales de referencia, por un lado, y remite toda conceptualización estética a criterios importados de Europa, por el otro.

El núcleo conceptual de la primera interpretación señala que la enorme expansión económica y territorial de las antiguas Trece Colonias no fue acompañada por un avance fructífero de su cultura. Más bien, las libertades que los Estados Unidos alcanzaron desde su Independencia, en lugar de representar un estímulo para el progreso cultural, se convirtieron en una drástica limitación para el desarrollo de las ciencias y las artes. Indudablemente, uno de sus más destacados representantes es Lewis Mumford (1895-1990), para quien la progresiva colonización del oeste de Estados Unidos produjo no sólo una suerte de estancamiento cultural, sino una verdadera regresión a modos de vida “bárbaros”, que durante el 1800 se volvieron dominantes. Al respecto, en 1926 el gran sociólogo neoyorquino escribe:

Puede marcarse una diferencia sobre este movimiento y el que plantaron los primeros colonos del Nuevo Mundo en Massachusetts y Pensilvania. En el primer periodo [...] los Estados Unidos eran un lugar en que los europeos

---

<sup>11</sup> MÜNSTERBERG, H., “The Philosophy of Beauty”, *The Philosophical Review*, vol. 18, núm. 2, 1909, p. 122.

<sup>12</sup> DIFFEY, T.J., “On American and British Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 51, núm. 2, 1993, pp. 169-175, doi.org/10.2307/431382.

<sup>13</sup> GULLICK, W. B., “Towards and American Aesthetics”, en GULLICK, W. B. y SLATER, G. (Eds.), *American Aesthetics: Theory and Practice*, Albany: SUNY Press, 2020, p. 7.

podían permanecer más cercanos a su propia esencia [...]. En cambio, con la expansión hacia el oeste, los Estados Unidos se convirtieron en un lugar donde los europeos podían rápidamente transformarse en algo distinto, donde el hombre civilizado podía convertirse en un rudo salvaje, donde el hombre social se transformaba en "individuo", donde el hombre sedentario podía volverse nómada.<sup>14</sup>

Mumford destaca que, a partir del siglo XIX, se impone en el país un estilo de vida basado en el deseo material y el éxito individual, perseguidos tanto a costa del equilibrio natural, como a expensas de las culturas originarias que habitaban aquellos lugares. Para el autor de *The Golden Day*, el atractivo de este nuevo estilo de vida se había tornado tan fuerte que hasta los máximos exponentes de la cultura de la época se dejaron cautivar por él:

En lugar de tratar a la Naturaleza con sabia pasividad [... el pionero] violentó a su patrona en una furia ciega de pasión obstinada [...]. La defensa de estos hábitos se basaba en los motivos más nobles; difícilmente pueden hallarse descripciones del periodo pionero sin encontrar en ellas relatos floridos sobre el nuevo estilo de vida, que contrastaban con una Europa despreciable, despótica y falsamente bella. Y este ánimo resuena también en los comentarios de Hawthorne y Emerson sobre las instituciones del Viejo Mundo, sin mencionar a los de un verdadero pionero como Mark Twain.<sup>15</sup>

Según esta visión, la mentalidad pionera, con su búsqueda del éxito individual, del enriquecimiento y del consumo a toda costa, se convierte rápidamente en un eje cultural del Nuevo Mundo. Hasta un intelectual de renombre como Emerson parece respaldar este horizonte, cuando en 1844 escribe: "el Comercio plantó la América y destruyó el feudalismo" (mayúscula en el original).<sup>16</sup>

En tanto, casi tres décadas después del comentario emersoniano, el escritor Charles D. Warner vuelve sobre la cuestión del materialismo y de su influencia en el estilo de vida del estadounidense promedio:

El estadounidense crece y se desarrolla con pocas limitaciones. Los extranjeros solían describirlo como esbelto, hambriento, un animal nervioso, demacrado [... Hoy] esta versión no tiene fundamento [...] Si alguna vez el ser humano se apoderó ansiosamente de las cosas mundanas y las destinó para su propio disfrute personal, este fue el estadounidense. Comemos de manera grosera, bebemos mucho [...] estoy lleno de una especie de consternación cada vez que veo los almacenes de Chicago o Cincinnati [...] es siempre la

---

<sup>14</sup> MUMFORD, L., *The Golden Day...*, pp. 57-58.

<sup>15</sup> MUMFORD, L., *The Golden Day...*, pp. 59-60.

<sup>16</sup> EMERSON, R. W., *Ensayo sobre la naturaleza, seguido de varios discursos*, traducción de E. González Blanco, Madrid: La España Moderna, 1904, p. 202.



hora de comer en los Estados Unidos [...]. Si una civilización puede juzgarse en base a sus deseos, entonces somos los más civilizados. Nunca tenemos bastante tierra, vestimentas, casas o comida.<sup>17</sup>

De la misma manera, en el curso del siglo XX, las reconstrucciones de intelectuales públicos<sup>18</sup> e historiadores culturales<sup>19</sup> insisten sobre el mismo argumento: la preocupación por la expansión territorial del Estado, la ansiedad por su explotación económica y el énfasis en la acumulación de bienes materiales, no les habían dejado a los estadounidenses el tiempo necesario “para desarrollar un gusto por las bellas artes y por todo lo que [en general] implica un interés en las artes”.<sup>20</sup> En este contexto, la refinación y el cultivo de las artes eran vistos como un lujo vano o, aún peor, como un gasto innecesario de energías, típico de una sociedad decadente y obsoleta como la europea.

En tanto, contrastando con el oeste salvaje, en las grandes ciudades de la costa este la percepción del retraso cultural estadounidense generaba sentimientos de desolación y abatimiento. Efectivamente, pese a algunas interpretaciones entusiastas –las más destacadas son las de Henry Adams (1891)<sup>21</sup> y de Oliver W. Holmes (1923)<sup>22</sup>– los documentos del tiempo describen a las mayores ciudades como una suerte de desierto cultural. Esta dicotomía entre un rápido avance económico y tecnológico, y la constatación de un notable retraso cultural, se hace patente en un editorial del *Scribner's Monthly* de 1873:

---

<sup>17</sup> WARNER, C. D., “What Your Culture Means to Me”, *Scribner's Monthly*, vol. 2, núm. 2, 1872, pp. 476-477.

<sup>18</sup> En el artículo “American Education and Culture” (1916), John Dewey, indudablemente el máximo intelectual público estadounidense en la primera mitad del siglo XX, denuncia “las feroces ilusiones de la América materialista y utilitarista”, que tradicionalmente han obstaculizado cualquier intento de fomentar las artes y la cultura en el país: “Soy uno de los que piensan que la única prueba y justificación de cualquier forma de sociedad política y económica es su contribución al arte y al conocimiento, a lo que puede denominarse cultura. Que Estados Unidos todavía no se haya justificado tanto es demasiado obvio para lamentarlo. La explicación de que primero debía completarse la conquista física de un continente es una paradoja”. DEWEY, J., “American Education and Culture”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Middle Works of John Dewey*, vol. 10, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1980, pp. 199.

<sup>19</sup> Sobre este aspecto, ver: NYE, R. B., *The Cultural Life of the New Nation: 1776-1830*, Nueva York: Harper & Brothers, 1960; WRIGHT, L. B., “From Wilderness to Republic”, en WRIGHT, L. B.; TATUM, G. B. et al., *The Arts in America: The Colonial Period*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1966, pp. 3-40.

<sup>20</sup> WRIGHT, L. B., “From Wilderness to Republic”, p. 3.

<sup>21</sup> Según Adams, la emancipación cultural estadounidense empezó después de la Guerra Angloamericana (1812-1815), cuya consecuencia fue el “alejamiento [de los Estados Unidos] de las sociedades más antiguas”. ADAMS, H., *History of the United States of America During the Second Administration of James Madison*, Nueva York: C. Scribner's Sons, 1891, p. 220.

<sup>22</sup> Oliver Wendell Holmes (1923) considera al ensayo “The American Scholar” (1837) de Emerson como la “Declaración de Independencia Intelectual” de Estados Unidos. RICHARDSON, R.D., *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1995, p. 263. Del texto emersoniano existe una traducción al español de Edmundo González-Blanco: “El hombre pensador”; en EMERSON, R. W., *Ensayo sobre la naturaleza...*, pp. 65-91.

Una ciudad puede no tener los confortos y las comodidades de la vida civilizada y ser, aun así, como Roma, una ciudad con un alma. ¿Pero cómo puede esperarse que Nueva York sea una ciudad con un alma, si no tiene nada para mantener un alma viva? No tenemos bibliotecas, museos, colecciones de historia natural, no hay galerías de pinturas o estatuas dignas no solo de una ciudad que se autodefine una “Metrópolis”, sino tampoco de un pueblo grande.<sup>23</sup>

La segunda interpretación a la que nos referimos es la de “colonización cultural”. Según el análisis de Martha Banta, los Estados Unidos del siglo XIX estaban aún lejos de declararse culturalmente independientes. Más bien, el reconocimiento de su retraso con respecto al Viejo Mundo llevaba consigo la inevitable necesidad de adoptar costumbres y modelos ajenos, a pesar de no contar con el apoyo de “instituciones oficiales, como la Iglesia y el Estado” que en Europa “hacían del acceso al arte un hecho establecido”.<sup>24</sup> Por ello, según Banta, las declaraciones grandilocuentes de Adams, Holmes y otros, escondían en realidad un profundo sentido de ineptitud y desánimo:

[los Estados Unidos] no eran todavía independientes en un sentido cultural, ya que su arte era nada menos que un ‘reflejo’ de las viejas naciones del otro lado del Atlántico. Los comentaristas estaban destinados a permanecer a la defensiva. Muchos intentaban enmascarar su doloroso sentido de inferioridad con un vocabulario lleno de esperanza, promesas y tiempos futuros.<sup>25</sup>

En ausencia de un interés público dirigido explícitamente al desarrollo cultural, el refinamiento y el cultivo de las artes se vuelven una ocupación *privada y exclusiva* de las clases más acomodadas. En su clásico libro *The Theory of the Leisure Class* (1899), el sociólogo y economista Thorstein Veblen destaca una situación conflictiva entre el estilo de vida materialista y utilitarista, que las clases medias rurales heredan de la mentalidad pionera, y la persistencia de modelos culturales de la aristocracia europea, ostentados por la llamada “clase ociosa” [*leisure class*].

Para Veblen, el prestigio de esta clase social, en lugar de depender de un linaje nobiliario, se basaba en la prerrogativa de invertir tiempo y recursos en actividades no productivas, como las centradas en el cultivo del “buen gusto”, o en la posesión y apreciación de objetos artísticos. En este sentido, su descripción de la sofisticación rebuscada de la clase ociosa contrasta netamente con la rudeza y tosquedad de la clase media retratada por Warner en 1872. En términos de Veblen:

<sup>23</sup> Scribner’s Monthly, “Culture and Progress”, *Scribner’s Monthly*, vol. 1, núm. 7, pp. 121-125.

<sup>24</sup> BANTA, M., “Raw, Ripe, Rot: Nineteenth-Century Pathologies of American Aesthetics”, *American Literary History*, vol. 17, núm. 4, 2005, p. 672, doi: 10.1093/alh/ahi052

<sup>25</sup> BANTA, M., “Raw, Ripe, Rot...”, p. 14.

Ya que el consumo de [...] bienes excelentes es una muestra de riqueza, se vuelve honorífico; y, en consecuencia, la incapacidad de consumir en la cantidad y calidad oportuna se convierte en un símbolo de inferioridad y fracaso. El crecimiento de una discriminación quisquillosa, así como de una excelencia cualitativa en comer, beber, etc. en este momento afecta no solo el estilo de vida, sino la formación y la actividad intelectual del caballero [*gentleman*] de la clase ociosa. Ya no es más simplemente un hombre agresivo y exitoso –un hombre de fuerza, recursos e intrepidez. Para evitar la puesta en ridículo [*stultification*], debe también cultivar su buen gusto, porque ahora le corresponde discriminar con cierta sutileza entre lo que es noble y lo que es innoble entre los bienes de consumo. Se vuelve un *connoisseur* de manjares que pueden elogiarse en distintos grados y méritos, de bebidas y bisuterías masculinas, de la indumentaria correcta y de la arquitectura, de armas, juegos, danzas y narcóticos. *Este cultivo de la facultad estética requiere tiempo y aplicación* [...]. El consumo de bienes valiosos es el medio del caballero de la clase ociosa para ganarse una reputación.<sup>26</sup>

En tanto, en el campo de las artes y la estética, Banta señala dos peculiares influencias europeas que se afianzaron en distintos momentos de la historia cultural estadounidense. Por un lado, destaca una influencia del arte y la estética italiana de los siglos XV y XVI, que se impone en los círculos de *connoisseurs* hasta poco después de la mitad del siglo XIX: “los Viejo Maestros de Italia eran tomados para enseñarle al público estadounidense la manera correcta o incorrecta” de progresar en la estética y el gusto.<sup>27</sup> Por otro lado, Banta marca un decisivo cambio de rumbo en la parte final del siglo, cuando Francia se vuelve el modelo principal de referencia:

Los estudiantes elegían París, dejando que la Roma de fin de siglo se ocupara de algo que los protestantes norteamericanos interpretaban como una situación sórdida, ya que el Vaticano no pudo conservar el poder temporal luego de la formación de un Estado unitario en 1861, este último también plagado por problemas políticos y económicos, que les dejaban a sus ciudadanos muy poco tiempo por la discusión estética.<sup>28</sup>

En esta sección hemos intentado reconstruir las dos interpretaciones dominantes sobre la vida cultural estadounidense del siglo XIX. En primer lugar, hemos destacado la influencia de la mentalidad pionera, que no solo se arraigó en las costumbres de las clases medias y del interior del país, sino que, según Mumford, también impactó en el pensamiento de algunos intelectuales. Este influjo, por un lado, estimuló a los estadounidenses a “explorar

<sup>26</sup> VEBLEN, T., *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, Nueva York: The MacMillan Company, 1908, pp. 74-75; cursiva nuestra.

<sup>27</sup> BANTA, M., “Raw, Ripe, Rot...”, p. 676.

<sup>28</sup> BANTA, M., “Raw, Ripe, Rot...”, p. 678.

y desarrollar una concepción esencialista de Europa como un 'otro' contra quien definir su propia civilización emergente".<sup>29</sup> Por el otro, condicionó la asunción de las razones económicas como un atributo distintivo de su propia cultura, a expensas del cultivo de las ciencias y de las artes.

En segundo lugar, hemos mostrado los rasgos centrales de lo que llamamos "colonización cultural". En palabras de Jaap Verheul: "la rivalidad intelectual estadounidense con el Viejo Mundo coincidía con una *dependencia implícita* de normas y criterios europeos para la excelencia en la literatura y la erudición".<sup>30</sup> En este contexto, las clases más acomodadas se esforzaron por adoptar un estilo de vida inspirado en el esteta, el aristócrata y el *dandy* europeo, aunque lo despojaron de sus significados más intrínsecos, y lo redujeron a un mero pretexto para erigirse sobre las masas incultas.

## 2. La producción estética fragmentaria

El cuadro que se acaba de delinear muestra una cultura estadounidense tensionada entre dos polos opuestos: el del materialismo y utilitarismo, concebidos como alternativa y/o reacción al colonialismo cultural europeo, por un lado; y por el otro, el de la asimilación acrítica de costumbres extranjeras, vista como paliativo a la ausencia de un enfoque autóctono. En definitiva, ambas reconstrucciones insisten sobre la idea de una cultura estadounidense incapaz de desarrollar una teoría estética dotada de rasgos genuinamente locales.

Contrastando con estas interpretaciones, en esta sección pretendemos socavar su reduccionismo y proponer una lectura alternativa sobre el desarrollo de la estética en los primeros tiempos de Estados Unidos. Estimamos que el límite principal, tanto de la teoría del "influjo pionero", como de la llamada "colonización cultural", es que ignoran una serie de aportes intelectuales fragmentarios que se fueron acumulando a lo largo del siglo XIX, hasta desembocar en una tradición estética con rasgos propios.

En este sentido, la tesis del "influjo pionero" tiene el límite de enfatizar solo *una* de las diversas facetas de la vida sociocultural estadounidense. En efecto, aunque la mentalidad pionera se propagó durante la llamada Conquista del Oeste, influyó solo marginalmente en los antiguos centros urbanos de la costa este. Asimismo, si bien la teoría de la "colonización cultural" ha relevado la tendencia de ciertos grupos sociales a homologarse a los hábitos

<sup>29</sup> VERHEUL, J., " 'A Peculiar National Character'...", párr. 20.

<sup>30</sup> VERHEUL, J., " 'A Peculiar National Character'...", párr. 20; cursiva nuestra.

europesos, pasa completamente por alto la relevancia de las aproximaciones originales imbuidas del espíritu local.

Entre los historiadores estadounidenses, Meredith J. Neil es quien ha planteado la interpretación alternativa más notable, que intenta superar la imagen del país como un “desierto cultural”, y también las nociones de provincialismo y dependencia intelectual que históricamente han afectado los juicios sobre su cultura. Neil reconoce que “un lamento estándar escuchado a lo largo de nuestra historia nacional ha sido que los estadounidenses, en su alocada lucha por la riqueza y la comodidad, no lograron mostrar aprecio por las artes”.<sup>31</sup> El autor define esta concepción como una “ficción”, construida sobre la base de un análisis reduccionista y superficial de la cultura local: “la afirmación que los Estados Unidos [...] no eran particularmente propicios para el arte –que pretendo llamar “ficción pionera”– es tan ampliamente aceptada que se ha vuelto un lugar común”.<sup>32</sup>

Para Neil, esta visión puede asimilarse a una suerte de ritual imposible de derrocar: “como una letanía, esta actitud es más un ritual que una declaración de hechos, y el ritual relata y celebra una fe que lo abarca”.<sup>33</sup> En realidad, “muchos estadounidenses manifestaron un interés en la estética con anterioridad al 1815, si bien no [se concretó] en la forma de un tratamiento sistemático”.<sup>34</sup>

En tanto, con respecto a la dependencia de modelos extranjeros, Neil describe la formación, desde principios del 1800, de un frente intelectual estadounidense que asumía a los asuntos estéticos como punto de partida para la creación de una cultura distintivamente local. Estos autores “creían que el desarrollo del arte y del gusto estadounidenses tomaría [material de] culturas más antiguas y no simplemente imitaría estilos y actitudes extranjeras”.<sup>35</sup> En otras palabras, en lugar de recibir *pasivamente* lo que llegaba del exterior, estos intelectuales se esforzaron en dirección de una reinterpretación crítica de las ideas europeas, acorde con los parámetros y la sensibilidad de su propia época y cultura. Si bien en un contexto menos fecundo que el del Viejo Mundo, y aun dependiendo en parte de sus formulaciones, según Neil estos pensadores dieron un aporte esencial en la creación de una auténtica tradición local, a la que Emerson, Santayana, Dewey, etc., sucesivamente se vincularon.

<sup>31</sup> NEIL, M.J., “American Indifference to Art: An Anachronistic Myth”, *American Studies*, vol. 13, núm. 2, 1972, p. 93.

<sup>32</sup> NEIL, M. J., *Toward a National Taste: America's Quest for Aesthetic Independence*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975, pp. X-XI.

<sup>33</sup> NEIL, M.J., “American Indifference to Art...”, p. 100.

<sup>34</sup> NEIL, M. J., *Toward a National Taste...*, p. XI.

<sup>35</sup> NEIL, M. J., *Toward a National Taste...*, pp. 43-44.

Esta estética incipiente posee tres características peculiares que pueden haber afectado la visión distorsiva y sin matices de los defensores de las tesis reduccionistas. En primer lugar, la ausencia de lugares públicos de exposición y debate, como editoras, revistas y periódicos especializados en las artes, inevitablemente ha condicionado su carácter fragmentario y a menudo interdisciplinario.<sup>36</sup> Según Frank L. Mott, en el siglo XIX solo existían “pocas revistas de duración efímera sobre las artes occidentales”,<sup>37</sup> de las cuales *The Crayon* se destacaba como la más sobresaliente.<sup>38</sup> Tampoco existían revistas específicamente dedicadas a la teoría estética, ya que el *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, fundado recién en 1941, puede considerarse como la más antigua.<sup>39</sup>

En este contexto, numerosas contribuciones deben necesariamente rastrearse en revistas de alcance general o en periódicos dedicados a otros tópicos. En palabras de Neil: “En lugar de teorías formales del tamaño de un libro para unos pocos eruditos, el gusto estadounidense se formuló y expresó primariamente en periódicos para las masas alfabetizadas”.<sup>40</sup> Thomas Munro comparte esta postura y asevera que la *discontinuidad* y la *fragmentariedad* deben tomarse como los rasgos más distintivos de esta primera producción.<sup>41</sup>

En tanto, un segundo aspecto se refiere al notorio desinterés de los ambientes académicos respecto a la estética y la teoría del arte. Sobre este punto, en 1951 Thomas Munro escribe:

En los Estados Unidos la materia se encuentra todavía en un estado rudimentario de su desarrollo, si es comparado con el de la Alemania de preguerra o con otras ramas de la filosofía estadounidense [...] *Ninguna universidad estadounidense ha enseñado estética durante mucho tiempo y de manera constante, como para construir una tradición acumulativa de intereses y logros.* Normalmente se enseña, cuando se hace, como un curso avanzado opcional en los depar-

<sup>36</sup> Sobre este aspecto, puede compartirse el análisis de Stephen D. Ross sobre el carácter interdisciplinario que históricamente ha definido tanto el desarrollo de la filosofía estadounidense, en general, como el crecimiento en ella de una teoría estética, en particular. Ross, S. D., “Aesthetics”, en LACHS, J. y TALISSE, R. (Eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Nueva York: Routledge, 2008, p. 22, <https://doi.org/10.4324/9780203492796>

<sup>37</sup> MOTT, F.L., *A History of American Magazines. Volume II: 1850-1865*, Cambridge: Belknap Press, 1967, p. 193.

<sup>38</sup> La revista *The Crayon* se publicó entre 1855 y 1861. Martha Banta subraya su cercanía con el idealismo alemán y sostiene que su director, William James Stillman, era “emersoniano hasta la médula”. BANTA, M., “Raw, Ripe, Rot...”, 2005, pp. 666-667. Francis G. Townsend, en tanto, destaca su centralidad para la difusión en los Estados Unidos de las ideas del teórico inglés John Ruskin. TOWNSEND, F. G., “The American Estimate of Ruskin, 1847-1860”, *Philological Quarterly*, vol. 32, núm. 4, 1963, p. 77.

<sup>39</sup> MUNRO, T., “Aesthetics as Science: Its Development in America”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 9, núm. 3, 1951, p. 162, <https://doi.org/10.2307/425882>

<sup>40</sup> NEIL, M. J., *Toward a National Taste...*, p. XI.

<sup>41</sup> MUNRO, T., “Aesthetics as Science...”, p. 173.

tamentos de filosofía [...] raramente es considerada como algo necesario, ni siquiera en los currículos de estudios liberales y humanísticos.<sup>42</sup>

En otro artículo de 1946, Munro reconstruye el complicado derrotero de la estética en las universidades estadounidenses. Su rol, sostiene el ex estudiante de John Dewey, puede aproximarse al de la última hija de la familia filosófica, a quien frecuentemente se mira con poco interés y escaso compromiso:

Desde el siglo XVIII, [la estética] ha ocupado un lugar algo incierto como integrante de la familia filosófica. Su posición no es diferente a la de una llegada tardía e inesperada, un infante no buscado y accidental, que viene a bendecir la vejez de una pareja cuyos otros hijos han crecido hace mucho tiempo. Los torpes intentos del bebé de caminar y hacer cosas por sí mismo son entretenidos, pero un poco vergonzosos, entre hermanos mayores mucho más balanceados [...]. La estética se incluye a veces entre las ramas reconocidas de la filosofía, a veces no. El estudiante puede leer una larga lista de historias recientes de la filosofía y de estudios de problemas contemporáneos, sin descubrir que la estética existe, o que algún gran filósofo se haya preocupado por el arte [...]. La *Introducción a la filosofía* de Friedrich Paulsen, todavía en uso desde que William James la aprobó en 1895, no menciona la estética entre las ramas de la filosofía –la lógica, la ética, la epistemología y la metafísica. Ni el arte ni la estética se mencionan en su índice.<sup>43</sup>

La gris descripción de Munro encuentra un sólido respaldo en un documento de 1882, en que el programa filosófico de la Universidad John Hopkins (en aquel momento la más avanzada del país) muestra un currículo dominado por la ética, la psicología y la lógica, donde la estética está totalmente ausente.<sup>44</sup> Por esta razón, se infiere que las raíces estéticas de Estados Unidos no deberían buscarse en los ambientes académicos, ni tampoco en los escritos de los grandes catedráticos, sino más bien en el trabajo apasionado de los filósofos diletantes, de los círculos culturales y de los clubes que tenían contactos esporádicos o simplemente nominales con las universidades.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> MUNRO, T., "Aesthetics as Science...", p. 162; cursiva nuestra.

<sup>43</sup> MUNRO, T., "Aesthetic and Philosophy in American Colleges", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 4, núm. 3, 1946, p. 180.

<sup>44</sup> Ver "Philosophy at John Hopkins University", *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 16, núm. 4, 1882, pp. 430-433.

<sup>45</sup> Sobre este argumento pueden verse los siguientes trabajos: KUKLICK, B., *A History of Philosophy in America 1720-2000*, Oxford: Clarendon Press, 2001; SCHWEIGHAUSER, PH., *Beautiful Deceptions: European Aesthetics, the Early American Novel, and Illusionist Art*, Charlottesville: University of Virginia Press, 2016, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1djmjbd>. Sin embargo, entre los académicos estadounidenses pueden mencionarse algunas excepciones aisladas. Por ejemplo, el texto *Element of Art Criticism* de George W. Samson, ex presidente del *Columbian College*, fue pensado explícitamente para "despertar, fomentar y apoyar la creciente aspiración de los estudiantes y aficionados estadounidenses en el arte". SAMSON, G. W., *Element of Art Criticism*, Filadelfia: J.B. Lippincott, 1867, p. 3. En el mismo año, George F. Comfort, profesor

Finalmente, la tercera característica de esta incipiente teoría es el dominio de la literatura sobre las demás artes, que puede argumentarse según dos razones históricas. En primer lugar, la literatura fue el arte que se afianzó más rápidamente en Estados Unidos. Según Jay Martin, “como en la mayoría de los países en desarrollo, las artes literarias, que se relacionaban con el lenguaje, maduraron mucho más rápidamente que las artes visuales y musicales”.<sup>46</sup> Este aspecto peculiar de la cultura estadounidense<sup>47</sup> ha sido subrayado también por Munro:

En la mayoría de los centros de aprendizaje europeos, donde se ha escrito y enseñado la estética, las grandes obras de arte han estado presentes desde hace mucho tiempo. Rodean al estudiante universitario en Roma, Florencia, París, Londres, Viena, Múnich y Berlín. Si no basan sus teorías estéticas en la observación de primera mano de la gran arquitectura, escultura, pintura, música y teatro, no es por falta de oportunidades [...]. En los Estados Unidos, hasta las últimas décadas, la mayoría de las bellas artes se han realizado a pequeña escala. El artista visual estadounidense tuvo pocas oportunidades de ver grandes obras de arte [...] excepto a través de un viaje ocasional a Europa, o en una reproducción mediocre.<sup>48</sup>

---

de estética en la Universidad de Syracuse y cofundador del *Metropolitan Museum* de Nueva York, dedica al mismo argumento el artículo “Esthetics in Collegiate Education”; en *The Methodist Quarterly Review*, vol. 27, núm. 49, 1867, pp. 572-590.

<sup>46</sup> MARTIN, J., *The Education of John Dewey*, Nueva York: Columbia University Press, 2002, p. 400. Más recientemente, este aspecto de la cultura estadounidense ha sido destacado también por CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., “Pragmatismo clásico y estética. Perspectivas contemporáneas”, *Stromata*, vol. 75, núm. 2, 2019, pp. 9-12.

<sup>47</sup> Esta preponderancia de la literatura es una constante que se repite entre los grandes nombres de la estética estadounidense. En efecto, tanto Emerson, como Santayana fueron prolíficos artistas en el campo de las letras y han teorizado prevalentemente sobre este argumento. Al respecto, ver: CAVANAUGH, C. A., “The Aeolian Harp: Beauty and Unity in The Poetry and Prose of Ralph Waldo Emerson”, *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, vol. 56, núm. 1, 2002, pp. 25-35; SINGER, I., *George Santayana: Literary Philosopher*, New Haven y Londres: Yale University Press, 2000. También John Dewey incursionó en este campo, si bien como poeta aficionado. BOYDSTON, J.A., (Ed.), *The Poems of John Dewey*, Carbondale: SIU Press, 1977. Es sabido que Dewey se acercó a las artes visuales recién en la década del 1920, mientras que sus primeras aproximaciones al arte muestran su predilección originaria por la poesía. Ver, por ejemplo, su texto de 1890 “Poetry and Philosophy”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Early Works of John Dewey*, vol. 3, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1969, pp. 110-124. Sobre el acercamiento de Dewey a las artes visuales, ver: CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., “Educación y arte. Acerca de John Dewey”, *Cuestiones de filosofía*, vol. 3, núm. 21, 2017, pp. 135-164, doi: 10.19053/01235095.v3.n21.2017.7705; CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., “Barnes’ Influence on Dewey’s Aesthetics”. A pesar de no haber desarrollado una estética sistemática, William James fue el único, entre los nombres más destacados de la llamada “Filosofía Clásica Americana”, en tener una sólida preparación en las artes visuales, ya que en su juventud había estudiado pintura en Francia con Loen Coignet y en Massachussets con William Morris Hunt. Ver: RICHARDSON, R. D., *William James in the Maelstrom of American Modernism: A Biography*, Boston y Nueva York: Houghton Mifflin Company, 2007, p. 22; JATUFF, J. y CAMPEOTTO, F., “Medida y grandes relieves. William James, Víctor Hugo y Correggio”, *Boletín de estética*, vol. 14, núm. 44, 2018, pp. 66-98, <http://www.boletindeestetica.com.ar/index.php/boletin/article/view/32/18>

<sup>48</sup> MUNRO, T., “Aesthetics as Science...”, pp. 167-168.



En segundo lugar, a pesar de la escasez de revistas sobre la estética y las artes plásticas, en el curso del siglo XIX proliferaron en los Estados Unidos las publicaciones de corte literario. Por este motivo, Edward Cahill nombra un largo listado de revistas y periódicos que jugaron un papel determinante en la formación de una estética filosófica estadounidense: *The Boston Magazine*, *The Literary Magazine*, *The New-York Magazine*, *The North American Review*, *The Port Folio*, *The United States Magazine*, *The Universal Asylum and Columbian Magazine*, *The Massachusetts Magazine*, *American Literature*, *Early American Literature*, *New England Quarterly* y *William and Mary Quarterly*, entre otras.<sup>49</sup>

Más en general, Cahill precisa que una “retórica de la teoría estética”, original y cualitativamente elevada, puede encontrarse en casi toda la producción literaria de ese tiempo: “En periódicos y revistas, libros y memorias corrientes, sermones y tratados morales, correspondencia privada y conversaciones cortesanas, en casi todos los géneros y medios de expresión, la retórica de la teoría estética es ubicua e insistente”.<sup>50</sup>

### 3. La producción olvidada: la estética no académica

A pesar de un desarrollo apenas incipiente de las artes visuales, y de un clima académico notoriamente desinteresado, las raíces de la estética como disciplina filosófica en los Estados Unidos, pueden rastrearse a partir del trabajo de artistas, teólogos, intelectuales públicos y aficionados.<sup>51</sup> En el curso del siglo XIX, sus reflexiones sobre las artes o bien ocupaban las páginas de periódicos populares y revistas literarias, o bien a menudo pueden hallarse en fragmentos de tratados, discursos y cartas sobre otros tópicos.

En este contexto, el lento desarrollo de una estética originalmente estadounidense puede reconstruirse siguiendo tres etapas:

1. Un primer enfoque fragmentario surge ya en el curso del siglo XVIII, gracias al aporte de intelectuales públicos, teólogos y aficionados.

---

<sup>49</sup> CAHILL, E., *Liberty of the Imagination: Aesthetic Theory, Literary Form, and Politics in the Early United States*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2012, p. 6.

<sup>50</sup> CAHILL, E., *Liberty of the Imagination...*, p. 6.

<sup>51</sup> Según Bruce Kuklick, no solo la estética, sino la filosofía estadounidense en general surgió, en los siglos XVIII y XIX, prevalentemente en ámbitos no académicos. Para el conocido historiador, los primeros años de la filosofía estadounidense se caracterizan por un diálogo cerrado entre aficionados, teólogos y, sólo en último término, los catedráticos. KUKLICK, B., *A History of Philosophy in America 1720-2000*, Cambridge: Clarendon Press, 2001, p. 2.

2. Posteriormente al viaje de Emerson a Europa (1832), en que establece un contacto con Carlyle, Coleridge y Wordsworth, la estética se vuelve un eje en las reflexiones de poetas, literatos y artistas plásticos cercanos al intelectual de Massachussets.
3. En la segunda mitad del 1800 un grupo de filósofos no académicos radicados en Misuri (conocidos como los "Hegelianos de Saint Louis" [*Saint Louis Hegelians*]) difunde y reinterpreta las ideas estéticas de Hegel.

En su primera fase, la estética estadounidense se caracterizó prevalentemente por algunos aportes episódicos y dispersos que ocupaban partes de proyectos más amplios sobre los tópicos de la teología, de la moral y de la política. Aun así, pueden rastrearse algunos ejes temáticos comunes a los distintos autores, como el interés en la definición de los conceptos de belleza y de sublime, el énfasis en el rol de la literatura en la experiencia estética y el reconocimiento del papel de las artes en la moral, la política y la educación.

A esta primera etapa puede remitirse el trabajo del teólogo Jonathan Edwards quien, en su libro *The Nature of True Virtue* (1765) trata la belleza como un elemento esencial tanto del mundo humano (que define belleza primaria o terrenal), como del cosmos (que llama belleza secundaria o espiritual).<sup>52</sup> En este sentido, Robert C. Neville lo ha considerado un precursor de Emerson, Peirce, Santayana y Dewey en sus incursiones posteriores en los campos de la metafísica y la estética.<sup>53</sup>

En el mismo periodo también Benjamin Franklin, conocido científico y hombre político, dedicó al arte algunas reflexiones. En particular, según la interpretación de Max I. Baym, Franklin contribuyó a redirigir la estética teológica de Edwards a la dimensión de las ciencias naturales humanas, inaugurando un nuevo itinerario en la cultura estadounidense del que posteriormente son parte tanto Santayana como Dewey.<sup>54</sup> Como señala Baym, Franklin muestra un interés peculiar en el valor moral y educativo de las artes, que puede apreciarse, por ejemplo, en una carta de 1762 al filósofo británico Lord Kames: "Estoy convencido [...] que un buen gusto en las artes contribuye a la mejora de la moral".<sup>55</sup>

<sup>52</sup> LOUIE, K. Y., *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013.

<sup>53</sup> NEVILLE, R. C., "Harmony, Existence, and the Aesthetics", en GULICK, W. B. y SLATER, G. (Eds.), *American Aesthetics: Theory and Practice*, Albany: SUNY Press, 2020, p. 211.

<sup>54</sup> BAYM, M. I., *A History of Literary Aesthetics in America*, Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1973, p. 4.

<sup>55</sup> FRANKLIN, B., *The Papers of Benjamin Franklin. Vol. 10: January 1 1762 through December 31 1763*, edición de LABAREE, L. W. et al. (Eds.), New Haven y Londres: Yale University Press, 1966, p. 147.

Con todo, Franklin no fue el único político en meditar sobre el valor de las artes, ya que en aquellos años también dos expresidentes esbozaron algunas ideas de cierta relevancia. En primer lugar, Thomas Jefferson (quien se desempeñó también como arquitecto) en su texto *Notes on the State of Virginia* (1785) se expresa sobre la belleza, lo sublime y la relación entre arte y moral. En segundo lugar, John Quincy Adams (quien fue un experto en la retórica) publica en 1810 un ciclo de conferencias titulado *Lectures on Rhetoric and Oratory*, del cual emerge su gusto refinado por la literatura.<sup>56</sup>

En tanto, en el mismo periodo puede destacarse la labor del poeta John Trumbull, cuyo discurso de graduación de Yale, *Essay on the Use and Advantages of the Fine Arts* (1770), es considerado por Edward Cahill como un precedente crucial para el desarrollo de una teoría estética enraizada en la cultura estadounidense.<sup>57</sup> Otro artista que se involucró en la teoría del arte fue el pintor Washington Allston, quien en 1841 publica *Lectures on Art and Poems*, considerado el primer tratado escrito por un estadounidense sobre este tópico.<sup>58</sup> En él pueden encontrarse agudas reflexiones sobre la experiencia artística, la creación, la originalidad, la poesía, la forma, y el placer originado por el arte.<sup>59</sup>

Finalmente, a este heterogéneo grupo de intelectuales puede agregarse el pastor unitario William Ellery Channing, quien en 1826 publica el libro *Remarks on the Character and Writings of John Milton*. En su obra, Channing anticipa algunas posiciones que se vuelven centrales en la estética de Emerson, Santayana y Dewey, como su concepción instrumental de la poesía, exaltada por la capacidad de despertar en la consciencia valores puros y nobles. En sus propias palabras: “la poesía tiene una alianza natural con nuestros mejores afectos. Se deleita en la belleza y sublimidad de la creación exterior y del alma”.<sup>60</sup> Para Clemens Spahr, en la estética de Channing pueden reconocerse los primeros gérmenes del pensamiento trascendentalista, que su amigo Ralph W. Emerson populariza y expande.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> HAFERTEPE, K., “An Inquiry into Thomas Jefferson’s Ideas of Beauty”, *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 59, núm. 2, pp. 216-231.

<sup>57</sup> CAHILL, E., *Liberty of the Imagination...*, p.46. Hasta donde sabemos, el trabajo de Trumbull ha pasado desapercibido en la crítica de lengua castellana. Sin embargo, existe una traducción al portugués de su obra de 1770: “Um ensaio sobre o uso e as vantagens das belas-artes”, traducción de L.E. Haubert, *Paralaxe*, vol. 8, núm. 1, 2021, pp. 193-201, <https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/article/view/54649/38744>

<sup>58</sup> SORIA, R., “Washington Allston’s Lectures on Art: The First American Art Treatise”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 18, núm. 3, 1960, pp. 329-344.

<sup>59</sup> ALLSTON, W., *Lectures on Art and Poems*, Nueva York: Baker and Scribner, 1841.

<sup>60</sup> CHANNING, W. E., *Remarks on the Character and Writings of John Milton*, Boston: Isaac R. Butts and Co., 1826, p. 7.

<sup>61</sup> SPAHR, C., *Radical Beauty: American Transcendentalism and the Aesthetic Critique of Modernity*, Paderborn: Schöningh, 2011, p. 16.

En tanto, avanzando hacia mediados del siglo XIX, en la producción estadounidense empieza a vislumbrarse un tratamiento más homogéneo y convencional de la estética, cuyo centro está ocupado por la obra de Ralph W. Emerson.<sup>62</sup> En efecto, a lo largo de su vasta obra (tanto en sus ensayos, poemas y diarios, como en los sermones que escribe sobre los tópicos más diversos) con frecuencia pueden encontrarse profundas reflexiones sobre la belleza y las artes. En este marco, el núcleo de su pensamiento estético puede reconstruirse a partir de tres textos, “Art” (1841),<sup>63</sup> “Thoughts on Art” (1841)<sup>64</sup> y “Beauty” (1860),<sup>65</sup> donde el filósofo bostoniano exalta dos matices que posteriormente se tornan cruciales en la producción estadounidense.

En primer lugar, expone una idea orgánica de la belleza que está enraizada en la Naturaleza y lo cotidiano, y que intenta superar toda barrera entre la experiencia estética y la ordinaria, entre arte y vida. Sobre este aspecto, John Dewey escribe en 1903:

Emerson encuentra la verdad en la calle, en el esfuerzo no aprendido, en la idea inesperada [...] sus ideas no se fijan en ninguna Realidad que esté más allá o detrás o de ninguna manera separada [...]. Son versiones del Aquí y el Ahora, y fluyen libremente.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Sobre el papel de la estética en el Trascendentalismo estadounidense nos remitimos a los siguientes textos: CHEEVER, S., *American Bloomsbury: Louisa May Alcott, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller, Nathaniel Hawthorne, and Henry David Thoreau: Their Lives, Their Loves, Their Work*, Nueva York: Simon & Schuster Paperbacks, 2007; KUKLICK, B., *A History of Philosophy in America...*; GUARDIANO, N. L., *Aesthetic Transcendentalism in Emerson, Peirce, and Nineteenth-Century American Landscape Painting*, Lanham: Lexington Books, 2017.

<sup>63</sup> EMERSON, R. W., *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. II: Essays*, Nueva York y Boston: Houghton, Mifflin & Co, 1904, pp. 349-370.

<sup>64</sup> Emerson originalmente publica el ensayo “Thoughts on Art” en 1841 en la revista *The Dial*, que él mismo creó y dirigió. En su obra completa este texto se encuentra bajo el título de “Art”, en *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. VII: Society and Solitude. Twelve Chapters*, Nueva York y Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1922, pp. 35-58. Laura E. Haubert ha publicado recientemente una traducción de este texto al portugués: “Reflexões sobre a Arte”, en *Cognitio Estudos*, vol. 18, núm.1, 2021, pp. 136-145, <https://doi.org/10.23925/1809-8428.2021v18i1p136-145>

<sup>65</sup> EMERSON, R. W., *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. VI: The Conduct of Life*, Nueva York y Boston: Houghton, Mifflin & Co, 1904, pp. 279-306.

<sup>66</sup> DEWEY, J., “Emerson The Philosopher of Democracy”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Middle Works of John Dewey. Vol. 3*, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1977, pp. 189-190. En otros escritos juveniles Dewey destaca con énfasis la unión emersoniana entre arte y vida para superar la visión dualista típica de la tradición europea. En este sentido, pueden apreciarse ecos emersonianos en “Outlines of a Critical Theory of Ethics” (1891): “Si la parte necesaria que el cultivo artístico desempeña en la conducta no es tan clara, se debe en gran parte a que el “Arte” se ha convertido en un Fetiche irreal, una especie de refinamiento extraño y extremadamente fino que solo puede ser adquirido por personas especialmente cultivadas. En realidad, la vida misma es el arte supremo”. DEWEY, J., “Outlines of a Critical Theory of Ethics”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Early Works of John Dewey, vol. 3*, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1969, p. 317. En su reseña de *History of Aesthetics de Bernard Bosanquet* (1892), Dewey cita un pasaje del texto “Art” (1841) de Emerson para socavar la concepción dualista del filósofo

En segundo lugar, su estética rechaza la *separación* tradicional entre las bellas artes y las llamadas artes útiles o menores. En sus propios términos: “La belleza tiene que volverse a las artes útiles, y la distinción entre bellas artes y artes útiles tiene que olvidarse. Si la historia se contara de verdad, si la vida fuera gastada noblemente, no sería ni fácil ni posible distinguir las unas de las otras”.<sup>67</sup> Según Raymond Bayer, también esta posición anticipa la teoría que John Dewey desarrolla en el curso del siglo XX.<sup>68</sup>

Más en general, su pensamiento no solo influyó en la formación de una teoría estética específicamente estadounidense, sino que tuvo consecuencias evidentes también en el desarrollo de las artes visuales. A partir de mediados del siglo XIX la corriente del Luminismo, con su estética centrada en una naturaleza pura e incontaminada, impone un estilo que se vuelve dominante en la pintura de paisaje estadounidense. Para Caroline Turner: “La naturaleza fue un elemento clave en las ideas estadounidenses del siglo XIX, pero también lo fue un nuevo interés en la ciencia”. En este sentido, la pintura estadounidense contrastaba con la europea al caracterizarse “por un énfasis en lo conceptual y lo fáctico”.

A mediados del siglo XIX, en su periodo clásico, el Luminismo estaba relacionado con las interpretaciones religiosas, filosóficas y literarias de la naturaleza y con una síntesis [*distillation*] de la luz que tenía un profundo significado filosófico. El Luminismo está vinculado al Trascendentalismo y a las ideas de Emerson y Thoreau. El concepto emersoniano de “globo ocular transparente” es esencial para comprender el papel impersonal del artista [quien transmite...] una sensación de “un momento encerrado en el lugar”.<sup>69</sup>

---

británico: “Hay un trabajo más elevado que las artes para el Arte [...]. Su fin es nada menos que la creación del hombre y la naturaleza”. Ver DEWEY, J., “*A History of Aesthetics* by Bernard Bosanquet”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Early Works of John Dewey*. Vol. 4, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1971, p. 198.

<sup>67</sup> EMERSON, R. W., *Ensayo sobre la naturaleza...*, pp. 368-369.

<sup>68</sup> BAYER, R., *Historia de la estética*, traducción de J. Reuter, México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 361. No solo Dewey, sino que también Santayana comparte el mismo asunto. Ver, por ejemplo, SANTAYANA, G., *La razón en el arte y otros escritos de estética*, edición y traducción de Ricardo Miguel Alfonso, epílogo de Fernando Savater, Madrid: Verbum, 2008, p. 220. Sobre la influencia de la estética emersoniana en Dewey, puede verse un ensayo de Antonio Fernández Díez, “Una historia común y más amplia. El concepto de experiencia en Emerson y Dewey”, en ARENAS, L. et al. (Eds.), *John Dewey: Una estética de este mundo*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 119-146. Richard Shusterman, en cambio, releva la escasa consideración que Dewey en su madurez le tributa a Emerson en *El arte como experiencia*. SHUSTERMAN, R., “Emerson’s Pragmatist Aesthetics”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 57, núm. 1, 1999, p. 87.

<sup>69</sup> TURNER, C., “The Search for an American Identity: Recent Trends in Nineteenth Century American Art History”, *Australasian Journal of American Studies*, vol. 6, núm. 1, 1987, p. 47. En el párrafo citado, Turner alude a un texto de Barbara Novak, que puede considerarse una fuente esencial para la reconstrucción de la cultura artística estadounidense del siglo XIX: NOVAK, B., *American Painting of the Nineteenth Century: Realism, Idealism and the American Experience*, Nueva York, Washington y Londres: Prager, 1969.

Gracias a Emerson y a su incansable actividad de escritor, intelectual público y conferencista, la estética se vuelve un tópico dominante en las teorías de algunos pensadores de su entorno, entre los cuales pueden destacarse Margaret Fuller, Elizabeth Peabody y Horatio Greenough.

Fuller publica, en 1846, el texto *Papers on Literature and Art*, que Clemens Spahr ha señalado como una contribución vital en el fortalecimiento de una línea estética estadounidense.<sup>70</sup> De acuerdo con la concepción emersoniana, la teoría de Fuller hace hincapié en la integración tanto del arte con la vida, como de la belleza con la moral. Para Roland C. Burton, su conocimiento profundo del arte, de la filosofía y la literatura, sumado a su perspicacia y capacidad crítica, le permitían moverse libremente entre problemas artísticos, estéticos y críticos, abordando cuestiones complejas y diversas como la expresión artística, lo sublime, el problema de la forma y del contenido, el concepto de belleza y las implicancias sociales del arte.<sup>71</sup>

Según Martha A. Fisher, también la estética de Elizabeth P. Peabody “dejó una huella inestimable en el desarrollo de la cultura de la Nueva Inglaterra”.<sup>72</sup> En 1849 Peabody fue editora del libro *Aesthetic Papers* (una colección de escritos en la que colaboraron Emerson, Hawthorne y Thoreau, entre otros), que puede considerarse el primer libro publicado en los Estados Unidos que contiene el término “estética” en su título.<sup>73</sup> En la introducción del texto, Peabody sostiene que la estética no debería limitarse a las teorizaciones filosóficas sobre el arte y la belleza, sino que debería tratarse como “un componente y una parte inescindible de todas las creaciones humanas”.<sup>74</sup>

Finalmente, el escultor Horatio Greenough formuló una concepción en la cual, a la manera de Fuller, la estética y la crítica artística se funden e influyen mutuamente. En su ensayo de 1851, “Aesthetics at Washington”, Greenough destaca con énfasis el rol imprescindible cumplido por las artes en la sociedad, anticipando de varias décadas las formulaciones de John Dewey sobre el mismo argumento: “Creo que estos Estados necesitan del arte como componente visible de su civilización”.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> SPAHR, C., *Radical Beauty...*, p. 108.

<sup>71</sup> BURTON, R.C., “Margaret Fuller’s Criticism of the Fine Arts”, *College English*, vol. 6, núm. 1, 1944, pp. 18-23.

<sup>72</sup> FISHER, M. A., “German Influence on Elizabeth Palmer Peabody: The Spirit of Hebrew Poetry in the *Aesthetics Papers*”, *The Concord Saunterer*, vol. 16, núm. 2, 1982, p. 7.

<sup>73</sup> GILMORE, P., *Aesthetic Materialism: Electricity and American Romanticism*, Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 1.

<sup>74</sup> PEABODY, E.P., “Introduction – The Word ‘Aesthetic’”, en PEABODY, E.P. (Ed.), *Aesthetic Papers*, Boston: The Editor, 1849, p. 1.

<sup>75</sup> GREENOUGH, H., *Form and Function: Remarks on Art, Design and Architecture*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1958, p. 5.

En tanto, la tercera etapa formativa de la estética estadounidense se remite a un grupo de filósofos no académicos formado en Misuri en la década del 60 (la *Saint Louis Philosophical Society*), cuyo aporte se reveló fundamental para el progreso de la filosofía estadounidense. En efecto, la creación por parte de su líder William T. Harris del *Journal of Speculative Philosophy* (1867-1893) –la primera revista dedicada únicamente a la filosofía de todo el mundo anglófono–<sup>76</sup> les proporcionó por primera vez a los pensadores del país norteamericano un espacio de diálogo y debate de alcance internacional<sup>77</sup>.

Según la reconstrucción de James M. Greenwood (1910), el *Journal of Speculative Philosophy* representó la experiencia “más importante realizada hasta ahora en este país [... ya que] su publicación puso a Harris en contacto estrecho con los pensadores más importantes de Gran Bretaña, Alemania, Francia y Canadá”.<sup>78</sup> En este marco, durante las décadas del 1870 y 80, destacados filósofos como Channing, Peabody, Davidson, Peirce, James, Royce y Dewey publicaron allí algunos artículos.

En tanto, a partir de la década del 80, Harris se convierte en un enlace crucial entre las distintas escuelas que se habían formado de manera separada e independiente en el país; particularmente, su labor fue esencial para armonizar las experiencias de los grupos de recientes formación con la tradición filosófica más consolidada de la Nueva Inglaterra.<sup>79</sup> Debido a ello, John Dewey desarrolló en su juventud una fecunda relación intelectual con Harris y su entorno.<sup>80</sup>

En este contexto, tanto Harris, como el *Journal of Speculative Philosophy*, tuvieron un rol paradigmático también para el progreso de los estudios estéticos en el país. Harris incursionó en este campo con el artículo “The Relation

---

<sup>76</sup> MURPHY, A.E., *Reason, Reality, and Speculative Philosophy*, Madison y Londres: The University of Wisconsin Press, 1996, p. xlvii.

<sup>77</sup> Sobre la importancia de los llamados “Hegelianos de Saint Louis” en el desarrollo de la filosofía estadounidense, ver Good, J. A., “The Saint Louis Hegelians and the Civil War”, *Journal of American Studies*, vol. 34, núm. 3, 2000, pp. 447-464.

<sup>78</sup> MOTT, F.L., *A History of American Magazines. Vol. 3: 1865-1885*, Cambridge: The Belknap Press, 1957, p. 387.

<sup>79</sup> A partir de 1880 Harris acompañó a Amos B. Alcott y su hija Louisa May Alcott en el proyecto de la *Concord School of Philosophy* en Massachussets. ALCOTT, A.B.; JONES, H.K.; HARRIS, W.T.; EMERY, S.H. JR. y SANBORN, F.B., “The Concord Summer School of Philosophy”, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 14, núm. 1, 1880, pp. 135-138.

<sup>80</sup> En 1881 Dewey envía su primer artículo, “The Metaphysical Assumption of Materialism” al *Journal of Speculative Philosophy*. Según Geroge Dykhuizen, la respuesta que recibe de Harris fue “un factor importante que lo inspiró a seguir una carrera profesional en la filosofía”. DYKHUIZEN, G., “John Dewey: The Vermont Years”, *Journal of the History of Ideas*, núm. 20, 1959, p. 536. La relación entre los dos intelectuales es testimoniada por un denso intercambio de cartas, que desde 1881 se prolonga hasta la muerte de Harris, en 1909. Ver HICKMAN, L. E. (Ed.), *The Correspondence of John Dewey*, Vol. 1. Charlottesville: InteleX, 2008.

of Religion to Art” de 1876,<sup>81</sup> en que puede apreciarse un enfoque cercano al de Hegel en su *Introducción a la estética*. Además, a finales de la década del 80, cuando se desempeñaba como Comisario Nacional de Educación, dedicó algunos textos al vínculo entre arte, estética y educación, entre los cuales puede destacarse *Art Education. The True Industrial Education* de 1889.<sup>82</sup>

Además, el *Journal of Speculative Philosophy* siempre se mostró muy activo en la difusión de ideas estéticas, tanto a través de traducciones de textos extranjeros, como a través de contribuciones originales de pensadores norteamericanos. En términos de Frank L. Mott: “Podía encontrarse mucha estética de Goethe, Winckelmann y Hegel, entre otros; estaban los ensayos de Harris sobre el arte, algunas discusiones sobre la música de E. Sobolewski y otros, y ocasionalmente unos poemas”.<sup>83</sup>

Entre 1867 y 1873 J. A. Martling publica en el *Journal*, bajo el título de “Analysis of Hegel’s Aesthetics”, parte de la traducción francesa de Charles Bénard de la estética de Hegel. Mientras tanto, S.A. Longwill, entre 1872 y 1873, traduce algunas partes de la versión original del segundo libro de la *Estética*, con el título de “Hegel’s Philosophy of Art”. Otro integrante del grupo de Saint Louis, W. M. Bryant, publica, entre 1877 y 1879, las partes del texto hegeliano sobre el arte simbólico, clásico y romántico. Las traducciones de Bryant son también publicadas en formato de libro, con el título *The Philosophy of Art* (1879).<sup>84</sup>

Asimismo, entre las colaboraciones más originales cabe destacarse el artículo “The Philosophy of Art” (1876) del neohegeliano George S. Morris, quien fue el principal mentor de John Dewey durante su doctorado en la Universidad John Hopkins (1882-1884) y en sus primeros años de docencia en Michigan (1884-1889).<sup>85</sup>

<sup>81</sup> HARRIS, W.T., “The Relation of Religion to Art”, *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 10, núm. 2, 1876, pp. 204-215.

<sup>82</sup> HARRIS, W.T., *Art Education the True Industrial Education. A Cultivation of Aesthetic Taste of Universal Utility*, Syracuse: O.W. Bardeen Publisher, 1889. Mary Ann Stankiewicz ha publicado un estudio detallado sobre la concepción de Harris de educación estética y artística, en el cual utiliza varios manuscritos y textos inéditos del filósofo. STANKIEWCZ, M. A., “Beauty in Design and Pictures: Idealism and Aesthetic Education”, *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 21, núm 4, 1987, pp. 63-76, <https://doi.org/10.2307/3332831>

<sup>83</sup> MOTT, F.L., *A History of American Magazines...*, p. 386.

<sup>84</sup> KNIGHT, W., *The Philosophy of the Beautiful, Being Outlines of History of Aesthetics. Volume I: Its History*, Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1905, pp. 279-280.

<sup>85</sup> Sobre la relación entre los dos intelectuales puede verse el ensayo que Dewey le dedica a Morris en 1913: “George Sylvester Morris: An Estimate”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Middle Works of John Dewey*, vol. 10, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1980, pp. 110-116. Sin embargo, la influencia del hegelianismo en Dewey no se limita a sus años formativos, sino que puede encontrarse a lo largo de su vasta carrera, incluso luego de su pasaje al pragmatismo a principios del siglo XX. DEWEY, J., “From Absolutism to Experimentalism”, en BOYDSTON, J. A. (Ed.), *The Later Works of John Dewey*, vol. 5, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1984/1930, p. 155. Recientemente, Roberta Dreon ha dedicado un estudio sobre la persistencia de ele-



En tanto, gracias al activismo del *Journal of Speculative Philosophy*, el interés por las teorías estéticas hegelianas llegó a trascender el mismo círculo intelectual de Harris. En este sentido, en 1885 el teólogo de Minnesota John S. Kedney publica el libro *Hegel's Aesthetics: A Critical Exposition*. Este texto, junto con las traducciones de Bryant de 1879, constituye el núcleo del curso "The Philosophy of the Beauty" que en 1891 John Dewey dicta en la Universidad de Michigan.<sup>86</sup> Hasta donde sabemos, se trata del único curso sobre este tópico que el gran filósofo estadounidense organizó en su larga trayectoria como docente universitario.

## Conclusiones

En este artículo hemos intentado mostrar que las teorías del "influjo pionero" y de la "colonización cultural" son inadecuadas para marcar y reconstruir las raíces de la estética en los Estados Unidos del siglo XIX. Particularmente, hemos señalado que sus concepciones sesgadas y reduccionistas han alimentado algunos prejuicios sobre la cultura estadounidense de este periodo que en gran parte se han mantenido hasta el día de hoy: su pobreza y su provincialismo, por un lado, y su desinterés en la estética y las artes, por el otro. Respaldando la interpretación de Meredith J. Neil, puede decirse que siempre existió en los intelectuales estadounidenses una preocupación por la dimensión estética de la existencia, si bien se concretó de forma sistemática recién en el siglo XX, gracias al trabajo de Santayana y Dewey.

En nuestra reconstrucción hemos rescatado el aporte de intelectuales que han desarrollado sus ideas principalmente lejos de los ambientes académicos, y hemos destacado este punto como un rasgo distintivo de la estética incipiente de los Estados Unidos. En este sentido, Ralph W. Emerson representa una suerte de piedra de toque, siendo la figura más emblemática de filósofo y ensayista no catedrático en la historia del país norteamericano. Aun así, hemos visto que los gérmenes de una cultura estética local pueden encontrarse con anterioridad tanto a Emerson, como al Trascendentalismo, en los comentarios de teólogos, políticos y artistas.

---

mentos hegelianos en la estética madura de Dewey: DREON, R., "Dewey After the End of Art: Evaluating the 'Hegelian Permanent Deposit' in Dewey's Aesthetics", *Contemporary Pragmatism*, vol. 17, núm. 2-3, 2020, pp. 146-169.

<sup>86</sup> Sobre el programa del curso, ver: "Philosophy, Course 11 - Aesthetics", en *University of Michigan - The University Record*, vol. 1, núm. 3, pp. 58-59. En una carta a Thomas Davidson de marzo de 1891, Dewey menciona el libro de Kedney y la traducción de Bryant como parte de la bibliografía esencial de este curso. HICKMAN, L. E. (Ed.), *The Correspondence of John Dewey*, carta núm. 00453.

En este marco, puede inferirse que algunos rasgos dominantes de la estética estadounidense en sus años formativos se mantuvieron también en su desarrollo posterior. En primer lugar, su carácter fragmentario y disperso es una constante que involucra también a los mayores catedráticos e intelectuales que operaron en el siglo XIX y la primera parte del siglo XX (véase, por ejemplo, el tratamiento de la estética no solo en Peirce, James y en Dewey hasta la década del 1920, sino también en Oliver W. Holmes, Jane Addams, James Tufts y George Mead, entre otros). La tendencia de estos autores del pragmatismo clásico, como bien relevan Reyes Cárdenas y Marques Serdán,<sup>87</sup> es la de restaurar la continuidad entre arte y vida. Su ideal estético, por tanto, está íntimamente vinculado con la noción de experiencia, como en Emerson y otros pensadores del siglo XIX.

En segundo lugar, existe indudablemente una preeminencia de la literatura sobre las demás artes: entre los siglos XIX y XX esta característica es todavía dominante en el enfoque de un poeta filósofo como Santayana, o en las aproximaciones juveniles de Dewey.

Finalmente, cabe destacarse su rasgo interdisciplinario e instrumental, en el cual temáticas como el arte, la belleza y el placer, lejos de concebirse como entidades separadas de la vida, se vinculan y entrelazan con la moral, la teoría política y la educación. Desde la época de Franklin, esta tendencia se prolonga a lo largo del siglo XIX, y puede apreciarse, por ejemplo, en los trabajos de W.T. Harris, de G.S. Morris, e incluso en algunos textos de William James. En el curso del siglo XX, este tipo de enfoque llega a afectar el pensamiento y el trabajo social de Jane Addams, y puede encontrarse también en buena parte de las reflexiones de John Dewey sobre el arte.

## Bibliografía

- ADAMS, H., *History of the United States of America During the Second Administration of James Madison*, Nueva York: C. Scribner's Sons, 1891.
- ALCOTT, A.B.; JONES, H.K.; HARRIS, W.T.; EMERY, S.H. JR. y SANBORN, F.B., "The Concord Summer School of Philosophy", *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 14, núm. 1, 1880, pp. 135-138.
- ALLSTON, W., *Lectures on Art and Poems*, Nueva York: Baker and Scribner, 1841.

<sup>87</sup> REYES CÁRDENAS, P. y MARQUES SERDÁN, S., "An Approximation to Art and Aesthetics from Classical American Pragmatism", *Al-Mukhatabat*, vol. 39, 2021, pp. 13-32. Sobre el mismo tema, ver también HAUBERT, L. E., "Notes On Aesthetic Experience and Everyday Experience in John Dewey", *Cognitio estudos*, vol. 16, núm. 2, 2019, pp. 222-232. doi: 10.23925/1809-8428.2019v16i2p222-232; "Notas sobre uma filosofia da arte em John Dewey: A arte como modelo de experiências", *Revista Apotheke*, vol. 7, núm. 2, 2021, pp. 104-115.

- BANTA, M., "Raw, Ripe, Rot: Nineteenth-Century Pathologies of American Aesthetics", *American Literary History*, vol. 17, núm. 4, 2005, doi: 10.1093/alh/ahi052
- BANTA, M., *One Truth Theory and the Quest for an American Aesthetics*, New Haven y Londres: Yale University Press, 2007.
- BAYER, R., *Historia de la estética*, traducción de J. Reuter, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- BAYM, M. I., *A History of Literary Aesthetics in America*, Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1973.
- BOYDSTON, J. A. (ed.), *The Early Works of John Dewey*, vol. 3, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1969.
- BOYDSTON, J. A. (ed.), *The Middle Works of John Dewey*, vol. 10, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1980.
- BOYDSTON, J.A., (Ed.), *The Poems of John Dewey*, Carbondale: SIU Press, 1977.
- BURTON, R.C., "Margaret Fuller's Criticism of the Fine Arts", *College English*, vol. 6, núm. 1, 1944, pp. 18-23.
- CAHILL, E., *Liberty of the Imagination: Aesthetic Theory, Literary Form, and Politics in the Early United States*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., "Barnes' Influence on Dewey's Aesthetics", *Cognitio*, vol. 19, núm. 2, 2018, pp. 227-241, doi: 10.23925/2316-5278.2018v19i20227-241
- CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., "Educación y arte. Acerca de John Dewey", *Cuestiones de filosofía*, vol. 3, núm. 21, 2017, pp. 135-164, doi: 10.19053/01235095.v3.n21.2017.7705
- CAMPEOTTO, F. y VIALE, C.M., "Pragmatismo clásico y estética. Perspectivas contemporáneas", *Stromata*, vol. 75, núm. 2, 2019, pp. 9-12.
- CAMPEOTTO, F.; SAHARREA, J.M. y VIALE, C.M., "Art as Occupations. Two Neglected Roots of John Dewey's Aesthetics", en *The Pluralist*, en prensa.
- CAVANAUGH, C. A., "The Aeolian Harp: Beauty and Unity in The Poetry and Prose of Ralph Waldo Emerson", *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, vol. 56, núm. 1, 2002, pp. 25-35.
- CHANNING, W. E., *Remarks on the Character and Writings of John Milton*, Boston: Isaac R. Butts and Co., 1826.
- CHEEVER, S., *American Bloomsbury: Louisa May Alcott, Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller, Nathaniel Hawthorne, and Henry David Thoreau: Their Lives, Their Loves, Their Work*, Nueva York: Simon & Schuster Paperbacks, 2007.
- DEWEY, J., "A History of Aesthetics by Bernard Bosanquet", en BOYDSTON, J. A. (ed.), *The Early Works of John Dewey. Vol. 4*, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1971.
- DEWEY, J., "Emerson The Philosopher of Democracy", en BOYDSTON, J. A. (ed.), *The Middle Works of John Dewey. Vol. 3*, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1977, pp. 189-190.
- DEWEY, J., "From Absolutism to Experimentalism", en BOYDSTON, J. A. (ed.), *The Later Works of John Dewey, vol. 5*, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1984/1930.

- DEWEY, J., "Outlines of a Critical Theory of Ethics", en BOYDSTON, J. A. (ed.), *The Early Works of John Dewey*, vol. 3, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1969.
- DEWEY, J., "Psychology", en BOYDSTON, J.A. (ed.), *The Early Works of John Dewey*, vol. 2, Carbondale y Edwardsville: SIU Press, 1967
- DEWEY, J., *El arte como experiencia*, traducción de J. Claramonte, Barcelona: Paidós, 2008/1934.
- DEWEY, J., *La experiencia y la naturaleza*, traducción de J. Gaos, México: FCE, 1967/1925.
- DIEZ, ANTONIO FERNÁNDEZ, "Una historia común y más amplia. El concepto de experiencia en Emerson y Dewey", en ARENAS, L. et al. (Eds.), *John Dewey: Una estética de este mundo*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 119-146.
- DIFFEY, T.J., "On American and British Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 51, núm. 2, 1993, pp. 169-175, doi.org/10.2307/431382.
- DREON, R., "Dewey After the End of Art: Evaluating the 'Hegelian Permanent Deposit' in Dewey's Aesthetics", *Contemporary Pragmatism*, vol. 17, núm. 2-3, 2020, pp. 146-169.
- DYKHUIZEN, G., "John Dewey: The Vermont Years", *Journal of the History of Ideas*, núm. 20, 1959.
- EMERSON, R. W., "Art", en *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. VII: Society and Solitude. Twelve Chapters*, Nueva York y Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1922, pp. 35-58.
- EMERSON, R. W., "El hombre pensador", traducción de Edmundo González-Blanco, en EMERSON, R. W., *Ensayo sobre la naturaleza, seguido de varios discursos*, traducción de E. González Blanco, Madrid: La España Moderna, 1904a, pp. 65-91.
- EMERSON, R. W., "Reflexões sobre a Arte", traducción de Laura E. Haubert, en *Cognitio Estudos*, vol. 18, núm.1, 2021, pp. 136-145, <https://doi.org/10.23925/1809-8428.2021v18i1p136-145>
- EMERSON, R. W., "Thoughts on Art", *The Dial*, núm. 1, 1841, pp. 367-378
- EMERSON, R. W., *Ensayo sobre la naturaleza, seguido de varios discursos*, traducción de E. González Blanco, Madrid: La España Moderna, 1904a.
- EMERSON, R. W., *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. II: Essays*, Nueva York y Boston: Houghton, Mifflin & Co, 1904b.
- EMERSON, R. W., *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. VI: The Conduct of Life*, Nueva York y Boston: Houghton, Mifflin & Co, 1904c, pp. 279-306.
- FISHER, M. A., "German Influence on Elizabeth Palmer Peabody: The Spirit of Hebrew Poetry in the *Aesthetics Papers*", *The Concord Saunterer*, vol. 16, núm. 2, 1982.
- FRANKLIN, B., *The Papers of Benjamin Franklin. Vol. 10: January 1 1762 through December 31 1763*, edición de LABAREE, L. W. et al. New Haven y Londres: Yale University Press, 1966.
- GEORGE F. COMFORT, "Esthetics in Collegiate Education", en *The Methodist Quarterly Review*, vol. 27, núm. 49, 1867, pp. 572-590.

- GILMORE, P., *Aesthetic Materialism: Electricity and American Romanticism*, Stanford: Stanford University Press, 2009.
- GOOD, J. A., "The Saint Louis Hegelians and the Civil War", *Journal of American Studies*, vol. 34, núm. 3, 2000, pp. 447-464.
- GREENOUGH, H., *Form and Function: Remarks on Art, Design and Architecture*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1958.
- GUARDIANO, N. L., *Aesthetic Transcendentalism in Emerson, Peirce, and Nineteenth-Century American Landscape Painting*, Lanham: Lexington Books, 2017.
- GULICK, W. B., "Towards and American Aesthetics", en GULICK, W. B. y SLATER, G. (Eds.), *American Aesthetics: Theory and Practice*, Albany: SUNY Press, 2020.
- GUYER, P., *A History of Modern Aesthetics. Volume 3: The Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HAFERTEPE, K., "An Inquiry into Thomas Jefferson's Ideas of Beauty", *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 59, núm. 2, pp. 216-231.
- HARRIS, W.T., "The Relation of Religion to Art", *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 10, núm. 2, 1876, pp. 204-215.
- HARRIS, W.T., *Art Education the True Industrial Education. A Cultivation of Aesthetic Taste of Universal Utility*, Syracuse: O.W. Bardeen Publisher, 1889.
- HAUBERT, L. E., "Notas sobre uma filosofia da arte em John Dewey: A arte como modelo de experiências", *Revista Apotheke*, vol. 7, núm. 2, 2021, pp. 104-115.
- HAUBERT, L. E., "Notes On Aesthetic Experience and Everyday Experience in John Dewey", *Cognitio estudos*, vol. 16, núm. 2, 2019, pp. 222-232. doi: 10.23925/1809-8428.2019v16i2p222-232;
- HAUBERT, L. E., "Observações introdutórias sobre a natureza da beleza na filosofia de George Santayana", *Griot*, vol. 21, núm. 1, 2021, <https://doi.org/10.31977/grifi.v21i1.2162>
- HICKMAN, L. E. (ed.), *The Correspondence of John Dewey*, Vol. 1. Charlottesville: Intalex, 2008.
- JATUFF, J. y CAMPEOTTO, F., "Mesura y grandes relieves. William James, Víctor Hugo y Correggio", *Boletín de estética*, vol. 14, núm. 44, 2018, pp. 66-98, <http://www.boletindeestetica.com.ar/index.php/boletin/article/view/32/18>
- KNIGHT, W., *The Philosophy of the Beautiful, Being Outlines of History of Aesthetics. Volume I: Its History*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1905.
- KUKLICK, B., *A History of Philosophy in America 1720-2000*, Cambridge: Clarendon Press, 2001.
- LOUIE, K. Y., *The Beauty of the Triune God: The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013.
- MARSOOBIAN, A., "Art and the Aesthetic", en MARSOOBIAN, A. y RYDER, J. (Eds.), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, 2004, pp. 364-367. doi:10.1002/9780470996843.ch23
- MARTIN, J., *The Education of John Dewey*, Nueva York: Columbia University Press, 2002.

- MOTT, F.L., *A History of American Magazines. Vol. 3: 1865-1885*, Cambridge: The Belknap Press, 1957.
- MOTT, F.L., *A History of American Magazines. Volume II: 1850-1865*, Cambridge: Belknap Press, 1967.
- MUMFORD, L., *The Golden Day: A Study in American Experience and Culture*, Nueva York, Boni & Liveright, 1926.
- MUNRO, T., "Aesthetic and Philosophy in American Colleges", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 4, núm. 3, 1946.
- MUNRO, T., "Aesthetics as Science: Its Development in America", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 9, núm. 3, 1951, <https://doi.org/10.2307/425882>
- MÜNSTERBERG, H., "The Philosophy of Beauty", *The Philosophical Review*, vol. 18, núm. 2, 1909.
- MURPHY, A.E., *Reason, Reality, and Speculative Philosophy*, Madison y Londres: The University of Wisconsin Press, 1996.
- NEIL, M. J., *Toward a National Taste: America's Quest for Aesthetic Independence*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975, pp. X-XI.
- NEIL, M.J., "American Indifference to Art: An Anachronistic Myth", *American Studies*, vol. 13, núm. 2, 1972, p. 93.
- NEVILLE, R. C., "Harmony, Existence, and the Aesthetics", en GULICK, W. B. y SLATER, G. (Eds.), *American Aesthetics: Theory and Practice*, Albany: SUNY Press, 2020.
- NOVAK, B., *American Painting of the Nineteenth Century: Realism, Idealism and the American Experience*, Nueva York/Washington/Londres: Prager, 1969.
- NYE, R. B., *The Cultural Life of the New Nation: 1776-1830*, Nueva York: Harper & Brothers, 1960.
- PEABODY, E.P., "Introduction – The Word 'Aesthetic'", en PEABODY, E.P. (ed.), *Aesthetic Papers*, Boston: The Editor, 1849.
- "Philosophy at John Hopkins University", en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 16, núm. 4, 1882, pp. 430-433.
- "Philosophy, Course 11 - Aesthetics", en *University of Michigan - The University Record*, vol. 1, núm. 3, pp. 58-59.
- REYES CÁRDENAS, P. y MARQUES SERDÁN, S., "An Approximation to Art and Aesthetics from Classical American Pragmatism", *Al-Mukhatabat*, vol. 39, 2021, pp. 13-32.
- RICHARDSON, R. D., *William James in the Maelstrom of American Modernism: A Biography*, Boston y Nueva York: Houghton Mifflin Company, 2007
- RICHARDSON, R.D., *Emerson: The Mind on Fire*, Berkley y Los Angeles: University of California Press, 1995.
- ROSS, S. D., "Aesthetics", en LACHS, J. y TALISSE, R. (Eds.), *American Philosophy: An Encyclopedia*, Nueva York: Routledge, 2008, <https://doi.org/10.4324/9780203492796>

- SAMSON, G. W., *Element of Art Criticism*, Filadelfia: J.B. Lippincott, 1867.
- SANTAYANA, GEORGE, "What is Aesthetics?", *Philosophical Review*, vol. 13, núm. 3, 1904, pp. 320-327, <https://doi.org/10.2307/2176284>.
- SANTAYANA, GEORGE, *La razón en el arte y otros escritos de estética*, edición y traducción de Ricardo Miguel Alfonso, epílogo de Fernando Savater, Madrid: Verbum, 2008,
- SCHWEIGHAUSER, PH., *Beautiful Deceptions: European Aesthetics, the Early American Novel, and Illusionist Art*, Charlottesville: University of Virginia Press, 2016, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1djmjbd>.
- SCRIBNER'S MONTHLY, "Culture and Progress", *Scribner's Monthly*, vol. 1, núm. 7, pp. 121-125.
- SHUSTERMAN, R., "Emerson's Pragmatist Aesthetics", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 57, núm. 1, 1999.
- SINGER, I., *George Santayana: Literary Philosopher*, New Haven y Londres: Yale University Press, 2000.
- SORIA, R., "Washington Allston's Lectures on Art: The First American Art Treatise", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 18, núm. 3, 1960, pp. 329-344.
- SPAHR, C., *Radical Beauty: American Transcendentalism and the Aesthetic Critique of Modernity*, Paderborn: Schöningh, 2011.
- STANKIEWCZ, M. A., "Beauty in Design and Pictures: Idealism and Aesthetic Education", *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 21, núm. 4, 1987, pp. 63-76, <https://doi.org/10.2307/3332831>
- TOWNSEND, F. G., "The American Estimate of Ruskin, 1847-1860", *Philological Quarterly*, vol. 32, núm. 4, 1963, p. 77.
- TRUMBULL, "Um ensaio sobre o uso e as vantagens das belas-artes", traducción de L.E. Haubert, *Paralaxe*, vol. 8, núm. 1, 2021, pp. 193-201, <https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/article/view/54649/38744>
- TURNER, C., "The Search for an American Identity: Recent Trends in Nineteenth Century American Art History", *Australasian Journal of American Studies*, vol. 6, núm. 1, 1987.
- VEBLEN, T., *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, Nueva York: The MacMillan Company, 1908.
- VERHEUL, J., "'A Peculiar National Character': Transatlantic Realignment and the Birth of American Cultural Nationalism after 1815", *European Journal of American Studies*, vol. 7, núm. 2, 2012, [doi.org/10.4000/ejas.9638](https://doi.org/10.4000/ejas.9638)
- WARNER, C. D., "What Your Culture Means to Me", *Scribner's Monthly*, vol. 2, núm. 2, 1872, pp. 476-477.
- WESTBROOK, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1991.
- WRIGHT, L. B., "From Wilderness to Republic", en WRIGHT, L. B.; TATUM, G. B. *et al.*, *The Arts in America: The Colonial Period*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1966, pp. 3-40.





# Thomas Reid y la percepción humana y animal

## *Thomas Reid and human and animal perception*

JOSÉ HERNÁNDEZ PRADO<sup>1</sup>

Universidad Autónoma Metropolitana, México

johprado@azc.uam.mx

Dentro de algunas eras, tal vez será considerado como una curiosa anécdota que dos filósofos del siglo XVIII, de rango muy distinguido, fueron conducidos, por una hipótesis filosófica, uno a descreer de la existencia de la materia y el otro a descreer tanto de la materia, como de la mente.

Thomas Reid, *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, 1785<sup>2</sup> (2002a: 162).

### RESUMEN

Este artículo<sup>3</sup> presenta la teoría de la percepción sensorial del filósofo ilustrado escocés Thomas Reid (1710-1796) como una concepción *nocionista*, de acuerdo con sus obras de 1764 y 1785, y la contrasta con aquella otra idealista que es posible atribuir a George Berkeley y David Hume. Asimismo, se articulan las propuestas de Reid con las contemporáneas en torno a la percepción, efectuadas por el neurocientífico Antonio Damasio. La conclusión del texto afirma que la concepción reidiana de la percepción se puede inscribir con claridad en un antiprotagorismo reivindicado por la ciencia contemporánea.

**Palabras clave:** Thomas Reid, percepción sensorial, nocionismo, idealismo, antiprotagorismo.

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0241-8286>

<sup>2</sup> "Some ages hence, it will perhaps be looked upon as a curious anecdote, that two philosophers of the 18th Century, of very distinguished rank, were led by a philosophical hypothesis: one, to disbelieve the existence of matter; and the other, to disbelieve the existence both of matter and of mind". THOMAS REID, *Essays on the Intellectual Powers of Mind*, 1785 (las traducciones al español de todos los textos en inglés incluidos en este artículo, corrieron a cargo de su autor).

<sup>3</sup> El autor agradece mucho a las y los dictaminadores anónimos del artículo sus atinadas e invaluable observaciones para mejorarlo.

## ABSTRACT

This article exhibits the theory of perception of the senses by the Scottish Enlightenment philosopher Thomas Reid (1710-1796), as a *notionist* conception, developed in his texts of 1764 and 1785, and compares it with the idealist theory that can be attributed to George Berkeley and David Hume. Reid's proposals are attached with those on perception from today, vindicated by neuroscientist, Antonio Damasio. The conclusion of this text declares that Reidian theory can be linked clearly with an Anti-Protagorism suggested by contemporary science.

**Keywords:** Thomas Reid, perception by the senses, notionism, idealism, Anti-Protagorism.

## 1. Una concepción no idealista de la percepción animal y humana

En su pequeño libro *Freedom and Neurobiology*, del año 2004, el filósofo norteamericano John Rogers Searle afirmaba que:

La epistemología ha dejado de ser el centro de la filosofía. Durante tres siglos luego de Descartes, las cuestiones epistemológicas y, especialmente, las del escepticismo, constituyeron el centro del interés filosófico. En las primeras décadas del siglo XX (sin embargo), la pregunta "¿cómo conoces?", fue transformada por Wittgenstein, Russell y Moore en "¿qué es lo que quieres decir?" Este es el famoso "giro lingüístico" que tuvo lugar en la filosofía en la primera parte del siglo XX.<sup>4</sup>

Y agregaría Searle que hay un par de buenas razones para "no tomar al escepticismo tan en serio, como lo hacíamos hace cincuenta años".<sup>5</sup> La primera es que, en especial las investigaciones de Ludwig Wittgenstein y John Langshaw Austin, mostraron que el escepticismo descansa sobre ciertos usos deficientes del lenguaje (*certain misuses of language*) y la segunda, más relevante aún, que, "sencillamente, ya sabemos demasiado. Tenemos una prodigiosa cantidad de conocimientos que sabemos con objetividad, certeza y universalidad".<sup>6</sup> Por ejemplo, que la Tierra es redonda o que los átomos de hidrógeno

<sup>4</sup> SEARLE, J. R., *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Nueva York: Columbia University Press, 2004, p. 26. "Epistemology is no longer at the center of philosophy. For three centuries after Descartes, the epistemological questions, especially the skeptical questions, formed the center of philosophical interest. In the early decades of the twentieth Century, the question, 'How do you know?', was transformed by Wittgenstein, Russell and Moore into 'What do you mean?' This is the famous 'linguistic turn' that took place in philosophy in the first part of the twentieth Century".

<sup>5</sup> SEARLE, J. R., *Freedom and Neurobiology...*, p. 27.

<sup>6</sup> SEARLE, J. R., *Freedom and Neurobiology...*, p. 27. "We simply know too much. We have a prodigious amount of knowledge that is known with objectivity, certainty and universality".

tienen un electrón, destacaba Searle. También pudo haber mencionado que el sol es el centro de nuestro sistema planetario o que en este planeta la vida ha experimentado una evolución, mediante sus adaptaciones al medio ambiente. Dichas cosas, de nuevo en las palabras del filósofo estadounidense:

Son conocidas con certeza, en el sentido de que la evidencia es ahora tan grande que resulta irracional dudar de ellas. Y son (certezas) universales en el sentido de que resultan verdaderas en Vladivostok o en Pretoria, del mismo modo que en Berkeley o en Londres.<sup>7</sup>

A estas alturas de la historia, los humanos sabemos bastantes e incluso muchísimas cosas. Sabemos lo que son tales cosas y, asimismo, que son completamente reales. Ello volvería a quedar de manifiesto con la terrible pandemia que vivimos en el mundo desde finales del 2019. Un virus que los científicos llamaron SARS-Cov-2 causó en nuestra especie, *Homo sapiens*, la enfermedad potencialmente incurable y mortal denominada Covid-19 y ésta ha terminado hasta ahora con la vida de más de 5 y medio millones de personas en todo el orbe –aunque, en realidad, sean muchas más–, sin importar ni respetar fronteras, razas, culturas, ideologías, países, regiones, gobiernos, etcétera.<sup>8</sup> Y sabemos, además, después de aprenderlo a costos muy elevados y gracias a una experiencia muy bien documentada, que ha sido factible salvarse de esta pandemia mediante el uso adecuado de cubrebocas y de sensatas medidas de prevención e higiene que incluyeron la mundialmente famosa “sana distancia”; pero, sobre todo y también, debido a las eficaces vacunas que con inmensa rapidez desarrollaron los científicos, y a los cada vez más certeros tratamientos médicos que hoy incorporan medicamentos específicos, igualmente probados con asombrosa velocidad.

Dadas las realidades señaladas, que se vinculan a las verdades y certezas aquí evocadas, desde la redondez de la tierra hasta la prevención y curación del malestar Covid-19, adquiere un significado muy especial la frase de Thomas Reid anotada como epígrafe de esta comunicación. El filósofo escocés del siglo XVIII, conocido y apreciado como el representante principal de la Escuela Escocesa del Sentido Común,<sup>9</sup> ya imaginó que dos enormes filósofos

<sup>7</sup> SEARLE, J. R., *Freedom and Neurobiology...*, p. 27. “are known with certainty, in the sense that the evidence is now so great that it is irrational to doubt them. And they are universal in the sense that they are true in Vladivostok or Pretoria as they are in Berkeley and London”.

<sup>8</sup> COVID-19 Dashboard by the Center for Systems, Science and Engineering (CSSE) at Johns Hopkins University (JHU), consultado el 15 de enero de 2022. <https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/dashboards/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6>

<sup>9</sup> Para una biografía de Thomas Reid que pretende ser esclarecedora –además de las ya clásicas de CAMPBELL FRASER, A., *Thomas Reid*, Edimburgo y Londres: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1898; y STEWART, D., *Relación de la vida y escritos de Thomas Reid*, traducción al español de José Hernández Prado, México: Los libros de Homero, 2007–, consúltese HERNÁNDEZ PRADO, J.,

británicos de ese mismo siglo, quienes se habrá adivinado que son, respectivamente, el irlandés George Berkeley y el escocés David Hume, apoyados ambos en “una hipótesis filosófica” que –conviene precisarlo– sería lo que Reid denominó la “doctrina” o “sistema de las ideas”<sup>10</sup> o, con toda propiedad, el idealismo epistemológico que cobró plena forma en el Siglo de las Luces, realizaron afirmaciones que iban a estimarse como “curiosas”, “algunas eras” o épocas más tarde y que decían que *la materia no existe*; es decir, que los objetos materiales que percibimos, tales como la luna, el sol o los océanos no son reales, no son objetivos y tan sólo son meras *ideas* presentes en nuestra mente humana; y que sentenciaban también, en los escritos de David Hume, que tampoco es real la mente que “percibe” dichas ideas y que asimismo esa mente puede considerarse como otra idea o entidad a su vez mental, al igual que las anteriormente mencionadas.

A juicio de Thomas Reid, el idealismo berkeleyano y el escepticismo humeano eran consecuencia de cierta concepción de la percepción sensorial humana que conducía a dudar de la realidad de los objetos extramentales y aún de la propia mente humana. Anticipando la primera razón aducida por John R. Searle, con respecto al desinterés por la epistemología que comenzara en el siglo XX, Reid propuso que el idealismo y el escepticismo epistemológicos pueden deberse, en buena medida, a ciertos *malos usos* del lenguaje humano; y reivindicando desde sus días a la segunda razón señalada por Searle –nuestro amplio conocimiento actual del mundo y el universo–, Reid imaginaria como una futura curiosidad filosófica al idealismo y al escepticismo epistemológicos, porque estaba convencido de que el conocimiento y la ciencia humanas consisten, básicamente, en una *cada vez más correcta interpretación de nuestras percepciones sensoriales* y no en una *convinciente argumentación racional de determinadas ideas o proposiciones*, las cuales equivaldrían a nuestros conocimientos.

Reid se hallaba bastante seguro de todo esto y propuso una *concepción alternativa* de la percepción sensorial humana a la que esbozaron y suscribieron autores tales como Locke, Berkeley o Hume. Defendería una *concepción nociónista de la percepción*, diferente de la concepción *idealista* de sus compatriotas británicos.

---

“Verdad y libertad: pilares universitarios personificados por Thomas Reid y Antonio Caso”, en *Devenires*, año XXIII, núm. 45, enero-junio, 2022, pp. 215-234.

<sup>10</sup> REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*, edición de Derek R. Brookes, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997, p. 23; y REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*, edición de Derek R. Brookes, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 171 y ss.

En el presente escrito se buscará explicar esta reidiana *concepción nocionista de la percepción sensorial* y mostrar que ella no sólo se aleja del idealismo y el escepticismo epistemológicos, sino que además reivindica un muy relevante *antiprotagorismo filosófico*, en virtud del cual dicha concepción reidiana nocionista lo es de la *percepción humana* o de los seres humanos y además de la *percepción animal* o de esos seres vivos que, en concreto, son animales no exclusivamente humanos.

## 2. La concepción reidiana de la percepción sensorial humana

En la Sección XX del capítulo VI, “De la vista”, de su *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, del año 1764, Thomas Reid destacaba que nos referimos a sensaciones y a percepciones, o bien a actos de la sensación o actos de la percepción, con una misma estructura lingüística y gramatical de proposiciones compuestas por sujeto, verbo y predicado. Decimos, por ejemplo, *I feel a pain*, “yo siento un dolor”, o también *I see a tree*, “yo veo un árbol”. La primera proposición se refiere a, o bien expresa una *sensación* y la segunda, un acto de la *percepción*.<sup>11</sup>

En la primera proposición –*I feel a pain*–, señalaba Reid, la distinción entre sujeto y predicado *es propiamente gramatical, pero no es real*. Puede distinguirse entre el sujeto “yo”, que es quien “siente”, y el predicado “un dolor”, que es lo sentido, pero *en rigor o en la realidad*, el sentir del yo y lo sentido, que es un dolor, son exactamente *lo mismo*; son *una misma* entidad. En las proposiciones que se refieren a sensaciones, concluía Reid, la distinción entre sujeto y predicado *es gramatical, pero no es real*.

En cambio, en la segunda proposición –*I see a tree*–, la diferencia entre sujeto y predicado *es ciertamente gramatical, pero también es real*. Puede distinguirse entre el sujeto “yo” que *ve*, y el predicado “un árbol”, que es lo que *se ve*. Pero en la realidad, la acción de ver, por parte del yo y el árbol que es visto por ese mismo yo son entidades totalmente diferentes. Una es *la acción de ver* y otra cosa, muy distinta, *el árbol visto*. En las proposiciones que se refieren a percepciones, concluía Reid, la distinción entre sujeto y predicado *es gramatical, pero además es real*.

---

<sup>11</sup> REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind...*, pp. 167-168. No sobra agregar que un análisis muy minucioso e integral de la teoría reidiana de la percepción sensorial puede hallarse en NICHOLS, R., *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Bajo este engaño del lenguaje, que se desprende de la utilización de una misma estructura lingüística o gramatical para expresar sensaciones y percepciones, tanto los “filósofos”, como los “vulgares” hemos confundido habitualmente a la sensación y la percepción. Hemos pensado de un modo muy común que ambas entidades son “la misma cosa” o que son lo mismo. Pero, en absoluto rigor, proponía Thomas Reid, ello no es así. Las sensaciones son *mera o estrictamente subjetivas*. Esto lo descubrimos y constatamos porque en los enunciados con que nos referimos a esas sensaciones, la distinción entre sujeto y predicado es gramatical, pero no es real. Pero en las proposiciones con las que expresamos actos de la percepción o percepciones, es factible distinguir claramente entre el sujeto que percibe –en el ejemplo, “yo veo”– y el predicado, complemento u objeto que se percibe por el sujeto –en el ejemplo, “un árbol”– y, por lo tanto, las percepciones *no son meramente subjetivas*, como las sensaciones, sino que *en ellas hay una parte o un elemento subjetivo* –el acto sensorial de ver, en el ejemplo expuesto– *y otro muy distinto ingrediente objetivo*, que es el objeto percibido –el árbol visto, también en el ejemplo.

Si todo lo anterior es correcto, a juicio de Thomas Reid, George Berkeley cometería un error enorme cuando propuso que “ser es ser percibido”.<sup>12</sup> De acuerdo con este célebre filosofema, las cosas son *hasta que se las percibe*; las cosas u objetos se constituyen con el acto mismo de percibir y afirmar ello no es sino eliminar el elemento objetivo de cualquier acto de percepción y tomarlo a éste como un acto –meramente subjetivo– de la sensación. Ser no es ser percibido. Ser es algo que pudiera ocurrir aunque nadie lo perciba. Una cosa es ser y otra, muy distinta, es ser percibido. Decir que “ser es ser percibido” implica una seria confusión. Lo correcto sería proponer que “ser no es ser percibido y es posible ser, siendo percibido o sin serlo”.

La sensación es puramente subjetiva; sucede sólo “dentro” del o “en” el sujeto sintiente, mientras que la percepción encierra o contiene tanto una sensación experimentada por el sujeto, como un objeto real con el que se relaciona esa sensación y que no forma parte de ella, sino que tan sólo se le vincula para que sea un componente de un cabal acto de percepción. Las percepciones son, pues, sensaciones de determinada clase. Son sensaciones que nos hablan de la realidad o de algo que acontece “fuera” de nosotros mismos o de nuestra mente. No todas las sensaciones son así, pero otras sí lo son y a ellas se les puede llamar *percepciones*, porque son estrictos actos de la percepción. Son percepciones diferenciables de las sensaciones e implican, por cierto, sensaciones propiamente subjetivas, pero no se reducen a ellas.

---

<sup>12</sup> BERKELEY, G., *Principles of Knowledge and Three Dialogues*, edición e introducción de Howard Robinson, Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1996, p. 25.

Pensando de esta manera, Thomas Reid propuso, entonces, en la Sección XX de su muy importante capítulo sobre la vista, de 1764, que en los actos de la percepción, diferenciados o diferenciables de los actos de la sensación, ocurren o se presentan *dos* elementos que es obligado destacar: 1) En toda percepción o acto de la percepción encontramos *una noción mental* del objeto percibido; una noción que no es, desde luego, el objeto percibido, sino que consiste en *una misteriosa entidad situada en la mente*, habitualmente entendida como una imagen, que le comunica o habla a ésta del objeto real que está percibiendo, justo a través de un acto perceptual que contiene a otro acto de la sensación; y 2) Como algo en extremo relevante, que no fue detectado, ni destacado no sólo por George Berkeley, sino tampoco por John Locke o por David Hume, *una creencia "natural", que Reid llamaría "instintiva"* (instinctive), *en la realidad objetiva de la cosa o de las cosas que se perciben* en los actos de percepción.<sup>13</sup>

Cuando *percibimos* uno o ciertos objetos, no podemos dejar de *creer* en el hecho de que ellos *son reales*, subrayó Reid. Suponemos inmediatamente que lo son, sin pensarlo no sólo demasiado, sino inclusive, mínimamente. Así opera nuestra mente humana y también la de otros animales, además de nosotros, las y los humanos. Los animales, en general, creen en la realidad objetiva de las entidades que –nosotros percibimos que– ellos perciben. La mosca evita el manotazo que le tiramos para ahuyentarla o matarla y también los predadores se lanzan sobre las presas que han percibido, como, asimismo, éstas huyen de aquellas fieras que las buscan cazar. Ni los animales ni los humanos sobreviviríamos tiempo alguno sobre la faz de la Tierra, si no creyéramos ambos en la realidad de los objetos que somos capaces de percibir. En ocasiones nuestros sentidos nos engañan, pero ello no ocurre siempre, sino raras veces y por razones o causas que es posible identificar.<sup>14</sup>

En el capítulo V, "De la percepción", del segundo de sus ocho *Essays on the Intellectual Powers of Man* (EIP), de 1785, Thomas Reid reiteraría y ampliaría con uno más su breve lista de dos elementos o ingredientes que conlleva todo acto de percepción humana –y ahora vemos que también animal. Escribiría Reid allí:

Si, por lo tanto, atendemos a aquel acto de nuestra mente que llamamos la percepción de un objeto externo de los sentidos, encontraremos en él estas tres cosas: *Primero*, alguna concepción o noción del objeto percibido. *Segundo*, una fuerte e irresistible convicción y creencia en su existencia presente. Y, en

<sup>13</sup> REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind...*, pp. 168-171.

<sup>14</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, pp. 241-252.

*tercer lugar*, que esa convicción y creencia son inmediatas y no el efecto del razonamiento.<sup>15</sup>

De acuerdo con esta puntualización, cuando los seres humanos percibimos, no razonamos. No interviene en nuestra percepción razonamiento alguno; no figura ninguna inferencia definida y puntual como parte del acto mismo de percibir. Por eso admitimos que los animales perciben, aun cuando aceptemos también –y muy simplistamente– que ellos carecen de razón. En cambio, sí intervienen en la percepción humana y animal una concepción mental, la cual produce cierta noción acerca del objeto percibido; y también un acto de enjuiciar, juzgar o de juicio, por el que desarrollamos la *creencia irresistible* o *instintiva* en la realidad de lo que percibimos, así como una *noción* de las entidades objetivas percibidas.

Reid subrayaba que percibir es *hacer algo*; es desplegar una actividad mental, además de física –en nuestros sentidos corporales– que se expresa en nuestros lenguajes humanos no sólo mediante ciertos sustantivos, sino, sobre todo, mediante verbos. Escribió en el primer ensayo, “Preliminary”, de sus EIP, en el capítulo inicial llamado “Explication of Words”:

La percepción de los objetos externos por nuestros sentidos es una operación mental de una naturaleza peculiar y merece un nombre apropiado para ella. Lo tiene en todos los idiomas. Y en inglés, no conozco palabra más adecuada para expresar ese acto de la mente que el de percepción. Ver, oír, oler, degustar y tocar o sentir son palabras que expresan las operaciones propias de cada sentido; y percibir expresa lo que es común a todas ellas.<sup>16</sup>

Y añadiría a su propuesta que, al percibir, los seres humanos creemos en la realidad de lo percibido, debido a que, *cuando percibimos, juzgamos*, como también juzgamos en el momento de sentir algo, recordar algo o ser conscientes de cualquier cosa. Escribiría en el Ensayo VI, “Of Judgment”, Capítulo I, “Of Judgment in General”, de sus EIP, que:

El juicio necesariamente acompaña toda sensación, percepción de los sentidos (acto de la) conciencia o recuerdo [...]. Es evidente que un hombre que

---

<sup>15</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, p. 96. “If, therefore, we attend to that act of our mind which we call the perception of an external object of sense, we shall find in it these three things. *First*, some conception or notion of the object perceived. *Secondly*, a strong and irresistible conviction and belief of its present existence. And, *thirdly*, that this conviction and belief are immediate, and not the effect of reasoning”.

<sup>16</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, p. 23. “The perception of external objects by our senses, is an operation of the mind of a peculiar nature, and ought to have a name appropriated to it. It has so in all languages. And in English, I know no word more proper to express this act of the mind than perception. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching or feeling, are words that express the operations proper to each sense; perceiving expresses that which is common to them all”.



siente dolor, juzga y cree que realmente está adolorido. El hombre que percibe un objeto, cree que éste existe y que es lo que percibe con claridad que es. Y no se haya en su poder evitar dicho juicio. Lo mismo puede decirse de la memoria y de la conciencia.<sup>17</sup>

Cuando los seres humanos y los animales *percibimos* –o también cuando recordamos o cuando somos conscientes de algo–, no *razonamos*, en rigor, pero siempre *juzgamos* que es real el objeto que percibimos; tenemos la creencia instintiva o irresistible en la existencia objetiva de cuanto estamos percibiendo con nuestros sentidos –que, para el efecto, deben funcionar adecuadamente, pues es posible que los tengamos, pero que no nos sirvan–, además de cierta concepción o noción de lo que estamos percibiendo.

Y desde luego que aquí subyace una concepción singular del juicio o del acto de juzgar o enjuiciar; una concepción que es la que suscribe Thomas Reid y que no es, sencillamente, aquella tradicional que comprende al juicio como un simple enunciado, proposición o juicio y al juzgar o enjuiciar como mera capacidad para proferir enunciados, proposiciones o juicios. Reid anteponía serias objeciones a esta concepción del juicio y del juzgar,<sup>18</sup> aduciendo que con ella es imposible distinguir entre los juicios considerados como *veredictos* –por ejemplo, “el acusado es culpable de haber cometido robo”– y los juicios entendidos en cuanto *testimonios* –“yo vi al acusado entrar a escondidas en esa casa”. Pero, sobre todo, con dicha concepción tradicional del juicio no es factible comprender a los actos del juicio por los que decimos, verbigracia, “sin comentarios” o “interpreta mi silencio”. Con estos juicios no estamos proponiendo nada, pero, definitivamente, sí que estamos juzgando.<sup>19</sup>

En el sexto ensayo y el primer capítulo recién aludidos, Reid esbozaba su concepción propiamente *tribunalicia* del juicio o del enjuiciar, como la que señala que juzgar es, sencillamente, *actuar como lo hacen los jueces o los jurados en los tribunales de justicia*. Allí aparecen estas palabras que figuran entre las más importantes de toda la obra reidiana:

<sup>17</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, p. 409. “Judgment necessarily accompanies all sensation, perception by the senses, consciousness, and memory... It is evident that a man who feels pain, judges and believes that he is really pained. The man who perceives an object, believes that it exists and is what he distinctly perceives it to be; nor is it in his power to avoid such judgment. And the like may be said of memory and of consciousness”.

<sup>18</sup> Que en otros lugares el autor de la presente comunicación ha llamado una concepción *logística* del juicio o del juzgar, ya que entiende a ese enjuiciar como la capacidad de formular proposiciones o enunciados que después se pueden incorporar a argumentos lógicos. Ver HERNÁNDEZ PRADO, J., *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco y Publicaciones Cruz O., S. A., 2002, pp. 7-17; y HERNÁNDEZ PRADO, J., *Breve introducción al pensamiento de Reid*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Colección Biblioteca Básica, 1ª reimp., 2013, pp. 48-53.

<sup>19</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, pp. 406-407

Aunque los seres humanos debieron haber juzgado en numerosos casos, inclusive antes de que los tribunales de justicia fueran erigidos, es muy probable que esos tribunales existieran con anterioridad a que comenzaran las especulaciones acerca del juicio y que la palabra misma se derivase de la práctica tribunalicia. Así como un juez, después de conocer las evidencias apropiadas, emite su sentencia en alguna causa y a esa sentencia se le denomina juicio, así la mente humana pronuncia su sentencia con respecto a lo que le resulta verdadero o falso y la establece en concordancia con las evidencias de que dispone. Ciertas evidencias no dejan lugar para la duda. La sentencia es, entonces, proferida inmediatamente, sin que se busquen o se escuchen evidencias contrarias, y ello debido a que la cosa es notoriamente cierta. En otros casos, no obstante, es pertinente sopesar las evidencias de cada lado antes de pronunciar la sentencia. La analogía entre los tribunales de justicia y el tribunal interno de la mente es, pues, demasiado obvia como para que pase inadvertida en todo hombre que haya comparecido ante un juez. Asimismo, es probable que la palabra *juicio* –de igual manera que muchas otras utilizadas al referirnos a esta operación mental– esté fundada sobre esa analogía.<sup>20</sup>

En los juicios efectuados por jueces y jurados se pueden identificar tres elementos muy nítidos, que son las *evidencias* presentadas por los fiscales acusadores y los abogados defensores; las *sentencias o veredictos* –también llamados, justamente, *juicios*– de los jueces y los jurados; y, por último, los *principios para juzgar* que utilizan aquellos jueces y jurados y que serían los principios jurídicos de los que ellos tienen que estar debidamente advertidos y conscientes, aunque también empleen y lo estén de muchos otros principios de tipo cultural y moral aunque, sobre todo –y ello lo subrayaría mucho Thomas Reid–, de ciertos *primeros principios para juzgar* en toda clase de circunstancias, que el filósofo escocés denominó los *primeros principios* –para juzgar– *del sentido común humano*, que Reid estudiaría a fondo en los capítulos V y VI –“The First Principles of Contingent Truths” y “First Principles of Necessary Truths”, respectivamente– del sexto ensayo de sus EIP, entre los que figuraba, precisamente, como quinto primer principio –entre doce que proponía el autor– de las “verdades contin-

---

<sup>20</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, pp. 407. “Although men must have judged in many cases before tribunals of justice were erected, yet it is very probable that there were tribunals before men began to speculate about judgment, and that the word may be borrowed from the practice of tribunals. As a judge, after taking the proper evidence, passes sentence in a cause, and that sentence is called his judgment; so the mind, with regard to whatever is true or false, passes sentence, or determines according to the evidence that appears. Some kinds of evidence leave no room for doubt. Sentence is passed immediately, without seeking or hearing any contrary evidence, because the thing is certain and notorious. In other cases, there is room for weighing evidence on both sides before sentence is passed. The analogy between a tribunal of justice and this inward tribunal of the mind, is too obvious to escape the notice of any man who ever appeared before a judge. And it is probable, that the word *judgement*, as well as many other words we use in speaking of this operation of mind, are grounded on this analogy”.

gentes” –o aquéllas que son pertinentes para poder desenvolvemos en la vida cotidiana–, el principio que indica que “las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente y son algo que percibimos que es”.<sup>21</sup> Un primer principio del sentido común como éste, lo es porque se nos presenta como evidente de suyo; negarlo resulta absurdo y no parece que tenga por arriba de él otro principio más general del mismo tipo.<sup>22</sup>

Y, por cierto, cuando efectuamos nuestros juicios con las evidencias adecuadas y recurriendo a los principios y primeros principios del sentido común, que serían los más apropiados para realizar el juicio en cuestión, es que somos *juiciosos* y, por lo tanto, *razonables* y *sensatos*. Es entonces que el sentido común humano deviene en cabal *sensatez* y como ésta no abunda todo lo que quisiéramos entre los seres humanos, se dice siempre con mucha razón que “el sentido común es el menos común de los sentidos”.<sup>23</sup>

Ahora bien, en los juicios que efectuamos –los humanos y los animales en general– en los actos de percepción, juicios que nos llevan a creer en la realidad o existencia objetiva de cuanto percibimos, generamos *nociones* o concepciones acerca de lo percibido. Estas nociones –es muy importante precisar– *no son retratos* o *copias fieles* de los objetos percibidos. Son, en rigor, *figuraciones mentales limitadas y parciales* de aquellos objetos percibidos.<sup>24</sup> Cuando percibimos, desplegamos cierta acción física y mental que *toma, recolecta o registra* de las entidades reales aquello que es posible o que se puede tomar de ellas, dejando fuera o de lado otros rasgos que resultan inaccesibles en el acto mismo de la percepción, sea ella visual, auditiva, táctil, olfativa o degustativa. Las distintas especies de animales tenemos órganos sensoriales de diferentes calidad y capacidades. Los perros, por ejemplo, pueden oler y oír mucho mejor que los humanos, pero nosotros vemos y degustamos mejor que ellos. Y así podrían evocarse infinidad de casos en el reino animal.

Pero aquí radica la enorme diferencia entre la *concepción nocionista de la percepción* suscrita por Thomas Reid y aquella otra *idealista* de sus colegas filósofos compatriotas –o no–: que al percibir, *no recibimos impresiones* de los objetos –como lo dijera en forma expresa David Hume–, las cuales serían las “presentaciones” de las cosas objetivas ante la mente; impresiones que después es factible *representar* en y por aquella mente a través de *ideas* –o *representaciones*, como a menudo se les llama– que terminan siendo las *representantes* de las cosas en nuestra

<sup>21</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, p. 476. “5. Another first principle is, That those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be”.

<sup>22</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, pp. 453 y ss.

<sup>23</sup> HERNÁNDEZ PRADO, J., *Breve introducción al pensamiento de Reid...*, pp. 51-52.

<sup>24</sup> REID, TH., *Essays on the Intellectual Powers of Man...*, pp. 31-32.

mente humana;<sup>25</sup> *representaciones-representantes* que luego llegan a considerarse, mediante nuestra razón o capacidad inferencial, como *menos indiscutibles u objetables y hasta* más reales que las cosas mismas –que tales ideas “representan”–, en cuanto *representaciones* de las entidades objetivas, convertidas ahora en una realidad dudosa, en virtud de dicha *concepción idealista de la percepción*.

Al percibir, propuso Thomas Reid, experimentamos *percepciones* –no recibimos impresiones o meros “datos sensibles”–, las cuales son como un *lenguaje* con el que nos habla la realidad; un lenguaje que somos capaces de comprender, a partir de las propias nociones de las entidades reales que percibimos; nociones que desarrollamos inicialmente en los actos de percepción. Nuestras percepciones son, así, *signos*; son los signos de un lenguaje con el que nos habla la realidad a los seres percipientes; y a tales signos los comprendemos de mejor o de peor manera, mediante nociones producidas o no en la percepción misma, a partir de las cuales nos es posible, sobre todo a los humanos, efectuar posteriormente *inferencias* lógicas o racionales,<sup>26</sup> las cuales nos permitirán contar con una mejor noción de las entidades percibidas. A las *inferencias inmediatas* que desplegamos desde nuestras percepciones iniciales, Reid las llamó *conocimiento ordinario* o *común*; “*entendimiento común*” –decir, por ejemplo, que el carbón es negro o que la luna es redonda y esférica. Y a las *inferencias mediatas* o más elaboradas que desarrollamos desde nuestras percepciones y sus nociones iniciales, solemos llamarlas *conocimiento científico* o *ciencia* –en sus muy diversas modalidades y vertientes. Tanto el conocimiento ordinario como el científico mejoran y perfeccionan nuestras nociones perceptuales acerca de la realidad y, por lo tanto, nuestro conocimiento de esa realidad se revela como uno de mucho mejor calidad que el que pueden tener y desarrollar otros seres percipientes; los animales, en general, si bien ellos también conocen, de maneras mucho más limitadas que nosotros, los humanos.

Por todo ello, para Reid, conocer, como se dijo al principio de esta comunicación, consiste en *una interpretación cada vez más correcta y completa de nuestras percepciones sobre lo real*. Conocer es *entender aquello que percibimos*; no es tanto y no es, en particular y sobre todo, *argumentar* lo más convincente o retóricamente posible, cualquier cosa que digamos sobre la realidad. En esto encalla o a esto arriba la concepción idealista de la percepción sensorial. Pero desde la concepción nocionista de la percepción sensorial queda muy en claro que el conocimiento ordinario y, en especial, el científico, consisten en *la mejor comprensión o interpretación posible y perfectible* de todo lo percibido. Como esto

---

<sup>25</sup> HUME, D., *A Treatise of Human Nature, Book One*, edición e introducción de D. G. C. Glasgow: MacNabb, Fontana/Collins, 1982, pp. 45-51.

<sup>26</sup> REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind...*, pp. 58-61 y 171-174.

mismo ya fue sugerido, apuntaba Thomas Reid, desde principios del siglo XVII, por el inglés Francis Bacon, a este gran filósofo de ningún modo habría que menospreciarlo y tal vez se le debiera considerar, junto con René Descartes, como el genuino iniciador del pensamiento y la filosofía modernos.<sup>27</sup>

### 3. La percepción sensorial en los seres vivos y los animales dotados de sistema nervioso

A riesgo de mostrarse abusiva, quizás no resulte impropio hacer aquí la extensa cita de diez párrafos selectos, escritos por Antonio Damasio en su libro de 2018, *The Strange Order of Things. Life, Feeling and the Making of Cultures*,<sup>28</sup> donde el neurobiólogo de origen portugués describe la historia y evolución de la percepción sensorial en los seres vivos y los animales:

Históricamente, el mundo de las bacterias –células sin núcleo, conocidas como procariotas– fue seguido dos mil millones de años después por el mucho más complicado mundo de las células con núcleo, o eucariotas. Los organismos multicelulares o metazoarios, llegaron después, hace entre 700 y 600 millones de años.<sup>29</sup>

¿Cuándo ingresaron los sistemas nerviosos a la marcha de la evolución? Una buena estimación es el Periodo Precámbrico, el cual finalizó entre 600 y 540 millones de años atrás; ciertamente una fecha muy antigua, pero no tanto si la comparamos con la de la aparición de la vida. Dicha vida, incluso multicelular, operó bastante bien sin sistemas nerviosos por cerca de tres mil millones de años. Deberíamos reflexionar en torno a esta línea del tiempo antes de resolver cuándo la percepción, la inteligencia, la sociabilidad o las emociones hicieron su aparición en la escena del mundo.<sup>30</sup>

Que el sistema nervioso es el posibilitador de nuestra vida mental está fuera de dudas. Lo que falta en las tradicionales explicaciones neurocéntricas, cerebrocéntricas e incluso cortexcéntricas es el hecho de que los sistemas nerviosos co-

---

<sup>27</sup> REID, TH., *An Inquiry into the Human Mind...*, pp. 203-205; REID, TH., “115. To Dugald Stewart (1790)”, en *The Correspondence of Thomas Reid*, edición de Paul Wood, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002b, pp. 211-213; y STEWART, D., *Relación de la vida y escritos de Thomas Reid*, p. 27.

<sup>28</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Nueva York: Vintage Books, Penguin Random House, 2018.

<sup>29</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 54.

<sup>30</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 56.

menzaron su existencia como ayudantes del cuerpo, en cuanto coordinadores de los procesos de la vida en cuerpos complejos y diversificados [...] <sup>31</sup>.

En el principio todo era sentir y responder en el organismo unicelular capaz de algún movimiento de su cuerpo integral. A fin de comprender cómo era ese sentir y responder, uno necesita imaginarse poros en la membrana protectora de las células y darse cuenta de que cuando ciertas moléculas se hacían presentes en tales poros, ellas servían como señales químicas para estas células, que recibían señales de diferentes células y del ambiente [...]. No había “ojos” ni “oídos”, pero puede decirse que las moléculas sensoras se comportaban como si los hubiera. <sup>32</sup>

Y una vez que los sistemas nerviosos entraron en escena, ello en verdad condujo a representaciones análogas del mundo que rodeaba a los sistemas nerviosos y sirvió como base para las mentes y, finalmente, para la subjetividad. La marcha hacia las mentes comenzó con un elemental sentir y responder; y sentir y responder funcionan todavía en el mundo de las bacterias que viven dentro de nuestros organismos y en cada animal o planta; en el agua, el suelo o, inclusive, las profundidades de la tierra [...]. El nivel de sentir y responder de la percepción precede a las mentes, históricamente hablando y también está presente *ahora* en los organismos dotados de una mente. <sup>33</sup>

Saltemos unos cuantos miles de millones de años y los organismos serían ya muy complicados, como también los sistemas nerviosos que los ayudaban a defenderse ellos mismos y a permanecer vivos. Los sistemas nerviosos se habían hecho capaces de sentir diferentes partes del ambiente –objetos físicos y otras criaturas vivientes– y responder con los movimientos adecuados de miembros sofisticados y de todo su cuerpo: agarrar, golpear, destruir, huir de algo, tocar suavemente, tener sexo [...]. <sup>34</sup>

Y en cierto momento, mucho después de que los sistemas nerviosos fueran capaces de responder a numerosos aspectos de los objetos y movimientos que sentían, tanto fuera *como dentro* de sus propios organismos, inició una habilidad para *mapear* a los objetos y sucesos experimentados. Esto significaba que más que tan sólo ayudar a detectar estímulos y responder adecuadamente, los sistemas nerviosos literalmente comenzaron a trazar mapas de las configuraciones de los objetos y sucesos en el espacio, empleando la actividad de células nerviosas en todo un entramado de circuitos nerviosos. <sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 66.

<sup>32</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 72.

<sup>33</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 73.

<sup>34</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 74.

<sup>35</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 74.

Ahora estiremos nuestra imaginación para pensar en mapas no sólo de las formas y ubicaciones espaciales, sino también de los sonidos que ocurren en un ámbito, suaves o escandalosos, fuertes o débiles, cercanos o lejanos; y también pensar en mapas construidos a partir del tacto, el olfato o el gusto. Finalmente, las descripciones producidas por esta red de actividad nerviosa, los (mencionados) mapas, no son otros que los contenidos de lo que experimentamos como imágenes en nuestras mentes. Los mapas de cada modalidad sensorial son la base para la integración que hace posibles a las imágenes [...] (constitutivas) de las mentes.<sup>36</sup>

La habilidad para generar imágenes abrió el camino a los organismos para *representarse* (tal vez Damasio debería decir, *figurarse*) *el mundo alrededor de ellos*, un mundo que incluía cada posible clase de objetos y de otros organismos [...] Y] les permitió a esos organismos *representarse* (*figurarse*) *el mundo al interior de ellos mismos*. Antes del surgimiento del mapeo y de las imágenes y las mentes, los organismos podían reconocer la presencia de otros organismos y objetos externos y responder adecuadamente a ellos. Ellos podían detectar una molécula química o un estímulo mecánico, pero el proceso de detección no incluía la descripción de la *configuración* [el propio Damasio utiliza este término] del objeto que emitía la molécula o que afectaba al organismo [...]. Pero el arribo de la creación de mapas y de las imágenes procuró una nueva posibilidad: los organismos ahora podían generar *una representación privada* (una *figuración privada*, habría que decir) *del universo que rodeaba sus sistemas nerviosos* [...].<sup>37</sup>

La existencia de imágenes (mentales) fue imposible antes de que los sistemas nerviosos aumentaran su complejidad. El mundo de las esponjas y de los cnidarios, como las medusas, fue enriquecido con el don de un sistema nervioso simple, pero parece improbable que la creación de imágenes forme parte de sus capacidades [...]. Las mentes que de un modo elemental se asemejan a las nuestras, pertenecen a criaturas más complicadas [...]. Con toda probabilidad, ya están presentes en los insectos, por ejemplo, y plausiblemente en todos o en la mayoría de los vertebrados. Las aves claramente poseen mentes y en el momento en que llegamos a los mamíferos, sus mentes tienen tanto parecido con las nuestras que tratamos a esas criaturas bajo la asunción natural de que ellas entienden no sólo cuanto hacemos, sino a menudo lo que sentimos y, a veces, lo que pensamos. Tan sólo considérese a los chimpancés, los perros y los gatos, los elefantes y delfines o los lobos. Es obvio el hecho de que todos estos animales carecen de lenguaje verbal; de que su memoria y su intelecto son presumiblemente menos prodigiosos que los nuestros y que, en consecuencia, ellos no han generado artificios culturales comparables a los de los humanos. Sin embargo, el parentesco y las semejanzas son abruma-

<sup>36</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 75.

<sup>37</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, pp. 75-76.

doras y son importantes para ayudarnos a entendernos a nosotros mismos y comprender cómo es que llegamos a ser lo que y quiénes somos.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 78. "Historically, the world of bacteria –cells without nuclei, known as prokaryotes–was followed about 2 billion years later by the far more complicated world of nucleated cells, or eukaryotes. Multicellular organisms, or metazoans, came next, 700 to 600 million years ago... (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 54).

"When do nervous systems enter the evolutionary march? One good estimate is the Precambrian period, which ended 540 to 600 million years ago, and old vintage for certain but not that old when we compare it with the age of first life. Life, even multicellular life, manage quite well without nervous systems for about 3 billion years. We should reflect on this time line before we decide when perception, intelligence, sociality and emotions made their first appearance on the world stage (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 56).

"That the nervous system is the enabler of our mental life is not in doubt. What is missing from the traditional neuro-centric, brain-centric and even cerebral-cortex-centric accounts is the fact that nervous systems began their existence as assistants to the body, as coordinator of the life process in bodies complex and diversified... (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 66).

"In the beginning it was just sensing and responding in a one-celled organism capable of some movement of its whole body. To imagine what sensing and responding were like, one needs to picture pores in the membrane envelope of the cell and realize that when certain molecules were present at these pores, they served as chemical signals to other cells and receive signals from other cells and from the environment... There were no "eyes" or "ears" although you can say that the sensing molecules behaved as if there were (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 72)

"[...] Once nervous systems came onto the scene, would indeed led to analog representations of the world surrounding nervous systems and serve as the basis for minds and eventually subjectivity. The march toward minds began with elementary sensing and responding, and sensing and responding are still at work today in the world of the bacteria that live inside our organisms and in every animal, plant, water, and soil and even the depth of the earth... The sensing and responding level of perception precedes minds, historically speaking and is also present in minded organisms *now* (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 73).

"Jump to a few billion years later and organisms were now very complicated, and so were the nervous systems that helped them fend for themselves and stay alive. Nervous systems had become capable of sensing different parts of the environment –physical objects, other living creatures– and responding with appropriate movements of sophisticated limbs and of the whole body: grab, kick, destroy, run away from, touch gently, have sex" (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 74).

"At some point, long after nervous systems were able to respond to many features of the objects and movements that they sensed, both outside *and* inside their own organisms, then began the ability to *map* the objects and events being sensed. This meant that rather than merely helped detect stimuli and respond suitably, nervous systems literally began drawing maps of the configurations of objects and events in space, using the activity of nerve cells in a layout of neural circuits (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 74).

"Now stretch your imagination and think of maps not just of shapes or spatial locations, but also of sounds as they occur in space, soft or rough, loud or faint, close or far away, and also think of maps built from touch, or smell or taste... Finally, the depictions produced by this web of nervous activity, the maps, are none other than the contents of what we experience as images in our minds. The maps of each sensory modality are the basis for the integration that makes images possible... (As) constituents of minds (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things...*, p. 75).



La descripción resultante de los anteriores diez párrafos escogidos de Damasio indica que la percepción sensorial es el punto de llegada de aquello que ocurrió con organismos unicelulares, como algo más bien distinto que era una simple *detección* química de entidades externas a y diferentes de tales organismos; y que con el surgimiento de los sistemas nerviosos en los animales, en particular, tuvo inicio una cabal *percepción* como cierto “*mapeo*” o elaboración de “*mapas*” de los objetos y procesos externos, en circuitos de células nerviosas, la cual concluiría en o con la *figuración mental* de tales objetos<sup>39</sup> o bien en la creación de imágenes –o nociones– dentro de las mentes –imágenes o nociones referentes a realidades extramentales o exteriores a los seres vivos, ahora sí plenamente capaces de percibir de diversos modos, a través de variados sentidos–, figuración o creación que pudo tener lugar gracias a sistemas nerviosos complejos en extremo, que ya incluyeron y articularon la operación de diferentes sentidos corporales.

Pero entonces, conviene superar, según Damasio, una concepción “neurocentrista”, “cerebrocentrista” y hasta “cortexcentrista” de la percepción sensorial, la cual privilegia la percepción de los seres humanos por sobre la de otros animales dotados de un sistema nervioso muy complejo o no tanto, que

---

“The ability to generate images opened the way for organisms to *represent the world around them*, a world that included every possible kind of object and other whole organisms... It allowed organisms to *represent the world inside each of them*. Before the emergence of mapping and images and minds, organisms could acknowledge the presence of other organisms and of external objects and respond accordingly. They could *detect* a chemical molecule or a mechanical stimulus, but the detection process did not include description of the *configuration* of the object that emitted the molecule or showed the organism... But the arrival of map making and images provide a novel possibility: organisms could now produce a *private representation of the universe surrounding their nervous systems*... (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things*..., p. 75-76).

“The existence of images was not possible before nervous systems grew in complexity. The world of sponges and cnidarians such as hydras was enriched by the gift of a simple nervous system, but image making is unlikely to have been among its capabilities... Minds that resemble ours in some elementary way belong to far more elaborate creatures... In all likelihood, they are present in insects, for example, and probably in all or most vertebrates. Birds clearly have minds, and by the time we get to mammals, their minds must have enough resemblance to ours that we treat some of the respective creatures with the natural assumption that they understand not just what we do but often how we feel and sometimes how we think. Just consider chimpanzees, dogs and cats, elephants and dolphins, wolves. The fact that they lack verbal language, that their memory capacity and intellect are arguably less prodigious than ours, and that consequently, they have not generated cultural artifacts comparable to those of humans is obvious. Still, the kinship and resemblances are overwhelming, and they are important to help us understand ourselves and how we came to be what and who we are” (DAMASIO, A., *The Strange Order of Things*..., p. 78).

<sup>39</sup> Como ya se dijo antes y se insertó en el noveno párrafo citado de Antonio Damasio, no se debería hablar, siguiendo a Thomas Reid, de la *representación mental* del mundo exterior o de sus objetos y procesos, sino, en rigor, de una *figuración mental* del mismo, *figuración alusiva* a sus entidades, que, por medio de nociones, se las *imagina* a éstas de determinadas maneras; maneras que no corresponden precisamente a la configuración real de dichas entidades.

son, asimismo, seres percipientes, capaces de percibir realidades exteriores a ellos. No son, pues, las imágenes de la mente humana o sus “ideas”, las entidades que “hacen” a la realidad objetiva –como lo pensaron abundantes filósofos dieciochescos y principalmente los compatriotas británicos de Thomas Reid–, sino que dichas imágenes o nociones mentales han sido el resultado de una evolución biológica y animal que comenzó a percibir el mundo exterior desde mucho antes de que existieran los seres humanos, con sus sistemas nerviosos y sus sentidos y cerebros tan extremadamente complejos.

#### **4. En conclusión. Una concepción antiprotagorista de la percepción sensorial, a partir de Reid**

En la presente comunicación se ha intentado exponer la *concepción nocionista de la percepción sensorial* que desarrollara el filósofo escocés Thomas Reid en sus textos de 1764 y 1785 y se ha distinguido a esta concepción de otra –tan diferente, como criticable y que, desde luego, no fue examinada de un modo exhaustivo en estas páginas– *concepción idealista* de aquella misma percepción sensorial, suscrita, en general, por los filósofos anglosajones más célebres de finales del siglo XVII y del siglo XVIII –en concreto, John Locke pero, sobre todo, George Berkeley y David Hume. De manera adicional, se ha buscado mostrar de qué forma la teoría de la percepción sensorial de Thomas Reid abarcaba no solamente a la humana, sino también a la percepción animal, en general; y cómo una descripción contemporánea de la percepción en los seres vivos y los animales, tal y como se la encuentra, por ejemplo, en la obra del neurocientífico actual Antonio Damasio, es consistente con la reidiana concepción nocionista de la percepción sensorial.

Lo que es claro es que la teoría reidiana de la percepción sensorial, o bien su concepción nocionista de aquella percepción, es una que si bien todavía era “cerebrocéntrica”, de acuerdo con la terminología de Antonio Damasio, no era, con toda propiedad, *antropocéntrica* o centrada exclusivamente en los procesos perceptuales de los seres humanos, como la de sus ilustres contemporáneos británicos, Berkeley y Hume, sino que fue una que se extendió hasta los procesos perceptuales de los animales y, en ese sentido, ya podía ser calificada de o caracterizada como no o anti antropocéntrica. Y en la actualidad se ha perfilado en el campo de las ciencias naturales una propuesta que abarca o asimila muy bien a dicho antiantropocentrismo. Es la propuesta impulsada con decisión por naturalistas como el recién finado biólogo mirmecólogo,

Edward Osborne Wilson,<sup>40</sup> o como el etólogo, Carl Safina, entre otros posibles promotores, de la postura llamada *antiprotagorismo*.<sup>41</sup>

El antiprotagorismo contemporáneo es propiamente la tesis de que es preciso invertir o “poner de cabeza” en nuestros tiempos al viejo y conocido filosofema del retórico de la Antigüedad, calificado como sofista a partir de Sócrates y Platón, Protágoras de Abdera, conforme al cual, “el hombre –el ser humano– es la medida de todas las cosas”. Puede sugerirse que este filosofema significa que los seres humanos hemos entendido habitual y generalmente al universo entero como algo que existe en función de, o bien gracias a nosotros mismos. Lo que el actual antiprotagorismo propone, en cambio, es que “todas las cosas, especialmente las vivas, son la medida del ser humano”. Los humanos no deberíamos sentirnos tan importantes e indispensables en el universo conocido. Somos, ciertamente, muy especiales y, desde luego, relevantes, pero asimismo somos el producto de una evolución natural que dio lugar en el planeta Tierra a nuestra especie, *Homo sapiens*, recuperando para ella muchos desarrollos evolutivos que antes aparecieron y se consolidaron en especies animales diferentes a la nuestra –entre ellos, los referentes a la percepción sensorial–, de manera tal que debemos entendernos a nosotros mismos en el contexto de cierta evolución biopsicológica que nos envolvió y que nos trasciende, inclusive, esclareciendo el hecho de que los humanos no somos la medida de todas las cosas, sino, por el contrario, todas las cosas y, en particular las entidades vivas, son la medida o el patrón con el que tendríamos que comprender nuestra propia naturaleza humana.

En este sentido, es factible afirmar que la concepción reidiana de la percepción sensorial, en cuanto concepción nocionista de esa percepción, comenzó a perfilar –desde la segunda mitad del siglo XVIII y en el contexto del gran movimiento europeo y occidental de la Ilustración– al antiprotagorismo contemporáneo y que ella misma pudiera ser caracterizada como una teoría antiprotagorista por excelencia. En contraste, la concepción idealista de la percepción sensorial en Berkeley y Hume quedaría, acaso, ubicada como una marcadamente protagorista.

---

<sup>40</sup> Lamentablemente fallecido el 26 de diciembre de 2021.

<sup>41</sup> SAFINA, C., *Beyond Words. What Animals Think and Feel*, Nueva York: Henry Holt & Company, 2015, p. 20 y 283; y WILSON, E. O., *The Origins of Creativity*, Nueva York y Londres: Liveright Publishing Corporation, 2017, p. 67.

## Referencias

- BERKELEY, GEORGE, *Principles of Knowledge and Three Dialogues*, edición e introducción de Howard Robinson, Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1996.
- CAMPBELL FRASER, A., *Thomas Reid*. Edimburgo y Londres: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1898.
- DAMASIO, ANTONIO, *The Strange Order of Things. Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Nueva York: Vintage Books, Penguin Random House, 2018.
- HERNÁNDEZ PRADO, JOSÉ, *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco y Publicaciones Cruz O., S. A., 2002.
- HERNÁNDEZ PRADO, JOSÉ, *Breve introducción al pensamiento de Reid*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Colección Biblioteca Básica, 1ª reimp., 2013.
- HERNÁNDEZ PRADO, JOSÉ, "Verdad y libertad: pilares universitarios personificados por Thomas Reid y Antonio Caso", en *Devenires*, año XXIII, núm. 45, enero-junio, 2022, pp. 215-234.
- HUME, DAVID, *A Treatise of Human Nature, Book One*, edición e introducción de D. G. C. Glasgow: MacNabb, Fontana/Collins, 1982.
- NICHOLS, RYAN, *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- REID, THOMAS, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*, edición de Derek R. Brookes, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997.
- REID, THOMAS, *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*, edición de Derek R. Brookes, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- REID, THOMAS, "115. To Dugald Stewart (1790)", en *The Correspondence of Thomas Reid*, edición de Paul Wood, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 211-223.
- SAFINA, CARL, *Beyond Words. What Animals Think and Feel*, Nueva York: Henry Holt & Company, 2015.
- SEARLE, JOHN R., *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- STEWART, DUGALD, *Relación de la vida y escritos de Thomas Reid*, traducción al español de José Hernández Prado, México: Los libros de Homero, 2007.
- WILSON, EDWARD O., *The Origins of Creativity*, Nueva York y Londres: Liveright Publishing Corporation, 2017.

# La responsabilidad moral como una forma de narrativa

*Moral responsibility as a narrative form*

RODRIGO LAERA<sup>1</sup>  
SADAF/CONICET, Argentina  
rodrigolaera@gmail.com

## RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es explicar que la responsabilidad moral está subordinada a una forma de narrativa que, a su vez, es dependiente del contexto de atribución. Si el contexto no es lo suficientemente exigente, tal que la reflexión teórica vaya en busca de la fundamentación última de nuestras acciones, entonces el agente puede ser responsable de sus actos. Así, la atribución de responsabilidad moral dependerá de que las explicaciones racionales se refieran a las acciones como siendo intencionales. De modo que el carácter narrativo de los juicios acerca de la responsabilidad moral ayuda a entender cómo es posible que dicha responsabilidad sea compatible con el naturalismo, sin pensar que se sustenta en algún poder milagroso. En síntesis, la propuesta de este artículo no radica en que la responsabilidad moral depende de si hay ausencia de control, sino que depende de que uno pueda construir racionalmente un relato a partir del cual el agente sea capaz tanto de forjar sus acciones futuras, como de reflexionar acerca de las acciones pasadas.

**Palabras clave:** responsabilidad moral, compatibilismo, determinismo, narrativa

## ABSTRACT:

The aim of this paper is to explain that moral responsibility is subordinate to a variety of narrative related to the attribution context. If the context is not demanding enough, such that theoretical reflection goes in search of the ultimate foundation of our actions, then the agent may be responsible for his actions. Thus, the attribution of moral responsibility will depend on whether rational explanations refer to actions as being intentional. Thus, the narrative character of the judgments about moral responsibility helps to understand how it is possible that such responsibility is compatible with naturalism, without thinking that it is sustained by some miraculous power. In short, the proposal of this paper does not lie in the fact that moral responsibility depends on whether there is an absence of control, but rather that it

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5132-7631>

rests on whether one can rationally construct a narrative from which the agent is capable of both forging his future actions, and to reflect on past actions.

**Keywords:** moral responsibility, compatibilism, determinism, narrative

## Introducción

A primera vista, la responsabilidad moral implica la atribución de ciertas capacidades a una determinada conducta o comportamiento. De manera que hacer responsable a un agente supone que dicho agente tuvo cierta aptitud para prever o corregir las consecuencias de su acción, pensando que han podido ser de otra manera. Así, la responsabilidad de actuar o de no actuar radica en asumir que, al menos, se podía haber actuado de otro modo<sup>2</sup> o en asumir que el agente tiene cierto margen de maniobra para decidir acerca de sus acciones.<sup>3</sup> En efecto, para que uno sea responsable de una acción tiene que haber ejercido un control sobre lo que ella causa y, a la vez capaz, ser capaz de fijar o reconocer qué acción causó el evento. Esta condición tiene como eje el problema del determinismo, que consiste en si puede haber responsabilidad moral, aun cuando las acciones humanas no sean libres —es decir, sin que los agentes sean capaces de elegir entre distintas opciones para su comportamiento. Las teorías compatibilistas afirman que la responsabilidad moral es posible, aunque el determinismo sea verdadero.<sup>4</sup> En cambio, las teorías incompatibilistas afirman que la responsabilidad moral es incompatible con el determinismo, pues, desde el compatibilismo no se puede dar una explicación satisfactoria de la libertad, por la que se encuentre asegurada contra el éxito de algún tipo de control encubierto, no restrictivo, de la voluntad del agente por parte de otro agente o grupos de agentes.<sup>5</sup> No obstante, la responsabilidad moral no se da sin más, necesita un relato para poder identificar al agente como responsable de una acción. De modo que, y este es uno de los puntos importantes del presente trabajo, se puede ser moralmente más

<sup>2</sup> Ej., SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1972; FRANKFURT, H., "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy*, núm. 66, 1969, pp. 829-839; INWAGEN, P. V., *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

<sup>3</sup> WYMA, K. D., "Moral Responsibility and Leeway for Action", *American Philosophical Quarterly*, vol. 34, núm. 1, 1997, pp. 57-70.

<sup>4</sup> Por ejemplo, FRANKFURT, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, núm. 68, 1971, pp. 5-20; WALLACE, R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge: Harvard University Press, 1994; o FISCHER, J. M., *My Way: Essays on Moral Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

<sup>5</sup> Por ejemplo, INWAGEN, P. V., *An Essay on Free Will*; KEANE, R., *The Significance of Free Will*, New York: Oxford University Press, 1996; o PEREBOOM, D., *Living Without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

o menos determinista o compatibilista de acuerdo con el relato respecto a la responsabilidad moral que los agentes sostengan o crean.

Más allá de los numerosos argumentos a favor o en contra de ambas posiciones, este trabajo presupone que la responsabilidad moral se constituye a través de cómo se relatan las acciones humanas, y no mediante una metafísica de las posibilidades alternativas, en la que se busca llegar a las últimas causas para dar con una responsabilidad real, independientemente de cómo se han narrado las acciones por los agentes. Es más, presupone que dichos relatos tienen algún tipo de valor moral porque excluyen el problema de si nuestras acciones se encuentran determinadas ontológica o metafísicamente. Se puede sospechar que, si uno supiera con seguridad que nuestras acciones están determinadas causalmente, entonces la relación con los valores morales sería completamente distinta a como la concebimos actualmente. No obstante, esta sospecha implica el respeto por una jerarquía: que el ámbito moral es dependiente del ámbito metafísico, de manera que el cambio de paradigma en uno envuelve un cambio en el otro. De todos modos, no es necesario llegar tan lejos en los presupuestos metafísicos. Como ha sostenido Nichols,<sup>6</sup> muchas de las cuestiones morales y metafísicas que rodean el libre albedrío y la responsabilidad moral no son lo que parecen, pues giran en torno a fallos en la apreciación de los orígenes psicológicos de nuestras intuiciones y vida moral.

Asimismo, Waller<sup>7</sup> ha sostenido que el actual entendimiento científico de la conducta humana no deja espacio para la responsabilidad moral, siendo sociológica y psicológicamente posible, e incluso deseable, su abolición.<sup>8</sup> El objetivo del presente trabajo es, indirectamente, en desacreditar dicha opinión. Por un lado, se argumentará que el compatibilismo es posible, dependiendo del contexto de atribución moral; es decir, el contexto en el que se hace presente la narración en la que el agente se hace responsable de una determinada acción. Si el contexto no es lo suficientemente exigente, tal que la reflexión teórica vaya en busca de la fundamentación última de nuestras acciones, entonces el agente puede mostrarse como responsable de sus actos. La atribución de responsabilidad moral dependerá de que las explicaciones racionales se refieran a las acciones como siendo intencionales. Por otro lado, se explicará que el carácter narrativo de los juicios acerca de la responsabilidad moral ayuda a entender cómo es posible que dicha responsabilidad sea compatible con el naturalismo, sin pensar, como afirma Waller, que se sustenta en algún poder milagroso. En síntesis, la propuesta de este artículo no radica en que la responsabilidad moral depende de si, en efecto, hay o no

<sup>6</sup> NICHOLS, S., *Bound: Essays on Free Will and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

<sup>7</sup> WALLER, B., *Against Moral Responsibility*, Cambridge: MIT Press, 2011.

<sup>8</sup> Ver también: WALLER, B., *Freedom without Responsibility*, Philadelphia: Temple University, 1990.

ausencia de control, sino que depende de que uno pueda construir racionalmente un relato a partir del cual el agente sea capaz tanto de forjar sus acciones futuras, como de reflexionar acerca de las acciones pasadas.

## 1. El compatibilismo como eje de un relato

Existe un antiguo dilema escéptico en el que se afirma que los sujetos no pueden ser responsables de sus acciones. El dilema es el siguiente:

1. si nuestros actos están causalmente determinados, entonces no somos responsables de ellos; 2. si nuestros actos no están causalmente determinados, entonces no somos responsables de ellos; 3. en consecuencia, no somos responsables de nuestros actos.

Como la conclusión parece inaceptable, se ha afrontado este razonamiento aceptando la primera premisa y desambiguando la segunda, de modo que la noción de “causa” ya no implique la pérdida absoluta de la libertad de obrar.<sup>9</sup> Según ha señalado Inwagen,<sup>10</sup> la responsabilidad moral requiere que nuestras acciones en algún punto estén indeterminadas, pues para que una persona sea responsable de sus acciones, éstas deben ser voluntarias. Si el determinismo fuera verdadero, entonces todos los mundos posibles ( $M$ ), en los que son verdaderas las mismas leyes de la naturaleza, y que son exactamente iguales a  $M$  en cualquier momento  $t$ , son exactamente iguales a  $M$  en todo tiempo futuro respecto de  $t$ . De manera que, para el determinista, las acciones estarán condicionadas contrafácticamente, con lo cual las leyes y la historia temprana del mundo serán suficientes para determinar la historia posterior.<sup>11</sup> Porque uno no es responsable de lo que sucede antes de nacer, entonces uno tampoco será responsable de lo que sucederá en el futuro. En consecuencia, resulta imprescindible para la responsabilidad moral que ni haya un futuro único ineludible, ni que éste sea el mejor o el peor de los mundos posibles, sino que los agentes puedan elegir entre acciones alternativas y que ante acciones iguales puedan proyectarse con éxito mundos posibles distintos.

<sup>9</sup> Ej. CHISHOLM, R., “Freedom and Action”, en LEHRER, K., *Freedom and Determinism*, New York: Random House, 1966, pp. 28-44.

<sup>10</sup> INWAGEN, P. V., *An Essay on Free Will*.

<sup>11</sup> Dicho en términos de Lewis: para cualquier hecho histórico  $F$  y cualquier segmento inicial del mundo, hay una proposición verdadera  $H$  acerca de la historia de  $S$  y una proposición verdadera acerca de las leyes de la naturaleza  $L$ , de manera tal que  $H$  y  $L$  en conjunto estrictamente implica  $F$ . LEWIS, D., “New Work for a Theory of Universals”, *Australasian Journal of Philosophy*, núm. 61, 1983, pp. 343-377.



La anterior posición se encuentra representada por el siguiente principio: un agente es moralmente responsable por lo que ha hecho sólo si podría haberlo hecho de otra manera. O bien: S es responsable de una acción A si tuvo alguna alternativa de no hacer A. De la misma manera que una persona también es responsable de no realizar un determinado acto, sólo si podría haberlo realizado, pues las condiciones de la responsabilidad moral están conectadas tanto con las acciones como con las omisiones.<sup>12</sup>

Que la responsabilidad moral excluya el determinismo, especialmente en casos de coerción metafísica en la que se considera imposible haber hecho algo distinto de lo que se hizo, no es una posición compartida por todos los filósofos. Hay, pues, otra estrategia para enfrentarse al anterior dilema, que consiste en negar directamente la primera premisa. Considérese los casos del *estilo Frankfurt*. Un misterioso científico inserta en secreto un chip en el cerebro de Juan para supervisar y controlar sus acciones. Entre las cosas que vigila el científico es el gusto por los productos de una marca concreta (X). De tal modo que, si Juan decide comprar un artículo de otra marca Y, el científico está listo para intervenir mediante un sofisticado equipo que él mismo ha programado para modificar la conducta. Por el contrario, si Juan decide comprar los artículos de X, entonces el científico no interfiere y el ordenador lo único que hace es seguir supervisando sin afectar las decisiones de Juan. Ahora bien, supóngase que Juan decide por su propia cuenta (como él lo haría sin la intervención del científico) comprar un artículo de la marca X, entonces Juan sería moralmente responsable de esa elección, aunque no pudiera haber elegido otra cosa.<sup>13</sup>

Casos semejantes sirven de aliciente a la posición compatibilista.<sup>14</sup> El compatibilismo sostiene que la responsabilidad moral es compatible con el determinismo, insistiendo en que ni el avance de la ciencia natural ni las perspectivas metafísicas representan un problema para la responsabilidad moral. Partiendo de esta concepción, Fischer (2006) ha diferenciado entre el control regulativo de las acciones (*regulative control*) y el control de orientación (*guid-*

---

<sup>12</sup> Aquí se toma el indeterminismo como sinónimo de libertarismo, en el sentido de que el primero se basa en el segundo, de manera tal que, según ambos, para que haya acciones moralmente responsables es necesario algún tipo de control sobre nuestras decisiones. Cf. BEROFSKY, B., *Liberation from Self*, New York: Cambridge University Press, 1995; BEROFSKY, B., "The Myth of Source", *Acta Analytica*, núm. 21, 2006, pp. 3-18.

<sup>13</sup> Para no apartarnos del objetivo del artículo, dejo de lado las numerosas críticas que ha suscitado este tipo de casos.

<sup>14</sup> Estrictamente hablando, el compatibilismo tradicional se define mediante la conjunción de las siguientes tres tesis: 1. la voluntad libre es esencial a la responsabilidad moral; 2. la voluntad libre requiere que haya posibilidades alternativas a la hora de realizar una acción; 3. la responsabilidad moral es compatible con el determinismo.

ance control).<sup>15</sup> El primero envuelve un acceso metafísico genuino a las posibilidades alternativas, mientras que el segundo se basa en la capacidad del agente de poder manejarse bajo ciertos límites. Si la responsabilidad moral obedeciera únicamente al control regulador, entonces uno podría esperar que la vida sea o bien una especie de sucesión de vivencias afortunadas, o bien una especie de tragedia griega. Siguiendo con el caso del misterioso científico, su presencia en un mundo plenamente indeterminista no hace a ninguna acción inevitable, mientras que en un mundo plenamente determinista la presencia del misterioso científico resulta superflua. De este modo, puesto en términos de Fischer, los casos del *estilo Frankfurt* muestran que la responsabilidad moral no requiere del control regulador. Por eso, aun cuando no hubiera tal control regulador, todavía quedaría el control de orientación que no requiere de alternativas posibles, como cuando uno gira con su automóvil hacia la derecha aun si no pudiera, por desperfectos técnicos, girar a la izquierda.<sup>16</sup> Si el determinismo excluye el control regulador, pero no el control de orientación, es porque la responsabilidad moral se fundamenta en la capacidad que tienen los agentes para controlar sus conductas: tanto en la habilidad de responder a las acciones de otros agentes, como en las conductas que implican mecanismos de deliberación racional. De manera análoga, Juan es responsable de muchas de sus elecciones, aunque se encuentre causalmente determinado por el misterioso científico. En efecto, el control de orientación se refiere a los mecanismos propios de los agentes para llevar a cabo una acción, pues consiste en un tipo de dependencia contrafáctica de las acciones sobre razones o motivos. Y, según Fischer, uno puede encontrar razones o motivos aún en un mundo determinista.

Las ideas de Fischer se basan en la capacidad de percibirse a sí mismo y de hacer las cosas cada uno *a su manera* –después de todo, el control de orientación es una especie de valor de la expresión de uno mismo. Por ejemplo, piénsese en el momento de enfrentarse a la muerte. Si se sigue a Heidegger<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Estrictamente hablando, Fischer es un semicompatibilista, pues es compatibilista en lo que se refiere a la relación entre la responsabilidad moral y el determinismo, e incompatibilista en lo que se refiere a la relación entre el determinismo y las alternativas relevantes. En este texto se lo ha tomado como compatibilista porque, en definitiva, el semicompatibilismo es simplemente la afirmación de que el determinismo causal es compatible con la responsabilidad moral, al margen de si el determinismo causal elimina el acceso a las alternativas relevantes.

<sup>16</sup> Piénsese también en el clásico ejemplo de Locke: supongamos un hombre que es trasladado a una habitación mientras duerme. Cuando despierta se encuentra una persona que desea ver y con la que quiere hablar; y supongamos también que sin darse cuenta que este hombre sea encerrado, de manera que no pueda salir. Cuando despierte, estará feliz de encontrarse con la compañía deseada con la que decidirá quedarse, es decir, que preferirá permanecer allí en lugar de salir fuera. Locke se pregunta: ¿no es esta estancia voluntaria? Y responde que nadie dudará que lo es, aunque, como ha sido encerrado, resulta evidente que no está en libertad de permanecer o de salir. LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1992.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

y se concibe la muerte como la última posibilidad, entonces no resulta complicado especular sobre cierto compatibilismo existencial, al estilo de Fischer. La muerte es la última posibilidad, estamos determinados causalmente a enfrentarnos con ella, pero no hay una única manera de hacerlo. La autenticidad y la autonomía del agente estriban en *cómo* se hace. En este sentido, uno no es responsable de su propia muerte, sí es responsable de la manera en la que reacciona ante ella.<sup>18</sup>

Sin embargo, el cambio de perspectiva que va desde las alternativas posibles hacia los discursos sobre la autenticidad, no abarca todos los casos. Considérese el proceso psicológico de alguien que es adicto contra su propia voluntad como quien, por ejemplo, quiere dejar el cigarrillo, pero no puede. Un fumador lucha contra su adicción porque sabe que le trae serios problemas de salud, pero en algún momento de su lucha se resigna. Resuelve que no puede seguir luchando y se convierte en un adicto por voluntad propia. Así, él empieza a pensar que, aunque su adicción es perjudicial, no vale la pena vivir sin ella, y continúa fumando. ¿Acaso es posible decir que, después de haber perdido el deseo de escapar de su adicción, ha adquirido ahora la libertad y la responsabilidad de seguir fumando? Por lo tanto, hay veces que el vivir la vida de acuerdo con las propias intenciones o a la manera de cada uno, no garantiza que uno sea responsable de sus acciones.

Por otra parte, construir una narrativa, encontrando motivos para realizar o no una acción, requiere de la formación de capacidades morales, emotivas y racionales, pues en la responsabilidad moral se manifiestan las herramientas que tiene el sujeto para decidir sin necesidad de suponer que es la fuente última de la acción, y que siempre, en todos los casos, “se podría haber hecho otra cosa”.<sup>19</sup>

## 2. Betty y Benji

Piénsese en el siguiente caso, tomado de Mele:<sup>20</sup> Betty era una niña de seis años que le tenía miedo al sótano de su casa, especialmente cuando las luces estaban apagadas. No entendía el porqué de ese miedo, ya que sabía que nada malo iba a pasarle. Luego, ella creyó que su miedo era infantil y

---

<sup>18</sup> En este orden, se podrían considerar aquí casos que van desde las distintas formas de reacción en enfermos con una enfermedad terminal, hasta la reacción socrática que ha quedado plasmada en el diálogo *Fedón*. Por supuesto, dejo de lado el problema del suicidio.

<sup>19</sup> Para MacIntyre la idea de unidad narrativa implica prácticamente ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida en la que se puede dar cuenta y responder acerca de lo que hemos o no hecho. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

<sup>20</sup> MELE, A., *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

ejecutó una estrategia para superarlo: bajar periódicamente al sótano hasta que el miedo se fuera. Betty tuvo el control de sí misma. Esto le permitió tener una personalidad fuerte que le fue de mucha ayuda en el momento de hacer elecciones en su vida. Betty ahora ocupa un puesto de mucha responsabilidad, donde las decisiones que se toman dependen de ella. Siguiendo a Mele, la manera de proceder de Betty forjó su carácter de tal forma que hizo que sea la persona que ahora es, presuponiendo que hay cadenas causales que comienzan con la intención de los propios agentes. Betty fue autónoma, pues bajó al sótano de manera intencional como consecuencia de una decisión propia. Por lo tanto, desde el punto de vista de Mele, Betty es responsable tanto de que hoy en día no le tenga miedo a los sótanos como de su fuerte personalidad. Por supuesto, Betty era una niña y, como toda niña, se encuentra influenciada por los padres, pero que los padres la hayan influenciado no le resta ni autonomía ni mérito a su actitud.

Consecuentemente, el adicto al tabaco también plantea una estrategia para superar su adicción, el éxito de la estrategia dependerá de la persistencia y del control de sí mismo. La actitud del adicto al principio es acrítica en un sentido aristotélico –es decir, su conducta intencional se opone a un juicio mejor– y, por lo tanto, no tiene el control de sí mismo. Él intenta que eso cambie, se esfuerza para ello, aunque fracasa recayendo en su adicción. A medida que esto sucede, comienza a resignarse, va perdiendo la fe en sí mismo, sus juicios empiezan a cambiar de tal modo que acaba por considerar su adicción como algo que debe disfrutarse en vida. En suma, su juicio y su modo de proceder coinciden. Y nuevamente, ¿acaso se puede decir que el adicto tiene ahora el control sobre sí mismo? Cuando uno es capaz de crear razones por las que se considera responsable de sus acciones, también es capaz de crear razones por las que no se considera responsable.

Se puede pensar que en el caso de Betty hay una suerte de petición de principio y que ella ya tenía una fuerte personalidad a la edad de seis años. Waller<sup>21</sup> compara este caso con el de su hermano mellizo Benji. A diferencia de Betty, Benji no llevó a cabo ninguna estrategia para superar su miedo. Benji era menos seguro de sí mismo que su hermana y, consciente o inconscientemente, evitó entrar al oscuro sótano. Ahora Benji tiene un carácter débil y maleable, también suele eludir las responsabilidades, pues él tuvo menos recursos que su hermana para afrontarlas. Quizás Mele tenga razón y dichas elecciones hayan impactado en sus subsecuentes elecciones de vida; quizás un psicoanalista freudiano vea en ello la causa de muchas de sus actitudes actuales. Sin embargo, el problema no radica en que, comparando ambas historias, cada uno tuvo la personalidad que lo hizo ser como es, sino en por qué Betty llegó

---

<sup>21</sup> WALLER, B., *Against Moral Responsibility*.

a superar su miedo y Benji no. Dicho porqué conduce a causas todavía más lejanas, donde la capacidad de Betty para afrontar circunstancias parecidas a las de Benji termina siendo cuestión de suerte. De este modo, Waller concluye que Betty y Benji ya tenían grandes diferencias antes de asumir distintas actitudes ante el mismo problema. Ella no es la responsable de su fuerte carácter –como Benji tampoco lo es de su carácter débil– sin que las elecciones trasciendan milagrosamente a sus propias historias causales. Las diferencias en sus caracteres desarrollados se pueden reconocer sin apelar a ninguna trascendencia milagrosa, asumiendo que fue el producto de diferencias más tempranas –en lo que respecta tanto a capacidades innatas como a influencias que están fuera de control y de las que nadie es moralmente responsable.

La indagación del pasado como explicación del presente puede resultar valiosa para modificar conductas o para entender por qué hacemos lo que hacemos. Pero hay que tener en cuenta que siempre se puede encontrar una razón para ser como uno es. Esto se debe al gran número de causas cooperantes que pasan desapercibidas y que son más importantes de lo que parecen ser. Es más, quien por medio de explicaciones excluye causas cooperantes para centrarse en una causa principal, lo hace en función de algún interés. En este sentido, alguien llega a una última palabra excluyendo muchas últimas palabras posibles. La causa principal por la que Betty y Benji tienen distintos caracteres se refiere a que es el producto de ciertas construcciones narrativas, construcciones que pretenden explicar –de acuerdo con ciertos intereses explícitos o implícitos– por qué alguien actúa como actúa. Esta especie de reduccionismo es inevitable.

Los relatos que implican responsabilidad moral pueden construirse centrándose tanto en terceros como en uno mismo. Así, es posible apoyar el indeterminismo interno de Mele construyendo relatos centrados en la capacidad intencional de los agentes en conexión con su ser autónomo. Pero también es posible tomar otras causas cooperantes para concebirlas como principales, de modo que el relato que se centre en las condiciones medioambientales para restarle importancia a la característica de ser autónomo. Caracterizar la responsabilidad moral como una forma de relato explica por qué los motivos de una acción son tan versátiles. Que sean versátiles quiere decir que, hermenéuticamente, hay una orientación intencional cuando se busca responsabilidades: un pedido no es un pedido, ni una exigencia una exigencia, si no se puede optar y decir que no.

Supóngase que alguien construye un relato que incluye el presupuesto de que el orden social determina la conducta de los agentes. Según esta concepción, pensar que, si *S* comete un crimen, la causa no radica en el individuo que ejecutó la acción, sino que se debe en última instancia a circunstancias que no dependen de él. Ahora, otra persona cambia de contexto

hermenéutico y tiene en cuenta causas más próximas, como el odio que el asesino sintió por su víctima. Por supuesto, ambos están en desacuerdo, pues disponen de criterios de responsabilidad distintos. Uno construye un relato retrotrayéndose al criterio de que el origen de toda acción está fuera del agente –donde la causa última de cometer un crimen como puede ser la injusticia social, la desigualdad de oportunidades o la personalidad que le tocó en suerte, etc. Otro apela a un criterio que toma como origen la autonomía del propio agente para decidir por sí mismo. Para que semejantes desacuerdos sean epistémicamente auténticos, deben compartir el mismo marco conceptual, es decir deben compartir un tema al que se están refiriendo. El punto en común es que ambos se inscriben dentro del marco del relato que incluye, explícita o implícitamente, juicios de responsabilidad moral.

Cuando se producen desacuerdos, el contexto de evaluación epistémica juega un rol decisivo para que un relato prevalezca sobre otro. La evidencia que apoya proposiciones en las que *S* es moralmente responsable (por ejemplo, “Juan sabe que *S* es responsable de...”), responde a lo que se reconozca como motivo de la acción. Al punto que las causas últimas, las cuales eximen al agente de toda responsabilidad moral, no tienen una mayor influencia, por ejemplo, en el derecho penal: aunque el agente esté en gran medida determinado por el orden social, también es responsable moral de sus acciones. Incluso si el asesino fuera moralmente incorregible, se le atribuiría legítimamente algún tipo de evaluación moral. En cambio, estas condiciones sí tienen una influencia vinculante si alguien intenta explicar la causa de las acciones mediante la psicología o la sociología. Y esto es posible gracias a que tenemos la gran capacidad de interpretar el fenómeno de la responsabilidad moral como una unidad que implica recortes en las causas cooperantes.

No obstante, los recortes causales no solamente requieren de un marco conceptual articulado con las circunstancias pasadas, también requieren de un proceso narrativo orientado hacia circunstancias futuras posibles y a la facultad de previsión. Uno sabe que el asesino que no se arrepiente de su crimen probablemente vuelva a matar, porque se puede generar relatos en los que mata y atribuírsele cierto grado de veracidad. Cuando el grado de veracidad es muy alto –es decir que hay una gran expectativa de que mate–, entonces el relato se convierte en una previsión acerca del futuro. Pero ¿hasta qué punto podemos prever el resultado de nuestras acciones? Betty previó que superaría el miedo a la oscuridad del sótano con la estrategia de bajar periódicamente. Pero Betty no podía prever en qué tipo de persona se convertiría cuando tomó tal decisión, del mismo modo que Benji no podía prever las consecuencias a largo plazo de ignorar el problema. Por lo tanto, aun habiéndose formado a sí mismo cuando tenían seis años, Betty y Benji,

no tenían la intención de ser quienes ahora son. Así pues, parecerían no ser responsables de ello.<sup>22</sup>

Con el anterior punto en mente, la búsqueda de responsabilidades se mide con un doble rasero: cuando el relato recurre a la historia se suele encontrar un hecho puntual lejano en el tiempo que resulta causalmente importante para explicar por qué ocurre lo que ocurre; en cambio, cuando se intenta conocer las consecuencias futuras de las acciones, la razón práctica suele limitarse a tener más en cuenta los efectos próximos que los lejanos. Como se ha visto en el caso de Betty, se construye un relato sobre la responsabilidad donde el desafío al sótano *fue* la clave para forjar su carácter, pero no se construye un relato sobre la responsabilidad donde el desafío al sótano *será* la clave para forjar su carácter, pues en este último caso no hay nada parecido a una intención deliberada.

### 3. La narrativa de las consecuencias futuras

Strawson<sup>23</sup> ha sugerido que los requisitos de responsabilidad última no se pueden cumplir, pero que a su vez conforman las condiciones necesarias para establecer que las acciones son moralmente responsables. De acuerdo con Strawson, las acciones implican verdadera responsabilidad cuando son llevadas a cabo en virtud de una razón del agente que las causa. Si las cadenas causales –que van desde nuestros deseos, creencias y valores, hasta nuestras interacciones– estuvieran constituidas de modo azaroso, sin algún tipo de base normativa o epistemológica, ni en virtud de algún tipo de control externo al agente, entonces no habría dónde buscar algún tipo de responsabilidad. Pero si las acciones y las razones dependieran de las capacidades propias del agente, estas deberían ser elegidas mediante unos principios, de a los que su vez debería ser responsable mediante otros principios de elección, y así *ad infinitum*.

La idea determinista, como la idea de un completo indeterminismo, estriba en que si se siguiera la concatenación de causas hasta su fuente última, se vería con claridad que nuestras interacciones están fuera de nuestro

---

<sup>22</sup> Por supuesto, se puede objetar que, si uno toma en cuenta la edad biológica, quizás a esta edad no se tenga capacidad total de raciocinio, de imaginar futuros posibles y alternativos. En consecuencia, determinar la responsabilidad moral de un niño de seis años no parece ser un argumento convincente. No obstante, lo que se determina no es la responsabilidad moral, sino que se trata de una narrativa en la cual Betty y Benji forjan su carácter en virtud de explicar el porqué de sus elecciones.

<sup>23</sup> STRAWSON, G., "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies*, núm. 75, 1994, pp. 5-24.

control.<sup>24</sup> El determinista y el indeterminista moral concluyen que es injusto castigar a unos y felicitar a otros solamente por su conducta. En última instancia, las capacidades para la buena/mala conducta son el resultado o bien de un destino trascendente o bien de la diosa fortuna, con lo cual no hay fundamentos para la justificación moral. No obstante, esta conclusión presupone cierto compatibilismo, pues de lo contrario no tendría sentido hablar de justicia: el castigo, como los méritos, también estarían causalmente determinados. Suponiendo que no se trate ni con un determinista acérrimo ni con un completo indeterminista, sino con un escéptico –quizás como lo es Strawson–, entonces la construcción de los relatos morales que atribuyen responsabilidades puede ser arbitraria. La arbitrariedad consiste en establecer en qué eslabón de la cadena causal uno deja de buscar responsabilidades. Si responsabilidad moral debe pensarse en términos proximales y en un determinado contexto, es porque sólo cuando se pasa por alto la fuente última de toda culpa, algunos castigos llegan a ser justos o injustos. Uno puede culpar a alguien de no ir a trabajar porque se quedó dormido, pero no se puede culpar a alguien de no ir a trabajar si está enfermo. Quedarse dormido no depende de la voluntad de uno, del mismo modo que estar enfermo; sin embargo, las responsabilidades son muy distintas en uno y otro caso. Alguien puede contestar que debería haberse acostado más temprano la noche anterior y poner el despertador, pero es más complicado construir una historia en la cual uno debería haber evitado la enfermedad. A pesar de que ambos casos y elementos que están fuera del control del agente, el relato sobre la responsabilidad tendrá la misma forma: “si hubiera o no hubiera hecho tal y cual cosa, entonces...”, la diferencia es que en el caso de quedarse dormido funciona, pero en el de la enfermedad es más difícil que funcione.

Si la neurociencia o leyes de la naturaleza identifican a las descripciones de las acciones responsables con algún tipo más básico de descripción, entonces uno perfectamente podría eliminar el relato de la responsabilidad moral en pos de otro tipo de relato, cuyo vocabulario estaría compuesto por las propiedades físicas del cerebro. El problema de dicho eliminativismo radica en si es posible encontrar dicha identificación, y aun suponiendo que se la encuentre, en si ambos relatos cumplen la misma función (suponiendo también que seamos capaces de especificar cuál es la función de la responsabilidad moral).

Dejando de lado la tesis eliminativista, todavía resulta complicado estimar hasta qué punto indagar en la cadena causal, pues uno puede indagar lo suficiente como comprometerse con la explicación de la responsabilidad moral de nuestras conductas, del mismo modo que puede indagar lo suficiente como para dejarla de lado. La cuestión es si llegar o no a las fuentes que están

---

<sup>24</sup> Ver KEANE, R., *The Significance of Free Will*.



fuera de nuestro control cuando se busca explicaciones causales. Imagínese que Betty va al casino y gana mucho dinero, entonces decide donar la mitad de su dinero a la caridad. Se puede decir que la decisión de Betty es digna de alabanza, pues ella bien podía habérselo guardado; y a la vez decir que es cuestión de suerte, pues ella bien podría no haber ganado y no tener la oportunidad de donar nada. Así, hay una diferencia entre, por ejemplo, no poder dejar de fumar y elegir por primera vez prender un cigarrillo. Esta diferencia subsiste incluso en un mundo determinista. En el primer caso no hay un control de la conducta, en el segundo se presupone que uno elige. Por supuesto, respecto a encender por primera vez un cigarrillo se suele preguntar ¿hasta qué punto hay realmente una elección? Quizás encender por primera vez un cigarrillo es la consecuencia de la presión social entre compañeros que fuman (sobre todo, si se trata de un adolescente), sumado a una personalidad débil, etc. La respuesta a este tipo de preguntas se basa en la idea de que uno es responsable de sus actos en la medida que en la historia construida –ya sea para uno mismo o para otros– se asuma alguna responsabilidad.

Piénsese en el famoso experimento de Milgram,<sup>25</sup> en el que la responsabilidad puede recaer tanto sobre la autoridad del científico como sobre el “maestro” que aplica la descarga. Quien aplica la descarga puede construir un relato que lo exime de responsabilidad, mientras que un observador puede llegar a la conclusión de que su conducta es inmoral. El “maestro” puede decir que solamente obedecía órdenes y que confiaba en la autoridad del científico, podría incluso afirmar que “ellos saben lo que hacen”. En cambio, el observador puede decir que, a pesar de la presión del científico, quien aplica descargas eléctricas –como ser autónomo– debería haber obrado, en última instancia, de otra manera. Más allá de los sorprendentes resultados que arrojó el experimento, la idea de este punto es señalar que uno puede justificar sus acciones de muchas maneras y que la responsabilidad no es una cuestión independiente del relato. No obstante, este experimento también permite reflexionar acerca de que el acto moral no sólo puede concebirse como un acto individual, aunque, en efecto, en parte, lo sea. También influyen el carácter comunitario de las prácticas donde estamos insertos, que nos brindan una narrativa de la cual formamos parte y que nos antecede, haciéndonos parte de una tradición, en este caso, depositaria en el carácter de obedecer órdenes de alguien considerado jerárquicamente superior: la autoridad del científico. Esta pertenencia nos hace partícipes de una forma de vida compartida que también origina ciertas narrativas, pero que también es producido por unas narrativas heredadas. Sin embargo, incluso desde esta perspectiva sigue existiendo responsabilidad moral. Aun afirmando el carácter comunitario de las

---

<sup>25</sup> MILGRAM, S., “Behavioral Study of Obedience”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, núm. 67, 1963, pp. 371-378.

narrativas, el sujeto no desaparece como agente moral, y desde su libertad puede elegir si forma parte o rechaza esa narrativa.<sup>26</sup>

Nadie sabe si estamos determinados causalmente y, aunque realmente lo estemos, lo cierto es que nos conducimos y nos evaluamos moralmente como si no lo estuviéramos. Esto es así, aun si el abordaje sistemático del determinismo, tanto metafísico como naturalista o medioambiental, fuera creíble.<sup>27</sup> Por ejemplo, una persona alcoholizada frente al volante no tiene control sobre sus acciones, pero eso no quiere decir que no sea responsable si atropella a otra persona, aun si la fuente de su alcoholismo fuera el maltrato que recibió de niño. En lo referente a las culpas y los castigos, el grado de control sobre nuestras acciones se apoya en una responsabilidad próxima que es de vital importancia para las actitudes evaluativas. Si la responsabilidad depende de la construcción racional que concibe a las acciones del conductor como intencionales, es porque dicha construcción implica la pretensión de verdad de un juicio contrafáctico: “podría haber evitado tomar en exceso cuando tenía que conducir”. La responsabilidad yace, en casos como éste, en normas que procuran garantizar la seguridad de las personas. Y no consiste, pues, en la búsqueda de un último nivel de control, búsqueda en la que finalmente se barajan conclusiones completamente indeterministas.

La responsabilidad moral no solamente es producto de la construcción del relato de las acciones pasadas, sino también de la capacidad de evaluar teleológicamente –como correctas o incorrectas– a acciones posibles futuras. En cierta medida, uno puede conocer el futuro, en tanto puede representarse mundos posibles y, a partir de ello, juzgar las acciones moralmente. Asimismo, la responsabilidad moral también se asienta en la motivación de las acciones cuando de ellas se elaboran relatos que predicen consecuencias futuras con algún grado de probabilidad. Esta esperanza de alcanzar los resultados prácticos previstos guía muchas de nuestras decisiones. Sin embargo, la consecuencia última de nuestros actos es una completa incertidumbre, del mismo modo que lo es la causa última de nuestras acciones.

Ahora bien, las conductas humanas pueden ser evaluadas retrospectivamente en virtud de resultados que no fueron previstos por el agente. De manera que uno puede dar las explicaciones necesarias que justifiquen una acción recurriendo a causas pasadas que, a través de acciones u omisiones, pueden ser construidas de manera que no haya lugar para reproches, cualquiera sea el resultado. De hecho, las expresiones evaluativas pueden justifi-

---

<sup>26</sup> Agradezco, en este punto, la observación de un revisor anónimo.

<sup>27</sup> En este sentido estoy de acuerdo con Hoyos, para quien el tema de la libertad humana es principalmente relevante en el ámbito de la filosofía social y no en el de la metafísica. Hoyos, E., “El Sentido de la Libertad”, *Ideas y valores*, núm. 59, 2009, pp. 85-107

carse en la medida que son caracterizadas como intencionales, aunque no lo sean. Siguiendo a Frankfurt,<sup>28</sup> hay circunstancias en que la coerción no limita la responsabilidad de los agentes. Frankfurt sostiene la idea general de que alguien es susceptible a una evaluación moral, ya sea negativa o positiva, por el comportamiento que de alguna manera ha realizado, incluso si no lo realizó intencional o deliberadamente. Lo que uno hace incluye no sólo el comportamiento personal directo, sino también los resultados y las consecuencias de lo que se hizo directamente. Por ejemplo, al apretar el gatillo de un arma se puede predecir que una bala saldrá disparada, y que puede matar a alguien. En tal caso, el comportamiento personal directo consiste en hacer los movimientos de la mano y el dedo con los cuales apuntamos el arma y apretamos el gatillo. Esto quizá sea, de hecho, el único evento que intentamos producir deliberadamente: se podría no querer disparar la bala o que alguien fuera alcanzado y herido fatalmente por el disparo. No obstante, el comportamiento personal directo de apuntar el arma y de apretar su gatillo constituye sólo parte de lo que, de hecho, se hizo. Hay otra parte a la que se debe atender y que se refiere a no analizar las consecuencias futuras mediatas o inmediatas de la acción de tomar un arma. Cuando alguien guarda un arma en la casa es responsable de omitir, como posibilidad relevante futura, el hecho de que esa arma se dispare accidentalmente.

El relato de la responsabilidad moral sobre las acciones u omisiones se asocia con el control de las consecuencias futuras, porque cuando se señala el éxito de las predicciones se omiten los acuerdos tácitos con otros agentes que lo hicieron posible. Las circunstancias que condicionan el estado de cosas futuras son recortadas para dar relevancia a la intencionalidad del sujeto de la acción. Así, teniendo en cuenta el ejemplo anterior, se es responsable de no realizar el acto de considerar como posibilidad relevante futura que el arma se puede disparar accidentalmente –aunque este juicio sea *a posteriori*, pues quien juzga construye un relato en que el sujeto de la acción debería haber controlado las consecuencias de sus acciones.

Porque hay expectativas que nacen de la deliberación acerca de consecuencias futuras, uno puede narrar los aspectos contrafácticos de sus acciones y atribuirles intencionalidad. Así, S es responsable de una acción futura cuando tiene la posibilidad de elegir acciones alternativas que conducen a otras acciones. O bien puede reformularse partiendo de acciones para llegar a estados de cosas: S es responsable, mediante una o varias acciones presentes, de un estado de cosas futuro, cuando la consecuencia de la elección de su acción es considerada una alternativa relevante. Por ejemplo, quienes descargan desechos tóxicos en una cuenca –pudiéndolo evitar– son responsables

---

<sup>28</sup> FRANKFURT, H., "Alternate Possibilities..."; FRANKFURT, H., "Freedom of the Will...".

de que, en el futuro, dicha cuenca esté contaminada, si esta consecuencia es considerada –en el relato– como una alternativa relevante de la acción.<sup>29</sup>

Uno no es capaz de evaluar teleológicamente todas las variables de sus decisiones, aunque se asume que sí es capaz de evaluar las más relevantes. Pero de ser así, ¿uno no debería ser también responsable de lo que considera relevante?<sup>30</sup> Si bien las ramificaciones de los efectos de la acción siempre exceden a las consecuencias calculables, estamos dispuestos a aplicar propiedades intencionales a consecuencias lejanas impredecibles. De modo que la relevancia de las consecuencias posibles también dependerá del grado de interés del agente en sus deliberaciones contrafácticas, sin excluir que los valores particulares y la capacidad de cálculo siempre pueden conducir a algo inesperado.<sup>31</sup> Así, debido a que no hay un control final de lo que se hace, pues todas las acciones no son más que el desarrollo de algo *dado*, no hay responsabilidad moral en un sentido profundo.<sup>32</sup> No obstante, a pesar de carecer de un control final de nuestras acciones, y a pesar de que el grado de interés del agente por predecir consecuencias relevantes futuras no pueda ser delimitado, el relato de la responsabilidad moral asume un compatibilismo que es parcialmente inevitable, pues dichos relatos se centran en el control próximo que *debería haber sido* considerado relevante. Aunque solamente se rescate un tipo poco profundo de responsabilidad, la experiencia moral funciona porque no se basa en las reflexiones teóricas acerca de su naturaleza.

## Conclusiones

La responsabilidad personal en relación al futuro de uno mismo –para alcanzar determinados fines– implica a la responsabilidad respecto del futuro de los otros. Pero, aunque uno no pueda controlar cómo los otros influyen las decisiones, esto no quiere decir que no sea dueño ni responsable del éxito o del fracaso de sus propias decisiones. Nuestros relatos sobre la responsabilidad moral son esencialmente compatibilistas, pues los juicios de la atribu-

---

<sup>29</sup> CAMPBELL, J. K., “A compatibilist theory of alternative possibilities”, *Philosophical Studies*, núm. 88, 1997, pp. 319-330.

<sup>30</sup> Se podría incluso pensar en Kant, y en que la imposibilidad de una evaluación correcta de todos los efectos de una acción –es decir, la imposibilidad de una evaluación teleológica completa– dio lugar al imperativo categórico.

<sup>31</sup> Cf. MULLIGAN, T., *Future People*, Oxford: Clarendon Press, 2006. De hecho, Nagel defendió la idea de que los agentes pueden ser moralmente responsables de aquellas acciones que producen inadvertidamente o sin una intención explícita. NAGEL, T., *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>32</sup> Tal y como ha sostenido SMILANSKY, S., “Compatibilism: The Argument From Shallowness”, *Philosophical Studies*, núm. 115, 2003, pp. 257-282.

ción de responsabilidades se basan en la capacidad de elaborar enunciados contrafácticos. En este sentido, puede notarse a largo de este escrito cierta ambigüedad entre lo descriptivo en lo normativo respecto a la responsabilidad moral. No obstante, este salto entre uno y otro aspecto ocurre porque las evaluaciones sobre de la descripción de *lo que es* se encuentra determinada por el contexto, del mismo modo que la evaluación o aceptación de lo que *debe ser*. La razón de ello es que las razones morales, ya sea que conformen una descripción o y sea que conformen un criterio de evaluación, son sensibles al contexto.

Relatos diferentes, tanto acerca de *lo que es* como acerca de lo que *debe o debería ser*, envuelven consideraciones, indagaciones y profundidades diferentes a la hora de evaluar la responsabilidad moral. De tal modo, las indagaciones acerca de la responsabilidad del agente protagonista del caso alcanzan profundas elucubraciones acerca de su pasado, sus genes o si está o no determinado a actuar de otra manera, y en otras ocasiones no se llega a estas profundidades, sino que se logra atribuir responsabilidad sólo con base en ciertas consideraciones acerca de la voluntad del agente, sus esfuerzos y el reconocimiento de la acción como suya. Luego, hay relatos que sitúan al sujeto en el lugar de alguien que cumple determinados estándares normativos para ser responsable y hay relatos que no lo hacen, a pesar de que la acción sea la misma.<sup>33</sup>

Dicho de otra manera, por un lado, a la hora de buscar responsabilidades, las cadenas de razones se detienen en las causas próximas, tanto en relación con la reconstrucción del pasado como en relación con las consecuencias futuras. La búsqueda de causas profundas, o lejanas, es un asunto de la actividad teórica o especulativa, que no tiene que ver con los premios y los castigos en la práctica. Por otro lado, si el determinismo fuera cierto, sería posible tener el conocimiento suficiente para predecir con un alto grado de probabilidad sucesos futuros que impliquen diversas acciones morales. Pero, los seres humanos carecen de los conocimientos pertinentes y de las capacidades intelectivas necesarias, con lo cual el hecho de que no seamos capaces de predecir el futuro no es evidencia de la falsedad del determinismo. Aunque sí es evidencia de la posibilidad del compatibilismo, pues, como el futuro no se conoce, se consigue establecer relatos en torno a las posibilidades no ejecutadas por el agente –aun si tal discurso también se encuentra determinado.

---

<sup>33</sup> Por ejemplo, Sher ha sugerido que se es sensible a las atribuciones de responsabilidad moral si el agente es consciente o no del valor moral de la acción en el momento en el que actúa. SHER, G., *Who Knew? Responsibility without Awareness*, New York: Oxford University Press, 2009. Otros consideran, en cambio, que es su formación o educación y si ésta impide o no su autonomía. Ej., HAJI, I., y CUYPERS, S., *Moral Responsibility, Authenticity and Education*, New York: Routledge, 2008.

El relato con juicios de responsabilidad moral depende del contexto de atribución. Así, en un contexto filosófico o especulativo donde se buscan las fuentes últimas de nuestras acciones, Betty puede considerarse no responsable de sus éxitos, pero en el contexto práctico de nuestro trato con el mundo, Betty es responsable de sus éxitos. Por lo tanto, si se sigue esta idea, la responsabilidad moral resulta compatible con el determinismo. De esta manera, ¿es justo que Betty se vea recompensada por su decisión? ¿Es justo que Benji se vea castigado por su decisión? La respuesta a ambas preguntas depende del relato causal que uno construya. Si la exigencia causal es alta, es decir, si se intenta llegar a la fuente última de la acción, entonces es muy probable que se pueda concluir con una explicación en la que ninguno de los dos es responsable de su forma de ser. Pero esta exigencia parece más filosófica o teórica que práctica. En los contextos de la vida diaria, la atribución de responsabilidad es bastante sencilla; en cambio, en contextos más específicos, la búsqueda de responsabilidades se vuelve más complicada. A medida que uno se acerca a las fuentes últimas de la responsabilidad, ésta se va diluyendo entre reflexiones escépticas.

## Bibliografía

- BEROFKY, B., *Liberation from Self*, New York: Cambridge University Press, 1995.
- BEROFKY, B., "The Myth of Source", *Acta Analytica*, núm. 21, 2006, pp. 3-18.
- CAMPBELL, J. K., "A compatibilist theory of alternative possibilities", *Philosophical Studies*, núm. 88, 1997, pp. 319-330.
- CHISHOLM, R., "Freedom and Action", en LEHRER, K., *Freedom and Determinism*, New York: Random House, 1966, pp. 28-44.
- FISCHER, J. M., *My Way: Essays on Moral Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FRANKFURT, H., "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy*, núm. 66, 1969, pp. 829-839.
- FRANKFURT, H., "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, núm. 68, 1971, pp. 5-20.
- HAJI, I., y CUYPERS, S., *Moral Responsibility, Authenticity and Education*, New York: Routledge, 2008.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- HOYOS, E., "El Sentido de la Libertad", *Ideas y valores*, núm. 59, 2009, pp. 85-107.
- INWAGEN, P. V., *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- KEANE, R., *The Significance of Free Will*, New York: Oxford University Press, 1996.
- LEWIS, D., "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy*, núm. 61, 1983, pp. 343-377.

- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1992.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.
- MELE, A., *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MILGRAM, S., "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, núm. 67, 1963, pp. 371-378.
- MULLIGAN, T., *Future People*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- NAGEL, T., *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- NICHOLS, S., *Bound: Essays on Free Will and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- PEREBOOM, D., *Living Without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1972.
- SHER, G., *Who Knew? Responsibility without Awareness*, New York: Oxford University Press, 2009.
- SMILANSKY, S., "Compatibilism: The Argument From Shallowness", *Philosophical Studies*, núm. 115, 2003, pp. 257-282.
- STRAWSON, G., "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies*, núm. 75, 1994, pp. 5-24.
- WALLACE, R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- WALLER, B., *Freedom without Responsibility*, Philadelphia: Temple University, 1990.
- WALLER, B., *Against Moral Responsibility*, Cambridge: MIT Press, 2011.
- WYMA, K. D., "Moral Responsibility and Leeway for Action", *American Philosophical Quarterly*, vol. 34, núm. 1, 1997, pp. 57-70.





## Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyła/Juan Pablo II

*Transcendental and anthropological and cultural challenge in Karol Wojtyła/John Paul II*

ALEJANDRO PARDO<sup>1</sup>

Instituto Core Curriculum, Universidad de Navarra  
alexpardo@unav.es

### RESUMEN

Consciente de la ruptura entre fe y cultura propia de la modernidad, Karol Wojtyła/Juan Pablo II asumió el reto de recristianizar la sociedad y la cultura a través de una antropología personalista y trascendente, de honda raíz cristocéntrica, sobre la que construyó un sistema filosófico que nutría múltiples facetas del obrar humano, en particular, el ámbito cultural. Y lo hizo utilizando, como vigas maestras, la perenne búsqueda de la verdad, el bien y la belleza, “eternos estigmas de Dios”, que se encuentran en el alma humana y en el mundo. Este artículo pretende mostrar hasta qué punto estos trascendentales están presentes, de manera continua, a lo largo de su pensamiento, tanto en su época de profesor universitario como después de acceder a la sede petrina.

**Palabras clave:** Karol Wojtyła, Juan Pablo II, Trascendentales, Verdad, Bien, Belleza, Antropología, Cultura

### ABSTRACT

Aware of the rupture between faith and culture typical of modernity, Karol Wojtyła/John Paul II took on the challenge of re-Christianizing society and culture through a personalist and transcendent anthropology, with deep Christocentric roots, on which he built a philosophical system that nurtured multiple facets of human action, in particular, the cultural field. And he did so using, as main beams, the perennial search for truth, goodness and beauty, “eternal stigmata of God”, which are found in the human soul and in the world. This article aims to show to what extent these transcendentals are present, continuously, in his thought, both in his time as a university professor and after accessing the Petrine see.

**Keywords:** Karol Wojtyła, John Paul II, Transcendental, Truth, Good, Beauty, Anthropology, Culture

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5475-9384>

## Introducción

La figura intelectual y pastoral de Karol Wojtyła/Juan Pablo II no ha dejado de crecer a lo largo de estos años, como lo prueban las numerosas publicaciones que siguen apareciendo tras su fallecimiento. Su principal empeño –como sacerdote y profesor universitario primero, y como pastor de la Iglesia universal después– puede resumirse en el diálogo, mutuamente enriquecedor, entre Revelación cristiana y modernidad (o más bien, postmodernidad), en especial, en el ámbito de la antropología y la cultura. Tal reto coincidirá plenamente con la inquietud manifestada, en este mismo sentido, por el Concilio Vaticano II, según se aprecia en los primeros números de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*,<sup>2</sup> en la que –como veremos– el entonces joven arzobispo de Cracovia participó activamente.

Movido por este desafío, Karol Wojtyła se propuso elaborar una antropología personalista y trascendente que, a partir de un sólido fundamento aristotélico-tomista y enriquecida con una aproximación fenomenológica, respondiera a las demandas de la modernidad –subjetividad, libertad y autonomía, conciencia– desde una perspectiva cristiana.<sup>3</sup> Sobre esta base, desarrolló una ética de la cultura, en la que se traslucía además su teoría sobre el obrar humano (la persona se proyecta en su obrar; la acción humana posee un efecto transformador, es decir, humanizador).<sup>4</sup> Posteriormente, durante su magisterio petrino, continuó con su compromiso de esclarecer la realidad cristocéntrica del hombre y del mundo, proponiendo así un humanismo nuevo y regenerador, en la línea de las directrices del último concilio ecuménico.<sup>5</sup>

Esta propuesta antropológica y ética que Karol Wojtyła/Juan Pablo II plantea puede analizarse desde varios puntos de vista. Este artículo se propone iluminarla desde el prisma de los trascendentales del ser –en particular, del *verum, bonum y pulchrum*. Ciertamente, este santo Papa no los ha abordado de manera monográfica; sin embargo, llama la atención su constante referencia

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7-XII-1965), en AAS, v. 58, Civitas Vaticana: TPV, 1966, núms. 1-10.

<sup>3</sup> Cf. WOZNICKI, A. N., *Un humanismo cristiano: el personalismo existencial de Karol Wojtyła*, Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1988; STYCZEN, T.; MERECKI, J., *Comprendere l'uomo: La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2005.

<sup>4</sup> Cf. NEGRI, L.; JUAN PABLO II, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Milano: Jaca Book, 1988; STAGLIANÒ, A., *Ecce homo: La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica" in Papa Wojtyła*, Cantagalli, Cattedra Karol Wojtyła, Siena, Città del Vaticano: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, 2008.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982; ILLANES, J. L., "Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II", *Scripta Theologica*, vol. 20, 1988, pp. 643-665; LORDA, J. L., *Antropología cristiana: Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid: Palabra, 1996.

a ellos, en particular, cuando se ha referido al fundamento antropológico y ético de la persona, así como a su proyección en el ámbito cultural y social.

¿Hasta qué punto la búsqueda del bien, la verdad y la belleza resultan esenciales en las enseñanzas de este pensador y Papa? Podemos traer a colación un par de declaraciones suyas, tan reveladoras como poco conocidas. Una de ellas tuvo lugar durante una de sus visitas pastorales a una parroquia romana, en la que, tras ser recibido por un coro infantil, aprovechó para subrayar la importancia de la educación en la belleza. En el improvisado coloquio posterior, respondiendo a una pregunta, san Juan Pablo II reveló algo que tenía bien grabado en el corazón:

Uno de vosotros me ha preguntado lo que el Papa habría hecho si no hubiera sido Papa. [...] Incluso si yo no fuera Papa, mi tarea principal sería la de preservar, proteger, defender, aumentar y profundizar esta aspiración a lo bueno, a lo verdadero, a lo bello.<sup>6</sup>

En efecto, partiendo del misterio del hombre como persona, creado a imagen de Dios, Karol Wojtyła/Juan Pablo II propone un itinerario ascendente hacia Dios, porque, afirma, “lo que es humano lleva en sí mismo el eterno estigma de Dios, es una imagen de Dios”.<sup>7</sup> A partir de este convencimiento, él mismo realizará su particular recorrido intelectual, de base fenomenológica e iluminado por la fe, que tuvo ocasión de describir en aquellas predicaciones dirigidas a la Curia, en 1976:

*El itinerarium mentis in Deum* emerge de lo profundo de las criaturas y de lo íntimo del hombre. En esta andadura, la mentalidad moderna se apoya en la experiencia del hombre y en la afirmación de la trascendencia de la persona humana [...]. La trascendencia de la persona se halla estrechamente vinculada con la referencia a Aquel que constituye la base fundamental de todos nuestros juicios sobre el ser, sobre el bien, sobre la verdad y sobre la belleza. Se vincula con la referencia a Aquel que es también totalmente Otro, porque es infinito.<sup>8</sup>

Se trata, pues, de descubrir esa triple huella o “eterno estigma de Dios”, formada por el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum* en el pensamiento y magisterio de Karol Wojtyła/Juan Pablo II.<sup>9</sup> En sus primeros escritos de corte antropológico y ético, como veremos, son múltiples las referencias a los tres trascen-

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, Discurso en la visita pastoral a la parroquia de Santa María in Transpontina (10-II-1991), en *IGPII*, v. XIV.1, 1991, Città del Vaticano: LEV, 1993, p. 121 [original en italiano]; citado en castellano según se recoge en JUAN PABLO II, *Historia de mi vida*, Madrid: Encuentro, 2015, p. 47.

<sup>7</sup> WOJTYŁA, K., *Signo de contradicción: Meditaciones*, Madrid: BAC, 1978, p. 151.

<sup>8</sup> WOJTYŁA, K., *Signo de contradicción: Meditaciones*, pp. 21-22.

<sup>9</sup> No haremos referencia aquí a los otros dos trascendentales –el *ens* y el *unum*– porque, aun siendo importantes, no están tan explícitamente presentes en sus enseñanzas.

dentales y, más en concreto, al concepto del *verum-bonum* (el bien verdadero o la verdad sobre el bien). Las referencias al *pulchrum*, en cambio, son más esporádicas, aunque igualmente significativas.<sup>10</sup> Es en torno al Concilio Vaticano II cuando aparecen algunas menciones más explícitas a estos tres trascendentales, al hilo de las propuestas preparadas por los padres conciliares, así como de su propia reflexión. No en vano el arzobispo Wojtyła había tenido una participación muy activa en la elaboración de algunos documentos magisteriales, como es el caso de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), en la que la Iglesia presenta su propuesta de diálogo con el mundo contemporáneo, incluido el ámbito cultural, y, en menor medida, en el Decreto *Inter Mirifica* (1963), sobre los medios de comunicación social.<sup>11</sup> Cabría señalar que existe una llamativa sintonía entre lo que el Concilio afirmará en algunos de sus textos –en especial, en la Constitución Pastoral– y la antropología que Karol Wojtyła había venido defendiendo. De hecho, encontramos algunas referencias muy significativas a estos trascendentales en su obra de madurez filosófica *Persona y Acción* (1969), y en textos anteriores y posteriores, sobre todo, a la hora de fundamentar el comportamiento ético.<sup>12</sup> Otro tanto cabe afirmar de sus escritos sobre la cultura y su relación con la persona humana.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, las reflexiones sobre la Belleza contenidas en los ejercicios espirituales que predicó a un grupo de artistas en Cracovia, en 1962, recientemente publicadas en castellano: WOJTYŁA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014. Cf. asimismo WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista”, en WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Madrid: Palabra, 1997, pp. 314-315; WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 2011, pp. 206-12; 231; WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, pp. 61-71; WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, pp. 260-264; WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2008, pp. 98-99; WOJTYŁA, K., “El problema del constituirse de la ‘praxis’ humana a través de la cultura”, en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 196-203.

<sup>11</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 1965, núms. 53-62; CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter Mirifica* sobre los medios de comunicación social (4-XII-1963), en AAS, v. 56, Civitas Vaticana: TPV, 1964.

<sup>12</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid: Encuentro, 1992, p. 209. Sobre los textos filosóficos y antropológicos de Wojtyła, ver: WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista”, pp. 318-319; WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2008, pp. 98-99; WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, p. 231; WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, pp. 61-71; WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, pp. 260-264; WOJTYŁA, K., “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre”, en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 133-151.

<sup>13</sup> Se trata en concreto de dos artículos publicados en 1964 y otro más de 1977. Todos ellos se han traducido al castellano: WOJTYŁA, K., “El cristiano y la cultura”, en WOJTYŁA, K., *Padre y Pastor: Artículos, meditaciones y cartas pastorales del obispo Karol Wojtyła*, Madrid: BAC, 2014, pp. 315-321; WOJTYŁA, K., “El cristiano y la cultura: La enseñanza sobre la Iglesia descubre la verdad sobre el hombre”, en WOJTYŁA, K., *La renovación de la Iglesia y del mundo: Reflexiones sobre el Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC-Universidad San Dámaso, 2016, pp. 206-210; WOJTYŁA, K., “El problema del constituirse de la ‘praxis’ humana a través de la cultura”, en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 187-203.

Una vez en la Sede de Pedro, este mismo sustrato irá madurándose y, al mismo tiempo, permeando muchos de los propios textos magisteriales, desde su primera encíclica, *Redemptor Hominis* (1979), hasta algunas otras que afrontan de modo específico algunos de estos tres trascendentales, como la *Centessimus Annus* (1991), donde aborda –entre otros temas– el bien común; la *Veritatis Splendor* (1993), centrada en la determinación del verdadero bien moral; la *Fides et Ratio* (1998), en la que aboga por la defensa de la verdad; y la *Carta a los Artistas* (1999), que presenta una honda reflexión sobre el papel de la belleza.<sup>14</sup> A ello podría añadirse algunos otros textos singularmente paradigmáticos, como una Audiencia pronunciada en 1983 y dedicada específicamente a estos tres trascendentales, el discurso durante la visita pastoral a Santa María en Traspontina, en 1991, ya mencionada, o la carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo de 1996, en la que invita a descubrir la presencia de la verdad, el bien y la belleza en el *officium laudis*.<sup>15</sup> Esta huella de la búsqueda del *verum, bonum* y *pulchrum* puede seguirse hasta los últimos años de su pontificado, como se aprecia en su intervención con motivo del Jubileo de los artistas y con ocasión de algún otro acontecimiento.<sup>16</sup> Finalmente, no deja de ser significativo el hecho de que varios autores hayan centrado su atención en el estudio de alguna de estas dimensiones trascendentales del ser en el pensamiento de Karol Wojtyła/Juan Pablo II.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (4-III-1979), en *IGPII*, v. II.1, 1979, Città del Vaticano: LEV, 1979, pp. 628-642; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centessimus Annus* (1-V-1991), en *IGPII*, v. XIV.1, 1991, Città del Vaticano: LEV, 1993, pp. 953-1023; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6-VIII-1993), en *IGPII*, v. XVI.2, 1993, Città del Vaticano: LEV, 1995, pp. 156-274; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14-IX-1998), en *IGPII*, v. XXI.2, 1998, Città del Vaticano: LEV, 2000, pp. 375-454; JUAN PABLO II, Carta a los Artistas (4-IV-1999), en *IGPII*, v. XXII.1, 1999, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 704-722.

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general sobre *El valor del ser con sus connotaciones universales: la verdad, el bien, la belleza* (16-XI-1983), en *IGPII*, v. VI.2, 1983, Città del Vaticano: LEV, 1983, pp. 1089-1091; JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo (17-III-1996), en *IGPII*, v. XIX.1, 1996, Città del Vaticano: LEV, 1998, 554-566.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, Discurso con motivo del Jubileo de los artistas (18-II-2000), en *IGPII*, v. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 208-212; JUAN PABLO II, Carta al Prof. Giovanni Reale con motivo de la publicación del libro *Metafisica della Persona* (6-I-2002), en WOJTYŁA, K., *Metafisica della Persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano: Bompiani, 2003, encarte entre pp. XVI-XCVII.

<sup>17</sup> J. SEIFERT, "Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of Karol Wojtyła", en BUTTIGLIONE, R.; FEDELI, C.; SCOLA, A. (Card.) (Eds.), *Karol Wojtyła filosofo, teologo, poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTRÀ (Istituto di Studi per la Transizione), Roma Università Lateranense, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 93-106; BERTUZZI, G., "La verità della comunicazione nella *Fides et ratio*", *Divus Thomas*, vol. 108, 40, 2005, pp. 179-205; PAYÁN, M. A., "Juan Pablo II y el arte", *Theologica Xaveriana*, vol. 53, 2003, pp. 71-80; RYBKA, R., "Bene comune come rispetto e promozione dei diritti dell'uomo e dei diritti delle Nazioni e dei popoli in Giovanni Paolo II", *Angelicum*, vol. 82, 2005, pp. 311-333; MAGAGNA, C., "L' 'Imago Dei' in Giovanni Paolo II: Tentativo di recupero dell'antropologia iconica in chiave moderna", Tesis doctoral, Facoltà di Teologia, Helsinki: Università di Lugano, 2006; BRITTO, R., "Common Good: A Moral Category in the Social Thought of John Paul II", *Journal of Dharma: An International Quarterly of World Religions*, vol. 35, 2010, pp. 405-420;

Las páginas siguientes pretenden ofrecer una síntesis expositiva de los tres trascendentales tomando como base algunos de sus escritos e intervenciones acerca de la persona humana, la cultura y la misión de la Iglesia, tanto antes como después de acceder a la Sede de Pedro. De este modo, además de conocer sus principales argumentos, podremos percibir su evolución, su continuidad y su coherencia. En los dos primeros apartados abordaremos la dimensión trascendente de la persona y de la cultura respectivamente, según nuestro autor. En los dos últimos, la presentación de Cristo como Imagen perfecta de la Verdad, el Bien y la Belleza, y, en consecuencia, la propuesta que hace el Papa Wojtyła de una cultura basada en una antropología trascendente y cristocéntrica.

## 1. Fundamento antropológico: dimensión trascendente de la persona humana

Karol Wojtyła, considerado uno de los primeros impulsores y representantes contemporáneos del llamado *personalismo*, ha construido su edificio antropológico y ético, enriqueciendo el pensamiento de Santo Tomás de Aquino con las aportaciones válidas del método fenomenológico.<sup>18</sup> Como vigas maestras de ese edificio –y, por eso mismo, un tanto ocultas– se encuentran las referencias a los trascendentales del ser que venimos comentando.<sup>19</sup>

Una síntesis primigenia de su pensamiento a este respecto se encuentra en un ensayo publicado en 1961 y titulado precisamente “El personalismo

---

GIERTYCH, W., “‘Verum bonum’ in the Moral Teaching of John Paul II”, en DOBRZYŃSKI, A.; KIJAS Z. J., (Eds.), *Cristo, Chiesa, Uomo: Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e studio del Pontificato. Roma, 28-30 ottobre 2008, Città del Vaticano: LEV, 2010, pp. 97-108; POPIEL, J., “Epílogo”, en *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014, pp. 59-73.

<sup>18</sup> Mientras algunos autores identifican el pensamiento de Wojtyła como un personalismo de corte tomista (cf. DINAN, S. A., “The Phenomenological Anthropology of Karol Wojtyła”, *The New Scholasticism*, v. 55, 3, 1981, pp. 317-330; CLAVELL, L., “Raccogliere l’eredità di Giovanni Paolo II su San Tommaso d’Aquino”, *Doctor Communis*, Rivista della Pontificia Accademia de San Tommaso d’Aquino, Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005, núm. 7, 2006, pp. 21-48; KÖCHLER, H., “The Phenomenology of Karol Wojtyła: On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 42, 3, 1982, pp. 326-334; DI BELLA, T., *La centralità della persona nella filosofia fenomenologica di Karol Wojtyła*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma, 2015), otros prefieren hablar de un personalismo original e integrador, que supera las propuestas del tomismo y de la fenomenología (cf. BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, Madrid: BAC, 2014). Ver también BURGOS, J. M., (Ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Actas del Congreso celebrado en la Universidad Complutense de Madrid, 16-18 de febrero de 2006, Madrid: Palabra, 2007.

<sup>19</sup> Cf. BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, pp. 149.

tomista”, en la que presenta la base sobre la que desarrollará posteriormente su obra filosófica de madurez, *Persona y acción* (1969).<sup>20</sup> A ello se unen otros escritos que, en su conjunto, completan el cuadro introductorio de su visión antropológica y ética.<sup>21</sup> Finalmente, posee un particular interés una serie de reflexiones sobre la belleza, realizadas en un tono más pastoral que académico, con motivo de unos ejercicios espirituales predicados en 1962 y publicados recientemente.<sup>22</sup> En todos ellos aparecen referencias a los trascendentales como reflejo indicativo de las perfecciones divinas en el alma humana. Por su carácter de exposiciones primigenias y complementarias, las iremos citando intercaladamente.

Wojtyła parte del concepto mismo de *trascendencia* aplicado al ser humano, que utiliza en diversos sentidos (metafísico, etimológico, antropológico).<sup>23</sup> En concreto, en el capítulo IV de *Persona y acción* dedica un breve epígrafe a ellos, bajo el título “La trascendencia de la persona y la verdad, el bien y la belleza”, donde afirma:

El concepto de trascendencia de la persona se puede ampliar y examinar en relación a los trascendentales: al ser, a la verdad, al bien y a la belleza. El

<sup>20</sup> Cf. WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista”, en WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Madrid: Palabra, 1997, pp. 303-320 [publicado originalmente en *Znak*, año XIII, núm. 5, mayo 1961, pp. 664-675]. Citaremos *Persona y acción* según la última versión española (Palabra, 2011) que traduce del original polaco y no de su traducción inglesa, como ocurría con la anterior (BAC, 1982).

<sup>21</sup> Cf. WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 41-109 [orig.: “Osoba: podmiot i wspólnota”, *Roczniki Filozoficzne*, 24, 1976; “The Person: subject and community”, *The Review of Metaphysics*, núm. 33, 1979-80, pp. 273-308]; WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 219-295 [orig.: “Człowiek w polu odpowiedzialności: Studium na temat koncepcji i metodologii etyki”, Lublin, 1991; se trata de una continuación de *Persona y acción* desde el punto de vista ético]; WOJTYŁA, K., “Trascendencia y autoteología”, cit. [orig.: “L'autoteologia dell'uomo e la trascendenza della persona nell'atto”, *Il Nuovo Areopago*, núm. 1, 1988, pp. 6-18].

<sup>22</sup> WOJTYŁA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*.

<sup>23</sup> Así lo explica en uno de sus textos: “El significado filosófico de trascendencia es múltiple. En metafísica significa el ser en cuanto realidad que trasciende toda categoría y que, a la vez, constituye su fundamento. Así la verdad o el bien son trascendentales paralelos en relación al ser. En la antropología filosófica, la trascendencia –de acuerdo con su etimología *trans-scendere*–, significa también superación (o también superioridad) en la medida en que es constatable en la experiencia global del hombre, en la medida en que se manifiesta en la globalidad dinámica de su existir y de su obrar, de su *esse* y *operari*” (WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, p. 66). En *Persona y acción*, hace mención también al sentido metafísico (filosofía del ser) y menciona específicamente los trascendentales del ser, la verdad, el bien y la belleza (cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, pp. 231; 261-262). Por trascendencia en sentido antropológico, Wojtyła entiende la capacidad del hombre de separarse de su acción, de distanciarse de ella (como causa originaria). Esta trascendencia tiene dos dimensiones: una horizontal, que se identifica con la elección, y otra vertical o la autorreferencial, que consiste en la autodeterminación. Si la primera había sido ya tratada (filosofía del conocimiento), la segunda puede considerarse una de sus grandes aportaciones (cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, pp. 184-185, 231, 261-262).

hombre tiene acceso a ellos mediante el conocimiento, y tras el conocimiento, tras el intelecto, mediante la voluntad y la acción. En esta concepción la acción sirve también para realizar la verdad, el bien y la belleza.<sup>24</sup>

Y un poco más adelante, refiriéndose al vínculo entre conocimiento y vida, añade:

De todos modos, la visión de la trascendencia del hombre-persona mediante la relación con los trascendentales no pierde su importancia cuando nos remitimos a la experiencia, y en particular a la experiencia de moralidad. Porque la trascendencia de la persona entendida de modo metafísico no es algo exclusivamente abstracto. Advertimos experimentalmente que la vida espiritual del hombre se concentra y palpita en torno a la verdad, el bien y la belleza. Así que nos podemos atrever a hablar de una experiencia de los trascendentales, que transcurre en paralelo a la experiencia de la trascendencia personal.<sup>25</sup>

Cada una de estas citas –fundadas en la naturaleza espiritual de la persona humana–, subrayan una idea de gran relevancia para la cuestión que nos ocupa. En primer lugar, la estrecha relación de los trascendentales con las potencias humanas (inteligencia y voluntad) y con el resultado de ellas (la acción). En consecuencia, la dimensión trascendente de la persona (*esse*) se traduce también en el obrar (*operari*), de modo que la propia acción humana se convierte en medio para alcanzar –o expresar– esas huellas divinas presentes en nuestra naturaleza que son la aspiración a la verdad, al bien y a la belleza. En segundo lugar, y conectado con lo anterior, la proyección de la dimensión trascendente del hombre en el obrar moral y en la creación artística. De este modo, la búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza son signos de la espiritualidad propia de la persona humana.

En un texto posterior, reflexionando en torno a la relación entre trascendencia y autoteología (autodeterminación) de la persona en el obrar, vuelve sobre estas cuestiones y, tras reafirmar que el hombre aspira a unos valores que están más allá de él, distingue dos tipos de trascendencia: una *horizontal* (la dinámica del acto humano, en cuanto que el objeto de la acción trasciende al sujeto agente, y el valor en sí, al fin de la voluntad) y otra *vertical*, en la que se inscriben los trascendentales.<sup>26</sup> Finalmente, concluye con una clara alusión a la triada ya referida y a su papel de orientadora del obrar y del ser del hombre:

Esta dimensión de la trascendencia propia de la persona humana se constituye por medio de la referencia a la verdad, al bien, a lo bello en sentido trascendente y, por consiguiente, de algún modo absoluto. *Esta referencia no*

<sup>24</sup> WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 231.

<sup>25</sup> WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 231.

<sup>26</sup> Cf. WOJTYLA, K., “Trascendencia y autoteología”, pp. 143-144.



*permanece como una dimensión abstracta del espíritu, sino que penetra en la estructura real del obrar y del ser de la persona.* Penetra, en particular, en la estructura personal de la autodeterminación y a su modo la constituye, sobre todo por medio de los juicios de conciencia, en los cuales se expresa la verdad sobre los valores morales del acto, pero también (aunque en modo diferente) por medio de los juicios en los cuales se expresa la verdad sobre el valor lógico del pensar, o sobre el valor estético de la productividad y creatividad, etc.<sup>27</sup>

A partir de este fundamento, Wojtyła abunda en la relación entre persona humana y trascendencia. Y lo hace principalmente subrayando tres ideas: en primer lugar, la propia dimensión trascendente de la persona humana; en segundo término, la búsqueda de la Verdad y del Bien (o del bien verdadero) como principio de moralidad inscrito en la conciencia; y, en tercer lugar, la identificación entre Bien y Belleza.

Respecto de la *dimensión trascendente de la persona humana*, Wojtyła subraya sobre todo la condición inmortal del alma humana, que aspira a una plenitud más allá de esta vida. Así, afirma:

La eternidad de la persona está estrechamente ligada con la espiritualidad de la naturaleza racional, en la cual la persona subsiste [...]. Los contenidos de los que vive la persona como tal están –por su naturaleza– por encima del tiempo, o incluso fuera del tiempo. Así sucede con lo que se refiere a la verdad, con el bien y con la belleza, así son la justicia y el amor, todos esos contenidos de los que la persona, como tal, vive constantemente. Se puede, por tanto, decir que el contenido mismo de la vida de la persona habla de su eternidad.<sup>28</sup>

En consecuencia, el análisis de la vida espiritual de la persona humana –su tendencia a valores universales y trascendentales como el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*– exige la existencia de un Absoluto, es decir, de una instancia –un Ser Personal– que reúna en sí esos valores en grado sumo y perfecto, por esencia y no por participación, como sucede en el hombre.<sup>29</sup> De este modo, los trascendentales del ser, huellas divinas en el universo creado –y en especial, en el

<sup>27</sup> WOJTYŁA, K., “Trascendencia y autoteleología”, p. 145 (énfasis en el original).

<sup>28</sup> WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista”, pp. 318-319. Cf. asimismo WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, p. 261.

<sup>29</sup> Explica Wojtyła a este respecto: “Estos contenidos precisan una realización más completa de la que se lleva a cabo en la vida temporal, dentro de los límites de la existencia corporal de la persona. Es más, ya que estos contenidos son de por sí absolutos, requieren una plena y definitiva realización en las dimensiones del Absoluto. La persona no es en sí un Absoluto, el hombre es una criatura, un ser accidental. Absoluto sólo es Dios. Por consiguiente, el análisis de la vida espiritual de la persona humana por lo que se refiere a los contenidos que en esta vida se manifiestan y que determinan por completo el carácter de la vida, indica que la persona, para realizar plenamente su vida espiritual, más que en las condiciones de su existencia corpórea debe encontrarse en las dimensiones de Dios” (WOJTYŁA, K., “El personalismo tomista”, pp. 319-320).

hombre–, constituyen una vía o camino para llegar a la existencia de Dios. A este respecto, Wojtyła subraya el caso particular de la Belleza.<sup>30</sup>

Estos “eternos estigmas de Dios” en medio del mundo son percibidos por la persona humana, como hemos visto, a través de la conciencia, que da voz a lo que de verdadero, bueno y bello hay en aquello que nos rodea, y nos ayuda a elegir lo correcto desde el punto de vista moral. Aquí tenemos formulado el segundo aspecto ya mencionado: *La búsqueda de la verdad y del bien (o del verdadero bien) como principio de moralidad inscrito en la conciencia*. Hasta tal punto estos trascendentales están impresos en la naturaleza humana, que de esta realidad emergen tres consecuencias de enorme relevancia para esta visión antropológica. La primera de ellas es la libertad entendida como capacidad de elegir el verdadero bien, identificado por la conciencia.<sup>31</sup> La segunda, derivada de la anterior, consiste en la necesidad de la persona humana de auto-trascenderse –de tender hacia el bien verdadero–; se trata de una cualidad esencial del propio concepto de persona, sin el cual ésta dejaría de existir.<sup>32</sup> Finalmente –como se ha apuntado– esta capacidad de trascenderse del ser humano, de tender hacia el verdadero bien, lleva al autoperfeccionamiento (dimensión autoteleológica del obrar humano), es decir, a la consecución del propio fin, que produce paz y felicidad, si bien de modo limitado.<sup>33</sup> En

<sup>30</sup> En concreto, comenta: “Sí, efectivamente, la belleza de todas las criaturas y de las obras de la naturaleza y de las obras de arte es sólo un fragmento, algo limitado, un síntoma o un reflejo, y no existe en ningún sitio su versión plena, absoluta, entonces hay que buscar esta versión absoluta de la Belleza más allá de las criaturas. Entonces estamos en el camino que nos lleva a comprender que Él existe. Que la Belleza, que es absoluta y total, perfecta desde cualquier punto de vista, es justamente Él” (WOJTYŁA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 18; énfasis en el original). Cf. también BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, pp. 95-96.

<sup>31</sup> A este respecto, explica: “La conciencia, como punto clave de tal autorrealización del sujeto personal, remite de modo particular a una trascendencia que está, en cierto sentido, en su centro subjetivo. Objetivamente, la trascendencia se realiza en relación a la verdad y al bien en cuanto ‘verdadero’ (es decir, ‘digno’)” (WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, p. 94). Cf. asimismo WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, pp. 180-185; 196-198.

<sup>32</sup> Señala Wojtyła: “Para ‘hacer el bien y evitar el mal’ [...], el hombre debe, en esta conciencia, superarse a sí mismo al tender hacia el verdadero bien: es ésta la dirección fundamental de la trascendencia que constituye la peculiaridad de la persona humana, el *proprium personae*. Sin esta trascendencia –sin superación y, en cierto sentido, sin crecimiento de sí hacia la verdad y hacia el bien querido y elegido a la luz de la verdad– la persona, la persona-sujeto, en cierto sentido no es ella misma” (WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, p. 68).

<sup>33</sup> “El hombre se perfecciona, realiza la autoteleología de su ‘yo’ personal a través de la dimensión trascendente de su *operari*. La trascendencia de la verdad y del bien tiene una influencia decisiva al formarse el ‘yo’ humano, sobre el hacerse de toda la realidad del sujeto humano, como se puede ver perfectamente a través del análisis de la conciencia y de la moralidad. [...] Este autoperfeccionamiento, aunque parcial, producido por el bien moral del acto, descubre ante nosotros también el momento, tan esencial para la experiencia, de la paz y de la felicidad (mientras el mal se manifiesta en la experiencia de la conciencia con los signos de la turbación y la desesperación). Todo esto remite a una trascendencia como perspectiva, en un cierto sentido común, del autoperfeccionamiento y de la felicidad” (WOJTYŁA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, p. 71). Cf. también el capítulo IV de WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, pp. 223-274.

consecuencia, la norma ética puede considerarse como la objetivización de la verdad sobre el bien, es decir, de la experiencia ética.<sup>34</sup>

En cuanto a la *identificación entre lo bueno y lo bello*, Wojtyła admite sin ambages la influencia platónica de su pensamiento, y subraya el papel de la belleza como resplandor del bien, hasta el punto de convertirse –como decíamos– en camino para acceder a él:

Ya en la Antigüedad los pensadores –sobre todo Platón– habían hecho notar la estrecha vinculación de la belleza con el bien. La belleza revela al hombre el bien de un modo peculiar. Cuando el hombre se encuentra con la belleza, esta belleza le indica un bien y hace que este bien resulte atrayente para el hombre.<sup>35</sup>

Si, como veíamos anteriormente, existe también una identificación entre lo bueno y lo verdadero, es clara la conexión entre los tres trascendentales. Así, la belleza se presenta como cualidad que posee el bien verdadero y que lo hace atractivo *per se*. Todo ello sólo es posible si el fundamento último es Dios, de modo que Verdad, Bien y Belleza no son sino otros nombres de Dios.<sup>36</sup>

Como se aprecia, no cabe entender la antropología y la ética de Karol Wojtyła sin la clave hermenéutica de los trascendentales, principios que dan razón del obrar ético y estético del ser humano y que lo conducen hacia un ideal de perfección que no sólo transforma el interior del hombre, sino también la realidad que le rodea. Aquí radica también la razón última que explica –como

---

<sup>34</sup> En sus propias palabras: “[L]a norma ética asumida no es otra cosa que la objetivación (y la concreción) de la verdad sobre el bien, el bien ligado a una determinada acción de la persona, querido y realizado en ella. La norma es algo trascendente respecto al obrar, al deseo enraizado en él y dirigido hacia un valor objetivo. *La verdad sobre el bien toma la forma de un juicio concreto* que, en cierto modo, va más allá de todo el dinamismo acción-deseo, pero que en esta acción-deseo entra con el peso de su condicionamiento” (WOJTYLA, K., “El hombre y la responsabilidad”, p. 261; énfasis en el original).

<sup>35</sup> WOJTYLA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 13. Y añade: “Esta [belleza] está contenida en toda la creación –quiero subrayarlo una vez más–, está contenida en la naturaleza y está contenida en el arte, en las obras del hombre. El hombre busca esta belleza en sus obras. La encuentra en las obras de la naturaleza y busca [su expresión] en sus propias obras. Desea introducirla en ellas, hacer, o incluso crear, para luego encontrarla en ellas y de ese modo conocer el bien” (WOJTYLA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 14).

<sup>36</sup> “Sólo en Dios se realiza todo lo que está incluido en el concepto de ‘bien’. Precisamente por esto, se puede decir con fundamento de Él que es bueno. y análogamente, también se puede decir de Él que es bello, o sea, que es la Belleza. Todo lo que está comprendido en el concepto de belleza está comprendido en Dios. Y las criaturas –independientemente de que sean obras de la naturaleza u obras del hombre, obras de arte– poseen una mera reverberación, un reflejo, un fragmento, por así decir, de la belleza, Esta belleza está contenida en ellas. Esta belleza está esparcida sobreabundantemente en el mundo visible. Y precisamente por esta dispersión suya, la belleza –ninguna [belleza]– es la belleza en sentido absoluto. Tal Belleza es sólo Dios” (WOJTYLA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, pp. 12-13).

veremos más adelante— la capacidad transformadora del ser humano a través la cultura, a través de la búsqueda del bien, la verdad y la belleza.<sup>37</sup>

## 2. Trascendentales y desafío antropológico y cultural

La referencia al *verum*, al *bonum* y al *pulchrum* en el caso de Karol Wojtyła/Juan Pablo II se hace más explícita a la hora de afrontar los desafíos culturales o, lo que es lo mismo, los modos que el hombre tiene de humanizar (y también divinizar) la realidad que le rodea. El contexto de estas reflexiones no es otro que el diálogo entre la Iglesia y el mundo contemporáneo que abre el Concilio Vaticano II, en el que el entonces arzobispo Wojtyła se mostró muy activo, tanto en su desarrollo como en su aplicación.<sup>38</sup> En efecto, una de las consecuencias de la modernidad ha sido la quiebra en la relación entre fe y cultura, que san Pablo VI calificó como el verdadero “drama de nuestro tiempo”.<sup>39</sup> El Papa Wojtyła era muy consciente de esta fractura, y por eso subrayaba que “el diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo es un campo vital, donde se juega el destino del mundo”.<sup>40</sup>

Gran parte de esta preocupación se recogía ya en la Constitución *Gaudium et Spes* (1965). Este documento, de naturaleza pastoral, buscaba revelar el verdadero rostro de la Iglesia y su mismo corazón, un corazón que quería mostrarse cercano al hombre contemporáneo, desorientado ante los profundos cambios de aquel momento histórico, que le invitaban a plantearse de nuevo

<sup>37</sup> Cf. BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, pp. 178-179.

<sup>38</sup> Cf. SCOLA, A. (Card.), “Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II: Esposizione ed interpretazione teologica”, en BUTTIGLIONE, R.; FEDELI, C.; SCOLA, A. (Card.) (Eds.), *Karol Wojtyła filosofo, teologo, poeta*, Atti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTR (Istituto di Studi per la Transizione), Università Lateranense, Roma, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 289-306; Pozo, C., “Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II”, *Scripta Theologica*, 20, 1988, pp. 405-437; TURBANTI, G., *Un concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et Spes” del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2000; RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II*, Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2010; SKRZYPCZAK, R., *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II*, Verona: Fede e Cultura, 2011; LEBRUN, D., *Interventions de Karol Wojtyła au Concile Vatican II*, Paris: Parole et Silence, 2012. Aparte de la presentación de los documentos conciliares dirigida a la Iglesia polaca (WOJTYŁA, K., *La renovación en sus fuentes: Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 1982), Wojtyła predicó y escribió numerosos textos comentando tanto el desarrollo del Concilio en sí como los temas que afrontados: cf. WOJTYŁA, K., *Padre y pastor: Artículos, meditaciones y cartas pastorales del obispo Karol Wojtyła*, Madrid: BAC, 2014, pp. 225-350; WOJTYŁA, K., *La renovación de la Iglesia y del mundo: Reflexiones sobre el Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC-Universidad San Dámaso, 2016, pp. 3-70.

<sup>39</sup> PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo (8-XII-1975), núm. 20, en AAS, vol. 58, Civitas Vaticana: TPV, 1976, pp. 1025-1120.

<sup>40</sup> JUAN PABLO II, Carta al Cardenal Agostino Casaroli por la que se instituye el Pontificio Consejo para la Cultura (20-V-1982), en *IGPII*, vol. V.2, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982, pp. 1775-1781.

los interrogantes más profundos.<sup>41</sup> Para ello, reafirmaba una antropología trascendente de raíz cristocéntrica, y promovía una ética social acorde, en la que el respeto a la dignidad de la persona humana y a su libertad, y el fomento de la igualdad y fraternidad entre los hombres, se alzaban como principios configuradores de la comunidad humana. En todos estos principios se aprecian múltiples paralelismos con el pensamiento antropológico y sociológico de Wojtyła, en especial en los números correspondientes a sus tres primeros capítulos.<sup>42</sup> Otro tanto puede afirmarse de su definición de cultura,<sup>43</sup> en la que se aprecian ecos del pensamiento wojtyliano, así como de su propuesta de un “nuevo humanismo”.<sup>44</sup> En este último caso, aparece una referencia explícita a los trascendentales, huellas del Creador inscritas en el corazón del hombre, que actúan como reclamo y brújula existencial:

Además, el hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremedida a que la familia humana se eleve a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría [...]. Con todo lo cual es espíritu humano, más libre de la esclavitud de las cosas, puede ser elevado con mayor facilidad al culto mismo y a la contemplación del Creador. Más todavía, con el impulso de la gracia se dispone a reconocer al Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitular todo en Él, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre (*Ioh* 1,9).<sup>45</sup>

La elaboración de esta Constitución Pastoral fue ocasión para que Karol Wojtyła subrayara algunas ideas importantes con respecto al *verum, bonum y pulchrum*. Todas ellas están incluidas en un documento que presentó, junto a otros obispos polacos, como esquema de contenidos alternativos al que en ese momento estaba en discusión.<sup>46</sup> Son dos los puntos que pueden destacarse: la referencia a la búsqueda de la verdad y el bien como parte de la misión orientadora y salvífica de la Iglesia; y el derecho de todo ser humano a la cultura. De este modo, se subraya, por un lado, la necesidad que el hombre tiene de la cultura para alcanzar su propia perfección (su *verum bonum*) –cuestión

<sup>41</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes* (1965), núms. 1-10.

<sup>42</sup> Basta leer algunos de los enunciados del documento para descubrir esta afinidad de planteamiento: Dignidad de la inteligencia, verdad y sabiduría (n. 15); dignidad de la conciencia moral (n. 16); interdependencia entre la persona humana y la sociedad (n. 25); la promoción del bien común (n. 26); responsabilidad y participación (n. 31); valor y ordenación de la actividad humana (núms. 34 y 35), etc.

<sup>43</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes* (1965), núm. 53.

<sup>44</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes* (1965), núm. 55.

<sup>45</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes* (1965), núm. 57.

<sup>46</sup> Esta presentación tuvo lugar el 21 de octubre de 1964. Cf. RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, pp. 301-433.

que remite a la relación entre el obrar y el ser, y a la dimensión trascendente y espiritual del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios-; y, por otro, a la necesidad de que las obras artísticas y culturales (que participan más del *pulchrum*) reflejen no sólo de una perfección estética, sino también ética.<sup>47</sup>

Lejos de interrumpirse, la llamada al solio pontificio supuso para Karol Wojtyła una confirmación de la necesidad de seguir avanzando en su propuesta antropológica y ética, para hacer frente al desafío que planteaba el diálogo entre la Iglesia y el mundo en el terreno cultural. Son varios los testimonios en primera persona que demuestran hasta qué punto san Juan Pablo II era consciente de este reto y en qué medida lo asumió.<sup>48</sup> Prueba de ello es también la creación del Pontificio Consejo para la Cultura a los pocos años de acceder a la Sede de Pedro.<sup>49</sup>

Apenas un lustro después de su elección como Papa, san Juan Pablo II dedicó una de sus audiencias a tratar sobre los trascendentales. En aquella ocasión, subrayaba que la historia del hombre muestra una originaria y constante apertura a lo verdadero, a lo bueno, a lo bello. Sin embargo, experimenta al mismo tiempo el contraste entre las limitaciones de la carne y la llamada de su espíritu a algo superior. Y concluye:

---

<sup>47</sup> Respecto del deber que la Iglesia tiene de difundir los bienes espirituales –la verdad y el bien, estrechamente unidos–, Wojtyła, señala: “En la misión de la Iglesia, la solicitud por la salvación eterna se une a la solicitud de los bienes espirituales del hombre, es decir, a la solicitud por la verdad y la moralidad. [...] Partiendo de las Palabras del Salvador ‘conoceréis la verdad y la verdad os hará libres’ (*Ioh* 8, 32), el Concilio expresa su constante deseo de la Iglesia de que la moralidad y la justicia se adecúen al conocimiento de la verdad” (CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes* (1965), p. 335). En cuanto a la unidad entre ética y estética, apunta: “De este modo, el principal uso de la cultura, como conjunto de obras y productos hechos por el hombre, es el de constituir una riqueza de medios que sirven para perfeccionar su personalidad. El derecho del hombre a una activa y pasiva participación en el proceso de la cultura debe estar referido a los principios de la moralidad. Pues la cultura separada de la moralidad no es cultura en pleno sentido ni forma íntegramente al hombre” (CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes* (1965), p. 337).

<sup>48</sup> Por citar un ejemplo, en una alocución ante intelectuales europeos acaecida en su primer lustro como Sucesor de Pedro, afirmaba: “Bien sabéis, distinguidos señores, cómo el problema de la cultura en sí –y más aún, la relación entre fe y cultura–, ha estado entre los que, como académico, como cristiano, como sacerdote, como obispo y ahora como Papa, llevo meditando desde hace largo tiempo, a la luz de mis diferentes experiencias” (JUAN PABLO II, Discurso a los intelectuales europeos con motivo del Año Jubilar de la Redención, 15-XII-1983, núm. 2, en *IGII*, vol. VI.2, 1983, Città del Vaticano: LEV, 1983, pp. 1352-1360).

<sup>49</sup> Hablando ante representantes de la cultura y del arte de Corea, reconocía: “Profundamente convencido de la importancia fundamental de esta tarea, por mi parte me he ocupado con gran interés del diálogo entre la Iglesia y el mundo de la cultura. El año pasado constituí un Pontificio Consejo para la Cultura, llamando a colaborar con nosotros a hombres y mujeres eminentes en todos los diversos campos del saber. Creo firmemente que este diálogo entre la Iglesia y la cultura es de gran importancia *para el futuro de la humanidad*” (JUAN PABLO II, Discurso a intelectuales y artistas en la Universidad Católica de Sogang de Seúl, 5-IV-1984, núm. 1, en *IGII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 1264-1269).

El bien por el que se siente atraído, la verdad que sabe afirmar, la belleza que sabe descubrir, están efectivamente lejos de satisfacerle. [...] Creado para lo infinito, el hombre se siente por todas partes prisionero de lo finito.<sup>50</sup>

Toda esta situación de frustración interior, que describe el Papa Wojtyła en esta Audiencia, queda recogida en otra intervención un poco posterior, en la que se parafrasea a sí mismo de modo más conciso sin citarse. Estas son sus palabras:

El hombre de hoy está atravesado de una inquietud existencial que manifiesta, en formas y matices diversos, su necesidad de salvación, de liberación, de paz. Él, a través de encuentros significativos en su vida, aprende a conocer el valor de las dimensiones constitutivas de su ser, en primer lugar, los de la religión, de la familia y del pueblo al que pertenece. A través de tales encuentros, sin embargo, se da cuenta tarde o temprano, en términos dramáticos, de que no posee todavía el sentido último, capaz de hacerle definitivamente bueno, verdadero, bello. Y entonces experimenta la incapacidad estructural para satisfacer su necesidad de infinito.<sup>51</sup>

Y concluye con acentos trágicos:

Se coloca así frente a un terrible ultimátum (*aut-aut*): o pedir a un Otro que se manifieste en el horizonte de su existencia con el fin de revelar y hacer posible el pleno cumplimiento, o encerrarse en sí mismo, en una soledad existencial en la que se le niega la misma positividad del ser. El grito de petición o la blasfemia: ¡He aquí lo que queda!<sup>52</sup>

El ser humano vive, por tanto, sujeto a esa tensión entre dos fuerzas contrapuestas: una que le tira para abajo y le ata a la realidad terrena, y otra que le invita a mirar hacia arriba y aspirar a la realidad sobrenatural. En esta situación se encuentra desde la caída original, y a lo largo de la historia se ha movido pendularmente en la resolución de este conflicto, pasando inicialmente del paganismo a la fe cristiana, y abandonando ahora ésta para recalar en un nuevo paganismo. Esta última etapa coincide con la crisis de la modernidad, a la que la Iglesia –y, con ella, todo el pensamiento cristiano–, intenta hacer frente. Tanto la reivindicación de una mal entendida primacía del hombre como la aniquilación de su dimensión trascendente han traído

<sup>50</sup> JUAN PABLO II, Audiencia sobre los trascendentales (1983), núm. 3.

<sup>51</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso sobre el tema *Llevar a Cristo al hombre* (22-II-1985), núm. 2, en *IGII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV, 1985, pp. 556-561.

<sup>52</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso sobre el tema *Llevar a Cristo al hombre* (22-II-1985), núm. 2. Cf. el texto paralelo en JUAN PABLO II, Audiencia sobre los trascendentales (1983), núm. 3. Sobre este particular abunda J. M. GALVÁN, *Scelti in Cristo per essere santi: (II) Morale Teologale*, Roma: Edusc, 2018, pp. 30-31.

consigo consecuencias funestas para la humanidad. Así lo reconocía en un discurso al Pontificio Consejo para la Cultura:

Muy a menudo, las concepciones del hombre difundidas en la sociedad moderna se han convertido en verdaderos sistemas de pensamiento que tienden a apartarse de la verdad y a excluir a Dios, creyendo que así afirman el primado del hombre, en nombre de su supuesta libertad y de su plena y libre realización; obrando de este modo, esas ideologías privan al hombre de su dimensión constitutiva de persona creada a imagen y semejanza de Dios. Esta mutilación profunda se transforma hoy en una verdadera amenaza para el hombre, dado que lleva a concebirlo sin ninguna relación con la trascendencia.<sup>53</sup>

En tono similar, en otra ocasión admitía ante ese mismo auditorio:

No cabe duda de que, en este período de la historia, más que en cualquier otro, también es necesario constatar una ruptura en el proceso de transmisión de los valores morales y religiosos entre las generaciones, que conduce a una especie de heterogeneidad entre la Iglesia y el mundo contemporáneo.<sup>54</sup>

En efecto, el paso de una concepción teocéntrica a otra antropocéntrica (entendiendo aquí un antropocentrismo autorreferencial y excluyente de toda trascendencia) lleva a la sustitución de la Verdad por el relativismo y el cientifismo; del Bien, por el individualismo, el hedonismo y el consumismo; de la Belleza, por una pseudo-belleza, superficial y aparente, sin conexión alguna con la realidad del espíritu. En suma, como concluía este Papa santo en otro momento:

El mundo está entrando en una era de cambios profundos, debidos a la amplitud estupefaciente de las creaciones del hombre, cuyas producciones amenazan con la destrucción si no las integra en una visión ética y espiritual. Entramos en un período nuevo de la cultura humana y los cristianos se encuentran ante un inmenso desafío.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (19-IX-1999), núm. 2, en *IGPII*, vol. XXII.2, 1999, Città del Vaticano: LEV, 2002, núm. 2, pp. 954-958.

<sup>54</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura [en el XX aniversario de su fundación] (16-III-2002), núm. 3, en *IIGPI*, vol. XXV.2, 2002, Città del Vaticano: LEV, 2004, pp. 367-371. Cf. también JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (12-I-1990), núms. 1-2, en *IGPII*, v. XIII.1, 1990, Città del Vaticano: LEV, 1992, pp. 58-62.

<sup>55</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (13-I-1986), núm. 2, en *IGPI*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 107-110.



Se constata así que “el hombre [contemporáneo] está gravemente amenazado por la anticultura”,<sup>56</sup> ya que el “vacío espiritual que mina la sociedad es, ante todo, un vacío cultural”.<sup>57</sup> Por eso, insiste san Juan Pablo II, “[e]n el umbral del tercer milenio, la misión apostólica de la Iglesia la compromete a una nueva evangelización, en la cual la cultura reviste una importancia primordial”.<sup>58</sup> En efecto, es a través de la cultura como se puede subsanar en gran medida esta brecha; de ahí que anime a todos los cristianos –y en especial a aquellos que trabajan en ámbitos culturales– a “restablecer los lazos que se han debilitado, y a veces roto, entre los valores culturales de nuestro tiempo y su fundamento cristiano permanente”.<sup>59</sup>

No deja de ser sintomático que aludiera a ello en su ya célebre homilía de la misa de inauguración de su pontificado, en la que, hablando del reinado de Cristo, señalaba:

La potestad absoluta y también dulce y suave del Señor responde a lo más profundo del hombre, a sus más elevadas aspiraciones de la inteligencia, de la voluntad y del corazón. Esta potestad no habla con un lenguaje de fuerza, sino que se expresa en la caridad y en la verdad.<sup>60</sup>

De igual modo, en su primer texto magisterial de entidad, la encíclica *Redemptor Hominis* (1979) –una propuesta cristológica y antropológica, construida sobre su pensamiento precedente–,<sup>61</sup> volvía a hacer referencia a esta situación de cambio y mencionaba los trascendentales en el contexto de sed espiritual del hombre, que atraviesa el desierto que representa un mundo alejado de Dios:

A este hombre precisamente en toda la verdad de su vida, en su conciencia, en su continua inclinación al pecado y a la vez en su continua aspiración a la

<sup>56</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (16-I-1984), núm. 8, en *IGII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 102-106.

<sup>57</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (10-I-1992), núm. 3, en *IGPII*, vol. XV.1, 1992, LEV Città del Vaticano, 1994, pp. 46-52.

<sup>58</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (10-I-1992), núm. 3. Palabras parecidas pueden encontrarse en: JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo del arte y la cultura en el Palazzo Vecchio de Florencia (18-X-1986), núm. 8, en *IGPII*, vol. IX.2, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 1083-1094; JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1986), núm. 2. Puede apreciarse en este punto la sintonía con San Juan XXIII, impulsor del Concilio Vaticano II: cf. JUAN XXIII, Mensaje previo a la apertura del Concilio Vaticano II (11-IX-1962), en *AAS*, v. 54, Civitas Vaticana: TPV, 1959, pp. 678-686.

<sup>59</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC, 1986, núm. 6 (énfasis en el original). Para lograrlo, este Papa santo subrayará la importancia de la *metodología de diálogo* y del *testimonio* (cf. JUAN PABLO II, Discurso al Congreso *Llevar a Cristo al Hombre*, 1985, núm. 3).

<sup>60</sup> JUAN PABLO II, Homilía en el comienzo del pontificado (22-X-1978), núm. 4, en *IGPII*, vol. I 1978, Città del Vaticano: LEV, 1979, pp. 35-41.

<sup>61</sup> Según confirma el propio san Juan Pablo II, el contenido de esta encíclica se había gestado en Polonia (cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad: Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid: La esfera de los libros, 2005, p. 17).

verdad, al bien, a la belleza, a la justicia, al amor, a este hombre tenía ante sus ojos el Concilio Vaticano II cuando, al delinear su situación en el mundo contemporáneo, se trasladaba siempre de los elementos externos que componen esta situación a la verdad inmanente de la humanidad.<sup>62</sup>

Y apoyándose en la conocida exclamación agustiniana –“nos has hecho, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti”–,<sup>63</sup> insiste:

En esta inquietud creadora bate y pulsa lo que es más profundamente humano: la búsqueda de la verdad, la insaciable necesidad del bien, el hambre de la libertad, la nostalgia de lo bello, la voz de la conciencia.<sup>64</sup>

Todavía volverá sobre esta misma idea en otra alocución de esos primeros años de su pontificado, lo cual demuestra –a nuestro juicio– hasta qué punto san Juan Pablo II era consciente tanto de la dramática situación del ser humano en el mundo contemporáneo como de su confianza en la capacidad del hombre de llegar, gracias a sus potencias espirituales, al conocimiento de Dios:

Sí, hermanos y hermanas, hemos sido hechos para el Señor, que ha impreso en nosotros la huella inmortal de su poder y de su amor. [...] El hombre es grande por su inteligencia mediante la cual se conoce a sí mismo, conoce a los demás, conoce el mundo y conoce a Dios; el hombre es grande por su voluntad por la que se da en el amor hasta alcanzar cotas de heroísmo. Sobre estos recursos se fundamenta el anhelo insuprimible del hombre; el anhelo que tiende a la verdad –he ahí la vida de la inteligencia– y el anhelo que tiende a la libertad –he ahí el hábito de la voluntad.<sup>65</sup>

Lo reiteraba años más tarde en un encuentro con artistas polacos:

El hombre posee otra dimensión de necesidades y otra dimensión de posibilidades. Su existencia se determina a partir de la relación íntima con la verdad, el bien y la belleza. Lo esencial para un ser humano es la trascendencia –y lo que ésta conlleva: otro tipo de hambre: el hambre del espíritu humano.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis* (1979), núm. 14.

<sup>63</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, CSL 33, I, 1, p. 1.

<sup>64</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis* (1979), núm. 18.

<sup>65</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los jóvenes participantes en el III *Meeting* para la Amistad entre los Pueblos de Rimini, sobre Los recursos del hombre (29-VIII-1982), núm. 2, en *IGPII*, vol. V.3, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982, pp. 330-336. Y concluye: “El hombre alcanza aquí su grande e incomparable estatura, la que nadie puede pisotear, de la que nadie puede burlarse, la que nadie puede arrebatarse: la estatura del ‘ser’, a la que ya me he referido” (JUAN PABLO II, Discurso a los jóvenes participantes en el III *Meeting* para la Amistad entre los Pueblos de Rimini...).

<sup>66</sup> JUAN PABLO II, Homilía a intelectuales y artistas en la iglesia de la Santa Cruz de Varsovia (13-VI-1987), núm. 3, en *IGPII*, vol. X.2, 1987, Città del Vaticano: LEV, 1988, pp. 2214-2220. Y continúa: “Las necesidades humanas se unen a la dimensión del Verbo –Logos– y, por tanto, de la verdad. También se combinan con la dimensión del *Ethos*: y por lo tanto de la libertad guiada de la

Apoyado en esta convicción, este santo Papa lanza a los cristianos un mensaje de esperanza en la lucha por llenar ese “vacío espiritual”, por colmar esa “hambre de trascendencia”, que constituye el desafío cultural al que se enfrenta el hombre de hoy día.<sup>67</sup>

Al fin y al cabo, como destaca san Juan Pablo II, “belleza y verdad –nos enseñan los Padres– se reclaman mutuamente. Son los nombres de Dios que, en Cristo, han adquirido la forma perfecta del Amor”.<sup>68</sup> Se entiende así que este Romano Pontífice haya concedido una gran relevancia a la búsqueda del *verum*, del *bonum* y del *pulchrum*, como camino para superar el inmanentismo propio de la modernidad, que conduce antes a la deshumanización del hombre que a su plena realización:

Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios.<sup>69</sup>

Dicho en otros términos, el Papa Wojtyła anima a recuperar el realismo metafísico –objetivismo–, abierto a la trascendencia, para superar el vacío, la frustración y la asfixia causados por el inmanentismo al que lleva el subjetivismo de la filosofía moderna, cuyos frutos son el individualismo y el relativismo y, en el peor de los casos, el pesimismo existencial o el nihilismo. En este contexto, se entiende el tono premioso con que san Juan Pablo II plantea a los filósofos y pensadores cristianos el reto de la recristianización de la cultura desde los trascendentales:

A la vez que no me canso de recordar la urgencia de una *nueva evangelización*, me dirijo a los filósofos para que profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza, a las que conduce la palabra de Dios. Esto es

---

verdad. ¡El hambre de libertad es definitivamente saciada por medio del amor!” (JUAN PABLO II, Homilía a intelectuales y artistas en la iglesia de la Santa Cruz de Varsovia (13-VI-1987), núm. 3).

<sup>67</sup> De ahí que concluya en otra ocasión, pensando sobre todo en los jóvenes: “Ni la droga ni la violencia, ni la permisividad ni el nihilismo pueden colmar el vacío de la existencia. Las inteligencias y los corazones buscan luz que ilumine y amor que reanime. Nuestra época nos revela descarnadamente el hambre espiritual y la inmensa esperanza de las conciencias” (JUAN PABLO II, Discurso al PCC, 1986, núm. 1).

<sup>68</sup> JUAN PABLO II, Discurso a artistas en el Teatro La Fenice de Venecia (16-VI-1985), núm. 3, en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV, 1985, pp. 1876-1880.

<sup>69</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (1998), núm. 83. En esta misma línea exhortaba a los representantes de la cultura y la ciencia reunidos en Zagreb: “Sedientos de la verdadera sabiduría, del conocimiento del universo y de las normas que lo regulan, fascinados por la verdad, por el bien y por la belleza, tratad de descubrir la Fuente suprema: Dios, origen de toda verdad, que con sabiduría sostiene y gobierna todo lo que existe” (JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en la Sede de la Nunciatura de Zagreb, 8-VI-1998, núm. 5, en *IGPII*, vol. XXI.2, 1998, Città del Vaticano: LEV, 2000, pp. 642-646).

más urgente aún si se consideran los retos que el nuevo milenio trae consigo y que afectan de modo particular a las regiones y culturas de antigua tradición cristiana. Esta atención debe considerarse también como una aportación fundamental y original en el camino de la nueva evangelización.<sup>70</sup>

¿Cómo lograrlo? Fiel a su pensamiento, san Juan Pablo II propone la instauración de un nuevo humanismo basado en una recta antropología y, por tanto, centrado en Cristo, como raíz y como modelo.

### **3. Volver a Cristo, Verdad, Bien y Belleza: Hacia un humanismo cristocéntrico**

Frente a mesianismos terrestres, que parece arrojar al hombre contemporáneo a un abismo sin fondo, el Papa Wojtyła lanza un mensaje de esperanza:

¡No tengáis miedo a Cristo! La fe en Él nos revela un mundo espiritual que ha inspirado y sigue inspirando las energías intelectuales y artísticas de la humanidad. Cristo nos hace libres para una creatividad auténtica, precisamente porque nos hace capaces de entrar en el misterio del amor, el amor a Dios y el amor al hombre, y, al hacerlo, nos permite apreciar y a la vez trascender la particularidad.<sup>71</sup>

Y añade en otra ocasión:

*Las aspiraciones fundamentales del hombre encierran un sentido. Expresan, de múltiples modos, a veces confusos, la vocación a “ser”, inscrita por Dios en el corazón de cada hombre. En medio de las incertidumbres y angustias de nuestro tiempo, la misión os llama a ofrecer lo mejor de vosotros mismos para desarrollar una verdadera cultura de la esperanza, fundada en la Revelación y la Salvación de Jesucristo.<sup>72</sup>*

Jesucristo, Verbo Revelado y Salvador. He aquí el fundamento a partir del cual construir esa cultura de la esperanza, como subrayó el Concilio Vaticano II en el n. 22 de la *Gaudium et Spes*, texto tantas veces evocado por san Juan Pablo II.<sup>73</sup> A modo de ejemplo, cabe recordar una de sus intervenciones ante representantes de la cultura:

<sup>70</sup> JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (1998), núm. 103.

<sup>71</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los representantes del mundo de la cultura y de la ciencia en la Residencia Estatal de Tblisi, Georgia (9-XI-1999), núm. 5, en *IGPII*, vol. XXII.2, 1999, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 861-865. Cf. también JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1990), núm. 2.

<sup>72</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1992), núm. 8 (énfasis en el original).

<sup>73</sup> Cf. Rodríguez Luño, A., “ ‘In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit’ (*Gaudium et Spes*, núm. 22): Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Gio-

Por eso la Iglesia se pone ante la cultura en atenta y respetuosa actitud de acogida y de diálogo, pero no puede renunciar a esa evangelización de la cultura que consiste en anunciar la buena noticia del Evangelio, de los valores profundos del hombre, de su dignidad, de la constante elevación que exige su condición de hijo de Dios. A tal fin, pone en el horizonte de la cultura la palabra, la gracia y la persona del Hombre nuevo, Jesucristo, que “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (cf. *Gaudium et Spes*, n. 22; *Redemptor Hominis*, nn. 8, 13).

Por eso, la Iglesia sigue proclamando el misterio de Cristo que revela la verdad profunda del hombre; ella tiene la firme convicción de que el contacto del Evangelio con el hombre, con la sociedad, crea una cultura auténtica; sabe que la cultura que nace de ese encuentro con el Evangelio es humana y humanizadora, capaz de llegar hasta las profundidades del corazón e irradiarse benéficamente a todos los ámbitos de la sociedad, a los campos del pensamiento, del arte, de la técnica, de todo lo que constituye verdadera cultura, auténtico esfuerzo para promover y expresar cuanto el Creador ha puesto en el corazón y en la inteligencia de los hombres, para bien y armonía de toda la creación.<sup>74</sup> A ambos aspectos –Revelación y Redención– se ha referido este Romano Pontífice en diversas ocasiones.<sup>75</sup>

Esta centralidad de Jesucristo, Camino, Verdad y Vida, ha sido puesta de manifiesto por san Juan Pablo II en numerosas ocasiones. No encontramos, en cambio, una equiparación explícita a los tres trascendentales a los que venimos refiriéndonos (Cristo como Belleza, Verdad y Bien). Sin embargo, sí cabe reseñar una intervención que puede considerarse muy significativa, tanto por la fecha en que fue pronunciada como por el contexto. Se trata del discurso que el Papa Wojtyła dirigió, a las pocas semanas de ser elegido, a una representación de la Università Cattolica del Sacro Cuore milanesa, para conmemorar el primer centenario del nacimiento de su fundador, el Padre Agostino Gemelli. Esta alocución –además de una loa al religioso francisca-

---

vanni Paolo II”, *Anthropotes*, 1992, pp. 11-25; POUPARD, P. (Card.), “La Chiesa, la cultura e il sviluppo integrale de la persona dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II”, en KIJAS, Z. J.; DOBRZYŃSKI, A. (Eds.), *Cristo, Chiesa, Uomo: Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e studio del Pontificato. Roma, 28-30 ottobre 2008, Città del Vaticano: LEV, 2010, pp. 223-236.

<sup>74</sup> JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en la iglesia de “La Compañía” de Quito (30-I-1985), núm. 4, en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV, 1985, pp. 278-286. Cf. también: JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Palacio de Bellas Artes de Ciudad de México (12-VIII-1990), núm. 6, en *IGPII*, vol. XIII.2, 1990, Città del Vaticano: LEV, 1992, pp. 1267-1275; JUAN PABLO II, Discurso al mundo de la cultura y ciencia en Tblisi, 1999, núm. 5.

<sup>75</sup> Cf. JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1990), núm. 7; JUAN PABLO II, Discurso al Congreso *Llevar a Cristo al Hombre*, 1985, núm. 4; JUAN PABLO II, Discurso a intelectuales europeos (1983), núm. 3; JUAN PABLO II, Discurso al III Meeting de Rimini, 1982, 6.

no, insigne profesor y médico– puede considerarse una primera y exhortativa descripción del papel que las universidades católicas deben desempeñar para recristianizar la cultura y la sociedad (es decir, la relación entre fe, cultura y ciencia), a la que seguirán otras muchas. En este marco, hace una referencia a los trascendentales, camino a través del cual el hombre puede llegar al conocimiento y experiencia de Dios. Es en este punto donde incluye una cita de Gemelli, que hace propia:

Debemos remontarnos a Dios, no a un dios cualquiera que nos presente una religión natural, sino al Dios vivo, a Jesucristo, suprema razón para nuestro vivir, suprema belleza para contemplar, suprema bondad para imitar, supremo premio que conseguir.<sup>76</sup>

Como se aprecia, estas palabras –aunque no sean originales– muestran la coincidencia de pensamiento entre ambos hombres de Iglesia y sugieren una cierta equivalencia entre ambas tríadas de conceptos (Cristo, Camino, Verdad y Vida / Cristo, Belleza, Verdad y Bien). En cualquier caso, aunque posteriormente san Juan Pablo II no se refiera a esta equivalencia de manera expresa, sí alude a ella de distintos modos. Así, por ejemplo, en un discurso al Pontificio Consejo de la Cultura, indicaba:

De este modo Cristo, Camino, Verdad y Vida (Jn 14, 6), entrará en los corazones y renovará la cultura [...]. De ahí, la importancia de la educación y la necesidad [...] de sacerdotes, de religiosos, de religiosas y de laicos seriamente formados en el conocimiento de la heredad doctrinal de la Iglesia, rica de su patrimonio cultural bimilenario, fuente siempre fecunda de artistas y poetas, capaces de ayudar al pueblo de Dios a vivir el misterio inagotable de Cristo, celebrado en la belleza, meditado en la oración y encarnado en la santidad.<sup>77</sup>

Si tenemos en cuenta que la oración es el medio para conocer a Cristo y, a través de Él, al Padre (conocer la verdad sobre Dios Hijo y sobre Dios Padre), y que la santidad no es otra cosa que la plenitud del Amor (de la Caridad Increada o Espíritu Santo), esta última frase podría leerse –a nuestro juicio– como “contemplado en su Belleza, meditado en su Verdad, encarnado en su Bondad”.

En otras ocasiones, las referencias se han centrado en algunos de estos tres trascendentales, o en un conjunto más amplio de categorías. Así, por ejemplo,

<sup>76</sup> GEMELLI, A., “Cultura è Religione”, *Vita e Pensiero*, 4 (Aprile), 1919, p. 225. Citado en JUAN PABLO II, Discurso a representantes de la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán con motivo del centenario del nacimiento de su fundador, el Padre Agostino Gemelli (8-XII-1978), núm. 3, en *IGPII*, vol. I, 1978, Città del Vaticano: LEV, 1979, pp. 297-303.

<sup>77</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1992), núm. 9 (énfasis en el original).

ante una representación de intelectuales europeos, haciendo referencia a la crítica situación del hombre contemporáneo, apuntaba:

Desde sus primeros días, la Iglesia ha proclamado y predicado en todos los ambientes –étnicos, geográficos, culturales–, que Jesús de Nazaret, Dios hecho Hombre, ha venido para salvarnos; que Cristo es el Redentor del hombre, de cada hombre y de todo el mundo, del hombre que busca la felicidad, la alegría, la verdad, la bondad, el amor, la justicia, la paz, la belleza y que permanece a menudo insatisfecho, frustrado, alienado en sus expectativas y esperanzas más profundas.<sup>78</sup>

Sobre este mismo punto volvería en la *Carta a los Artistas*, insistiendo en la fecunda novedad de la Encarnación:

[E]n efecto, el Hijo de Dios, al hacerse hombre, ha introducido en la historia de la humanidad toda la riqueza evangélica de la verdad y del bien, y con ella ha manifestado también una nueva dimensión de la belleza, de la cual el mensaje evangélico está repleto.<sup>79</sup>

En este ámbito de la cultura y el arte, encontramos algunas referencias más. En una alocución a las Academias Pontificias, por ejemplo, proponía partir “como modelo y fuente de inspiración, la belleza de Cristo, resplandor del Padre” y “alimentarse de [esa] belleza para que se convierta en elocuente transparencia de la belleza del amor de Dios”.<sup>80</sup> En otra alocución, esta vez a representantes de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, uniendo la dimensión estética y ética, propugnaba también “la contemplación del *icono de Cristo*”, de modo que las “diversas manifestaciones artísticas, junto con las múltiples expresiones de las culturas [...] sean *capaces de nueva fuerza creativa* y den su aportación a la realización de la ‘civilización del amor’ ”.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> JUAN PABLO II, Discurso a intelectuales europeos (1983), núm. 1.

<sup>79</sup> JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas* (1999), núm. 5.

<sup>80</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los miembros de las Academias Pontificias (9-XI-2004), núm. 3, en *IGPII*, vol. XXVII.2, 2004, Città del Vaticano: LEV, 2006, pp. 527-529. Toda esta visión cristocéntrica se resume en estas palabras recogidas en la encíclica *Veritatis Splendor*: “La luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, ‘imagen de Dios invisible’ (Col 1, 15), ‘resplandor de su gloria’ (Hb 1, 3), ‘lleno de gracia y de verdad’ (Jn 1, 14): él es ‘el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14, 6). Por esto la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo; más aún, como recuerda el concilio Vaticano II, la respuesta es la persona misma de Jesucristo” (JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, 1993, núm. 2; remite aquí de nuevo este santo Papa al núm. 22 de la *Gaudium et Spes*).

<sup>81</sup> JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales de la Iglesia con referencia a la preparación del Jubileo* (25-IX-1997), núm. 1, en *IGPII*, vol. XX.2, 1997, Città del Vaticano: LEV, 2000, pp. 584-587 (énfasis en el original). Cf. también JUAN PABLO II, Discurso al mundo del arte y la cultura en Florencia (1986), núm. 8.

Finalmente, en el campo de la comunicación son también numerosas las referencias a este fundamento cristológico contemplado desde la tríada Camino-Verdad-Vida –y su transposición trascendental Belleza-Verdad-Bondad. Un ejemplo entre tantos sería el Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (1997), titulado precisamente *Comunicar a Jesucristo: el Camino, la Verdad y la Vida*, en el que afirma:

¿Hacia qué “camino” apuntan los medios [de comunicación? ¿Qué “verdad” proponen? ¿Qué “vida” ofrecen? [...] El “camino” de Cristo es el camino de una vida virtuosa, fructífera y pacífica como hijos de Dios, como hermanos y hermanas de la misma familia humana; la “verdad” de Cristo es la verdad eterna de Dios, que se reveló a Sí mismo no sólo en el mundo creado, sino también a través de la Sagrada Escritura, y especialmente en y a través de su Hijo, Jesucristo, la Palabra hecha carne; y la “vida” de Cristo es la vida de la gracia, ese gratuito regalo de Dios que comparte su propia vida y nos hace capaces de vivir para siempre en su amor<sup>82</sup>.

A nuestro juicio, en estos textos queda apuntada una posible aplicación cristológica de los tres trascendentales, que cobra indudable sentido si tenemos en cuenta que el Verbo es la principal Huella (Imagen, Modelo) de Dios en el mundo y en Él encontramos encarnadas todas las perfecciones divinas. Él será, como hemos visto, el fundamento sobre el que construir esta nueva cultura que recupere el sentido trascendente del hombre.

#### **4. Humanizar el mundo y transformar la cultura a través de los trascendentales**

Esta visión cristocéntrica de la realidad, como apunta este santo Papa en otra ocasión, “da origen a una *nueva hermenéutica* capaz de redimir a la cultura”,<sup>83</sup> porque “[e]l encuentro con Cristo que se hace realidad en la Iglesia, implica una *concepción nueva de la existencia y de la realidad*”.<sup>84</sup> Así lo explica, haciendo referencia a la situación actual del hombre contemporáneo:

<sup>82</sup> JUAN PABLO II, Mensaje con motivo de la XXXI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: *Comunicar a Jesús: el Camino, la Verdad y la Vida* (24-I/11-V-1997), en *IGPII*, vol. XX.1, 1997, Città del Vaticano: LEV, 1999, pp. 137-140. Cf. también JUAN PABLO II, Mensaje con motivo de la XX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: *La formación cristiana de la opinión pública* (11-V/24-V-1986) [XX Aniversario del Concilio Vaticano II], núm. 5, en *IGPII*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 184-189.

<sup>83</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general sobre Cristo, *fundamento de la cultura* (8-II-1984), núm. 2, en *IGPII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 259-261 (énfasis en el original).

<sup>84</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general sobre Cristo, *fundamento de la cultura* (8-II-1984), núm. 1 (énfasis en el original).



La presencia redentora del Hijo de Dios hecho hombre constituye una clave de bóveda, un punto de vista último y global sobre el modo de vivir y pensar la existencia del hombre y del mundo. [...] Cristo, revelación del Padre, es el principio originario de la realidad que da orden a todo y, por tanto, permite al hombre juzgar en último análisis lo que vale la pena de ser conocido, alcanzado y vivido. Por esta razón la fe en Cristo exige una conversión profunda y definitiva de mentalidad, la cual da origen a una sensibilidad y enjuiciamiento nuevos.<sup>85</sup>

A nuestro juicio, dentro del contexto que venimos comentando, la frase “lo que vale la pena de ser conocido, alcanzado y vivido” permite encontrar ciertas resonancias con el *verum, pulchrum* y *bonum*, respectivamente. Sea como fuere, construyendo sobre este sólido pilar cristológico, la Iglesia es capaz de proponer “una sana antropología y una sana filosofía”<sup>86</sup> que fundamente “una cualificación cristiana de la cultura”.<sup>87</sup> Así lo subraya este santo Papa:

La Iglesia, en su diálogo con las culturas, tiene como tarea fundamental guiar a nuestros contemporáneos al descubrimiento de una sana antropología, para que lleguen al conocimiento de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre [...]. Así pues, *conviene elaborar y desarrollar una antropología cristiana para nuestro tiempo*, que sea el fundamento de una cultura [...], una antropología que debe tener en cuenta las riquezas y los valores de las culturas de los hombres de hoy, sembrando en ellas los valores cristianos.<sup>88</sup>

Es entonces cuando se está en condiciones de “[h]umanizar con el Evangelio la sociedad y sus instituciones, y dar nuevamente [...] un alma digna del hombre creado a imagen de Dios”.<sup>89</sup> Se trata, en suma, de fomentar de nuevo un “humanismo cristiano”<sup>90</sup> –al que llama en otras ocasiones “verdadero humanismo”<sup>91</sup> o “auténtico humanismo integral”–,<sup>92</sup> que permee la sociedad y las instituciones. Así lo resume este santo Papa:

<sup>85</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general sobre *Cristo, fundamento de la cultura* (8-II-1984), núms. 1 y 2.

<sup>86</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC, 2002, núm. 3. Cf. también JUAN PABLO II, Discurso a profesores, estudiantes y representantes de la cultura en la Universidad de Coimbra (15-V-1982), núm. 7, en *IGPII*, vol. V.2, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982, pp. 1690-1698.

<sup>87</sup> JUAN PABLO II, Audiencia sobre *Cristo, fundamento de la cultura cristiana* (1984), núm. 2. Cf. también JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el IV Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural (MEIC) (3-III-1990), núm. 2, en *IGPII*, vol. XIII.1, 1990, Città del Vaticano: LEV, 1992, pp. 588-592.

<sup>88</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1999), núm. 2 (énfasis en el original). Una buena síntesis histórica de la relación entre fe y cultura se encuentra en JUAN PABLO II, Discurso a intelectuales europeos (1983), núm. 2.

<sup>89</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1992), núm. 9 (énfasis en el original).

<sup>90</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1999), núm. 3 (énfasis en el original).

<sup>91</sup> JUAN PABLO II, Discurso al mundo de la cultura en Zagreb (1998), núm. 1.

<sup>92</sup> JUAN PABLO II, Discurso al mundo de la cultura en Ciudad de México (1990), núm. 5.

El humanismo cristiano es capaz de integrar las mejores conquistas de la ciencia y de la técnica para mayor bienestar del hombre. Conjura, al mismo tiempo, las amenazas contra su dignidad de persona, sujeto de derechos y deberes, y contra su misma existencia [...]. En efecto, si el hombre vive una vida humana gracias a la cultura, sólo existe cultura realmente humana si es del hombre, por el hombre y para el hombre, o sea, para todo el hombre y para todos los hombres.<sup>93</sup>

¿Cómo humaniza el hombre lo que tiene alrededor? ¿Cómo puede transformar el mundo mediante su obrar? Encontramos una respuesta acudiendo a dos textos de Karol Wojtyła previos a su elección como Papa. El primero de ellos procede de una conferencia pronunciada en 1977 y publicada ese mismo año bajo el título “El problema del constituirse de la «praxis» humana a través de la cultura”.<sup>94</sup> Tomando pie de unos conocidos versos de su paisano y poeta Ciprian Norwid (“Lo bello es tal, para hacer fascinante el trabajo / el trabajo, para que se resucite”) y del número 38 de la *Gaudium et Spes* (que hablan de la trascendencia de la actividad humana),<sup>95</sup> Wojtyła abunda en la unión entre lo *humanum* y lo *divinum* –o, en este caso, entre lo *humanum* y el *mysterium*– que se percibe en las manifestaciones artísticas y culturales. En su reflexión aparecerán de nuevo los tres trascendentales. Como punto de partida, insiste en la capacidad transformadora *ad intra* y *ad extra* del hombre mediante su obrar (*praxis*), que posibilita la existencia de una “unidad orgánica” entre cultura y naturaleza. Así lo explica:

No hay duda de que la cultura se constituye a través de la *praxis*, a través del obrar del hombre que expresa –en cierto modo revela– su humanidad. Con tal premisa, la cultura se constituye verdaderamente a través del trabajo que implica la “transformación de la naturaleza” y también la “transmutación del mundo”, pero a condición de que esta transformación y esta transmutación correspondan a la inteligencia del hombre y, al mismo tiempo, a un orden objetivo de la “naturaleza” o bien del “mundo”. Entonces se puede decir que

<sup>93</sup> JUAN PABLO II, Discurso al PCC (1999), núm. 3 (énfasis en el original). Cf. también Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el I Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural (16-I-1982), núm. 1, en *IGPII*, vol. V.1, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982 pp. 129-134.

<sup>94</sup> WOJTYŁA, K., “El problema del constituirse de la «praxis» humana a través de la cultura”, en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 196-203.

<sup>95</sup> Los versos de Ciprian NORWID (1821-1833) pertenecen a *Promethidion: Bogumil*, vv. 185-186 [Diálogo Y]; *Pisma wybrane*, Varsovia 1968, vol. 2, p. 216. Volverá a citarlos, siendo ya Papa, en la *Carta a los Artistas* y en otra alocución dirigida a representantes del arte polacos (cf. JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas*, 1999, núms. 3, 4, 16; JUAN PABLO II, Homilía a intelectuales y artistas en Varsovia, 1987, núm. 5). La traducción en estos últimos casos es ligeramente distinta: “La belleza sirve para entusiasmar en el trabajo / el trabajo para resurgir”. Respecto de la Constitución Pastoral, el núm. 38 se titula “Perfección de la actividad humana en el misterio pascual”.

tal obrar o que tal trabajo tiene en *sí una irradiación específica de humanidad*, gracias a la cual la obra de la cultura se inscribe en la obra de la naturaleza.<sup>96</sup>

Esta “unidad orgánica” entre el obrar del hombre y el de la naturaleza se apoya en la existencia de un mismo Creador, que garantiza –a través de Su Sabiduría (*verum*)– la sintonía entre la inteligencia humana, las leyes de la naturaleza y el bien del mundo (*bonum commune*) y, por tanto, orienta para que esa “irradiación de humanidad” sea positiva y no negativa.<sup>97</sup> Al mismo tiempo –y ésta es una de sus tesis centrales–, la dimensión trascendente de la praxis humana –en especial, en sus manifestaciones culturales– le permite al hombre conectar con “*las eternas fuentes de la cultura que brotan del espíritu humano*” –el *verum*, el *bonum*, el *pulchrum*– y, por tanto, lograr “un equilibrio adecuado entre *acción y contemplación*”.<sup>98</sup> Así pues,

es necesario, por lo tanto, desvelar en toda la riqueza de *la praxis humana* la profunda *relación con la verdad, con el bien y con lo bello* que tiene un carácter desinteresado, puro y no-utilitario. Precisamente este desinterés de la relación condiciona esencialmente la fascinación de la que escribe Norwid: fascinación, admiración, *contemplación* constituyen la base esencial del constituirse de la cultura a través de la *praxis humana*.<sup>99</sup>

El término “desinterés” posee una relevancia especial y se alza como clave interpretativa del resto del artículo. Este vocablo invita a mirar más allá de las necesidades inmediatas, de los objetivos a corto plazo, de la visión utilitarista: implica la aceptación de una realidad superior que trasciende al hombre –el *mysterium* ante el cual se siente fascinado–, a la que de algún modo se encuentra ligado (llamado) y que permanece impresa en su cabeza y en su corazón. Esa realidad trascendente aparece como verdad, bien y belleza, según se contemple desde la inteligencia, desde la voluntad o desde ambas. Se trata, en suma, de una “*desinteresada comunión del hombre con la verdad, el bien o lo bello*”.<sup>100</sup> Y este modo de obrar, que aúna acción y contemplación, po-

<sup>96</sup> WOJTYŁA, K., “Cultura y *praxis humana*”, p. 196 (énfasis en el original).

<sup>97</sup> Cf. WOJTYŁA, K., “Cultura y *praxis humana*”, p. 197.

<sup>98</sup> Éste es el texto completo: “Si Norwid escribe sobre la belleza que es tal que hace fascinante el trabajo, quiere indicar las otras dimensiones de la *praxis humana* a través de las cuales se constituye la cultura. No podemos relacionar la *praxis* con el trabajo de forma simplista. Cuando el poeta habla de *belleza*, de *fascinación*, indica *las eternas fuentes de la cultura* que brotan del mismo espíritu humano. El cristianismo, consciente de estas fuentes, ha intentado siempre respetar un equilibrio adecuado entre *acción y contemplación* [...]. A través de la *praxis humana* se forma la cultura en tanto en cuanto el hombre no se hace un esclavo del obrar, del trabajar, sino que llega a la admiración de la realidad” (WOJTYŁA, K., “Cultura y *praxis humana*”, p. 198; énfasis en el original).

<sup>99</sup> IWOJTYŁA, K., “Cultura y *praxis humana*”, p. 198; énfasis en el original. Volverá a referirse a estos versos de Norwid al tratar de la belleza en distintas intervenciones dirigidas a los artistas (cf. JUAN PABLO II, Homilía a intelectuales y artistas en Varsovia, 1987, núm. 5; JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas*, 1999, núm. 16).

<sup>100</sup> WOJTYŁA, K., “Trascendencia y autoteología”, pp. 198-199.

see también un efecto *ad intra* y *ad extra*, todavía más eficaz en su capacidad transformadora.<sup>101</sup> Así, concluye:

[L]a cultura, como modo de existencia del modo específico y al tiempo esencial para el hombre, se constituye en *praxis* humana sobre la base de una desinteresada admiración frente a los actos y a las obras humanas, sobre el fundamento de la comunión interior con la verdad, el bien o lo bello. Donde falta la capacidad de sentirse fascinados, [...] falta en el fondo la [misma] cultura [...]. En esta ocasión se pone de relieve que no sólo a través de la *praxis* humana se forma la cultura, sino también que, a través de la cultura, se constituye la *praxis* humana en su carácter auténticamente humano.<sup>102</sup>

A continuación, glosando el segundo verso de Norwid, Wojtyła reflexiona sobre el deseo de inmortalidad del hombre y sobre la cultura como manifestación de esa aspiración.<sup>103</sup> En concreto, explica:

Es precisamente esta capacidad y esta fuerza de una desinteresada comunión con la verdad, el bien y lo bello la que genera las obras que no se consumen nunca. En estas obras vive no sólo el Creador mismo, cuyo nombre recuerdan los hombres de generación en generación, sino que también *en estas obras el hombre de todas las generaciones siempre de nuevo vuelve a encontrar lo que en él mismo es "intransitivo"*. Intransitivo, en cierto sentido, quiere decir "inmortal".<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Respecto al carácter intransitivo, anota Wojtyła: "Esta comunión, su intensidad, grado y profundidad constituyen algo completamente anterior, una obra immanente del espíritu humano que en esta dimensión deja su impronta y lleva su fruto. Y precisamente en esta comunión, el hombre madura interiormente y crece" (WOJTYŁA, K., "Trascendencia y autoteología", p. 199). Y en relación al carácter transitivo: "Al mismo tiempo, la misma interna y desinteresada comunión con la verdad, el bien y lo bello, se hace fuente de la *praxis* a través de la cual la humanidad se irradia al exterior. A causa de esta irradiación tienen su origen los actos y las obras por medio de los cuales el hombre se expresa a sí mismo de forma más completa. Estos actos y estas obras llevan en sí también la impronta del desinterés. En estos actos, el hombre sobrepasa los límites del puro utilitarismo y lleva al mundo –es decir, al ámbito de su existencia real– lo que está más allá de lo "útil" y sólo y exclusivamente es verdadero, bueno o bello, y así asegura a estas categorías el derecho de ciudadanía en su mundo» (WOJTYŁA, K., "Trascendencia y autoteología", p. 199).

<sup>102</sup> WOJTYŁA, K., "Trascendencia y autoteología", pp. 199-200 (énfasis en el original).

<sup>103</sup> Según Wojtyła, "[e]n este nivel de la confrontación con la muerte como necesidad de la naturaleza se expresan y se verifican tanto la cultura como la *praxis*" (WOJTYŁA, K., "Trascendencia y autoteología", p. 201; énfasis en el original).

<sup>104</sup> WOJTYŁA, K., "Trascendencia y autoteología", p. 202 (énfasis en el original). Y continúa: "Es verdad que lo 'no-transitivo' ha 'pasado' junto con el hombre que ha logrado hacer durar en las obras de la cultura la dimensión trascendental de la verdad, del bien o de lo bello. muriendo, el hombre concreto llevó consigo lo que era estrictamente interior, 'intransitivo', en su obrar. Sin embargo, las improntas que han quedado en la cultura humana no sólo se oponen a la muerte por sí mismas, porque viven e inspiran siempre a los hombres que nacen, sino que parecen además reclamar la inmortalidad, y tal vez, aún más, parecen *testimoniar sobre la personal inmortalidad* del hombre precisamente sobre la base de lo que en él es 'intransitivo'" (WOJTYŁA, K., "Trascendencia y autoteología", p. 202).

Y concluye: “La cultura se hace así una perenne experiencia y testimonio que sale al encuentro como respuesta a un pesimismo existencial del hombre”.<sup>105</sup>

El segundo texto se centra de manera más específica en el *pulchrum*. Se trata de las meditaciones predicadas a un grupo de artistas polacos en 1962, a las que ya hemos hecho referencia. Como en el caso anterior, aquí se sirve de un verso de un conocido poeta polaco, Zygmunt Krasinski, quien escribe: “Dentro de ti discurre un flujo de Belleza, pero tú no eres la Belleza”.<sup>106</sup> En efecto, el artista encuentra dentro de sí “la capacidad de crear cosas bellas [...], de crear obras en las que está contenida una belleza consciente, una belleza que posee en sí el sello de la creatividad”<sup>107</sup> y, al mismo tiempo, “el artista, el creador siente que no es el Creador”,<sup>108</sup> porque esa belleza no le pertenece. Se trata del talento artístico, “un bien especial, una distinción natural, [...] un don del Creador [...] que engendra una gran responsabilidad”.<sup>109</sup> Porque “todo lo que es en el hombre un valor, un bien, un talento, todo eso engendra una misión y una responsabilidad ante el Creador”.<sup>110</sup> En concreto, añade Wojtyla, “[s]e trata de esto: de que la persona dotada de talento cree obras de arte. Que dé cuerpo a la Belleza. Y, creando estas obras, dando cuerpo a la Belleza, sirva a los demás”.<sup>111</sup> Es decir, el ser humano, a través de su capacidad creativa y artística, es capaz de transformar el mundo dotándolo de una belleza creada, participada, reflejo de la Belleza absoluta e increada. Eso sí: debe “evitar la tentación de divinizarse a sí mismo”,<sup>112</sup> porque, como decíamos, el artista no es el Creador, sino el cauce a través del cual actúa el Creador.

Los párrafos precedentes demuestran el esfuerzo de Karol Wojtyla por profundizar en el modo en que el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza de Dios, son capaces de humanizar el mundo y, al mismo tiempo, divinizarlo. Porque, al descubrir en él esas huellas del *verum, bonum* y

<sup>105</sup> WOJTYLA, K., “Trascendencia y autoteleología”.

<sup>106</sup> Este verso de Zygmunt Krasinski (1812-1859) procede de KRASINSKI, Z., *La no Divina Comedia*, ed. F. Presa González, Madrid: Cátedra, 2009, p. 27 (título original: *Nie-Boska komedia*, París, 1835). Debe advertirse que en el texto de Krasinski la palabra “belleza” está escrita con minúscula. Wojtyla, por su parte, la transcribe con mayúscula para aclarar la distinción entre la Belleza increada y la participada.

<sup>107</sup> WOJTYLA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 21. En concreto, así define la belleza: “¿Qué es la belleza? Es difícil responder a esta pregunta. [...] No es un conocimiento abstracto, puramente intelectual, sino especial. En el alma humana hay una sensibilidad especial precisamente hacia la belleza. Una cuerda que vibra cuando el hombre se encuentra con ella. La belleza fascina y atrae hacia sí. Y el hecho de que atraiga hacia sí indica que detrás de ella se esconde algo más” (K. WOJTYLA; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 13).

<sup>108</sup> K. WOJTYLA; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 22.

<sup>109</sup> K. WOJTYLA; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 22.

<sup>110</sup> K. WOJTYLA; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 23.

<sup>111</sup> K. WOJTYLA; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 23.

<sup>112</sup> K. WOJTYLA; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte*, p. 20.

*pulchrum*, y aportando ellos mismos, a través de su obrar, nuevas creaciones artísticas y culturales que los reflejan, no hacen sino reforzar la presencia del Creador y participar de su poder de transformación, de mejora.

Una vez iniciado su pontificado, el Papa Wojtyla continuará con más ímpetu, si cabe, en este empeño por humanizar y cristianizar la cultura, y en él involucrará a toda la Iglesia, porque “la cultura es la encarnación de las experiencias espirituales de un pueblo [...] y da una expresión concreta a la verdad, al bien y a la belleza”.<sup>113</sup>

Resulta a nuestro juicio sumamente ilustrativo que, apenas un mes y medio después de ser elegido Sucesor de Pedro, en aquella Audiencia mantenida con representantes de la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán con motivo del centenario de su fundador, el Padre Agostino Gemelli, el recién elegido Pontífice polaco afirmara con claridad:

[L]a persona humana no encuentra la plena realización de sí misma más que en referencia a Aquel que constituye la razón fundamental de todos nuestros juicios sobre el ser, el bien, la verdad y la belleza.<sup>114</sup>

A partir de ahí, aparecerán referencias explícitas a estos tres trascendentales en muchos de los discursos y alocuciones, como hemos venido citando. Por ejemplo, en la Carta mediante la cual instituye el Pontificio Consejo para la Cultura, afirma:

Allí donde ideologías agnósticas, hostiles a la tradición cristiana, o incluso declaradamente ateas, inspiran a ciertos maestros del pensamiento, es aún mucho mayor la urgencia que apremia a la Iglesia de entablar un diálogo con las culturas, a fin de que el hombre de hoy pueda descubrir que Dios, muy lejos de ser rival del hombre, le concede realizarse plenamente, a su imagen y semejanza. En efecto, el hombre sabe trascenderse infinitamente a sí mismo, como lo prueban de forma manifiesta los esfuerzos que tantos genios creadores realizan para encarnar perdurablemente en las obras de arte y de pensamiento valores trascendentes de belleza y de verdad, más o menos fugazmente intuidos como expresión de lo absoluto. Así el encuentro de las culturas es hoy un terreno de diálogo privilegiado entre hombres iniciados

---

<sup>113</sup>JUAN PABLO II, Discurso a líderes religiosos y culturales en el Colegio San Francisco Javier de Calcuta (3-II-1986), núm. 4, en *IGPII*, v. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 298-304. Y añade: “Por su vocación de servicio al hombre en plenitud de vida, es como connatural a la Iglesia servir los afanes de verdad, de bien y de belleza presentes en todo corazón humano” (JUAN PABLO II, Discurso al mundo de la cultura en Ciudad de México (1990), núm. 4).

<sup>114</sup>JUAN PABLO II, Discurso a representantes de la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán (1978), núm. 5.

en la búsqueda de un nuevo humanismo para nuestro tiempo, más allá de las divergencias que los separan.<sup>115</sup>

No deja de ser significativa esta mención a la verdad y a la belleza en este texto institucional, fechado en los años iniciales de su pontificado, en el que vuelve a dibujar un cuadro del desafío cultural en el que se encuentra inmerso el hombre contemporáneo. Dentro de este escenario, el arte y la cultura se presentan como caminos para instaurar ese nuevo humanismo cristiano al que antes hemos hecho referencia. Unos años más tarde, en otro documento igualmente institucional, volvería a aludir, como ya anotamos, a los tres trascendentales:

[Este Pontificio Consejo] favorece las relaciones entre la Santa Sede y el mundo de la cultura, anima particularmente el diálogo con las diversas culturas de nuestro tiempo, a fin de que la civilización del hombre se abra siempre más al Evangelio y quienes cultivan las ciencias, las letras y las artes se sientan reconocidos por la Iglesia como personas dedicadas al servicio de la verdad, de la bondad y de la belleza.<sup>116</sup>

En lo sucesivo, su referencia será continua, tanto cuando se encuentre ante representantes de la cultura, el arte o la comunicación como cuando se dirija a quienes, desde la Curia romana, tienen el encargo de promover la cristianización de la cultura y del arte. Así, por ejemplo, en un encuentro en Buenos Aires, subrayaba la relación que existe entre cultura, perfección humana y valores trascendentales:

El fin de la cultura es dar al hombre una perfección, una expansión de sus potencialidades naturales [...]. La cultura gana en calidad, en contenido humano, cuando se pone al servicio de la verdad, del bien, de la belleza, de la libertad, cuando contribuye a vivir armoniosamente, con sentido de orden y unidad, toda la constelación de los valores humanos.<sup>117</sup>

En este mismo discurso, explicaba la validez universal y objetiva de los trascendentales como referentes para la humanidad:

No olvidemos, sin embargo, que la verdad, la belleza y el bien, como la libertad, son valores absolutos y que, como tales, no dependen de la adhesión a

<sup>115</sup>JUAN PABLO II, Carta de constitución del PCC (1982), cit. En otro encuentro coetáneo con el anterior hace una referencia asimismo al *bonum*, al animar con palabras semejantes a "engendrar una civilización que nazca de la verdad y del amor" (cf. JUAN PABLO II, Discurso al III Meeting de Rimini, 1982, núm. 7).

<sup>116</sup>JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus* sobre la Curia Romana (28-VI-1988), en *IGPII*, vol. XI.2, 1988, Città del Vaticano: LEV, art. 166.

<sup>117</sup>JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Teatro Colón de Buenos Aires (12-IV-1987), núm. 6, en *IGPII*, vol. X.1, 1987, Città del Vaticano: LEV, 1988, pp. 1292-1299.

ellos de un número más o menos grande de personas. No son el resultado de la decisión de una mayoría, sino que, por el contrario, las decisiones individuales y las que asume la colectividad deben estar inspiradas con estos valores supremos e inmutables, para que el compromiso cultural de las personas y de las sociedades respondan a las exigencias de la dignidad humana.<sup>118</sup>

Otro tanto cabría afirmar, como decíamos, de sus intervenciones ante miembros del Pontificio Consejo para la Cultura o de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, lo cual demuestra una clara intencionalidad de marcar un camino de referencia. Así, en una ocasión precisaba:

Es en la expansión y en la promoción de esta cultura donde unos son llamados mediante el diálogo con los no-creyentes; otros mediante la búsqueda de nuevas expresiones del ser cristiano; todos mediante una irradiación cultural más vigorosa de la Iglesia en este mundo en búsqueda de la belleza y de la verdad, de unidad y de amor.<sup>119</sup>

Este conjunto de reflexiones, dirigidas a una amplia variedad de interlocutores relacionados con la cultura, el arte y la comunicación muestra –a nuestro juicio– una gran coherencia y solidez de pensamiento respecto del papel que juegan los trascendentales ante el desafío social y cultural al que se enfrenta el hombre contemporáneo.

## Conclusiones

Tras lo expuesto en las páginas precedentes, cabe concluir que Karol Wojtyła/Juan Pablo II, consciente de la ruptura entre fe y cultura que la modernidad provoca, asumió el reto de recristianizar la sociedad y la cultura, a través de una antropología personalista y trascendente, de la que se deriva una sólida ética cultural. Y lo hizo utilizando, como vigas maestras,

---

<sup>118</sup>JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Teatro Colón de Buenos Aires (12-IV-1987), núm. 5. Cf. también: JUAN PABLO II, Discurso a intelectuales europeos (1983), núm. 5; JUAN PABLO II, Discurso al mundo de la cultura y ciencia en Tblisi (1999), núm. 5; JUAN PABLO II, Discurso a las Academias Pontificias (2004), núm. 4.

<sup>119</sup>JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (18-III-94), núm. 9, en *IGPII*, vol. XVII.1, 1994, Città del Vaticano: LEV, 1996, pp. 739-744; cf. asimismo: JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la I Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia (12-X-1995), núm. 5, en *IGPII*, vol. XVIII.2, 1995, Città del Vaticano: LEV, 1998, pp. 837-841; JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la III Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales de la Iglesia en el marco de la nueva evangelización* (31-III-2000), núm. 7, en *IGPII*, vol. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 503-506.



la perenne búsqueda de la verdad, el bien y la belleza, “eternos estigmas de Dios”, que se encuentran en el alma humana y en el mundo. El resultado será un nuevo humanismo profundamente cristocéntrico, ya que esas instancias trascendentes a los que aspira el espíritu humano, encuentran su manifestación más sublime en Cristo, Verbo Creador y encarnado a un tiempo. Tanto en sus primeros escritos filosóficos y éticos, como en su posterior magisterio petrino, las referencias a estos tres trascendentales son constantes, más prolijas en el caso del *verum* y el *bonum* (presentados con frecuencia de manera unida) y más esporádicas en el caso del *pulchrum*, aunque igualmente significativas.

El Papa Wojtyła, al contemplar al hombre como persona, creado a imagen y semejanza de Dios, descubre una simbiosis entre lo humano y lo divino que expresa en sí misma un misterio. Ese componente divino actúa como una huella interior que le llama a la trascendencia, y que se concreta en la búsqueda de verdad, bien y belleza, según apele a una u otra de sus potencias espirituales (inteligencia y voluntad) o a ambas. Esta dimensión trascendente de la persona se traduce también en el obrar (*praxis*), de modo que la propia acción humana se convierte en medio para alcanzar –o expresar– esas señales divinas presentes en nuestra naturaleza. Estrechamente unido a lo anterior, esta apertura a la trascendencia se advierte en el obrar moral y en la creación artística. De este modo, la aspiración a lo verdadero, a lo bueno y a lo bello se traducen en manifestaciones éticas y estéticas, propias de la espiritualidad y la cultura humanas.

Del planteamiento anterior, Karol Wojtyła/Juan Pablo II incide en algunas consecuencias: para empezar, la libertad entendida como capacidad de elegir el verdadero bien, identificado por la conciencia; en segundo término, la necesidad de la persona humana de auto-trascenderse –de tender hacia el bien verdadero–, que le lleva al autoperfeccionamiento (dimensión autoteleológica del obrar humano); por último, la identificación entre lo verdadero y lo bueno (el verdadero bien), y entre lo bueno y lo bello (belleza como resplandor del bien), que concluye de modo natural en la unidad de estos tres trascendentales, que no es sino reflejo de la unidad divina.

A nuestro juicio, no cabe entender la antropología y la ética de Karol Wojtyła/Juan Pablo II sin la clave hermenéutica de los trascendentales, principios que dan razón del obrar ético y estético del ser humano y que lo conducen hacia un ideal de perfección que no sólo transforma el interior del hombre, sino también la realidad que le rodea (humanización). Aquí radica también la razón última del poder revelador y transformador de la cultura, manifestación de la espiritualidad del hombre en el mundo y reflejo, a su vez, de la presencia divina.

## Abreviaturas

AAS	Acta Apostolica Sedis
IGPII	Insegnamenti di Giovanni Paolo II
JMCS	Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales
LEV	Librería Editrice Vaticana
PCBCI	Pontificio Consejo para los Bienes Culturales de la Iglesia
PCC	Pontificio Consejo para la Cultura
TPV	Typis Polyglottis Vaticanis

## Bibliografía

- BERTUZZI, G., "La verità della comunicazione nella 'Fides et ratio'", *Divus Thomas*, vol. 108, núm. 40, 2005, pp. 179-205.
- BRITTO, R., "Common Good: A Moral Category in the Social Thought of John Paul II", *Journal of Dharma: An International Quarterly of World Religions*, vol. 35, 2010, pp. 405-420.
- BURGOS, J. M. (Ed.), "La filosofía personalista de Karol Wojtyła", *Actas del Congreso celebrado en la Universidad Complutense de Madrid*, 16-18 de febrero de 2006, Madrid: Palabra, 2007.
- BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, Madrid: BAC, 2014.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid: Encuentro, 1992.
- CLAVELL, L., "Raccogliere l'eredità di Giovanni Paolo II su San Tommaso D'Aquino", *Doctor Communis, Rivista della Pontificia Accademia de San Tommaso d'Aquino*, vol. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005, núm. 7, 2006, pp. 21-48.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7-XII-1965), en *AAS*, vol. 58, Civitas Vaticana: TPV, 1966, pp. 1025-1120, en [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) (acceso el 13 julio 2018).
- CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter Mirifica* sobre los medios de comunicación social (4-XII-1963), en *AAS*, vol. 56, Civitas Vaticana: TPV, 1964, pp. 97-138, en [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19631204\\_inter-mirifica\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_sp.html) (acceso el 13 julio 2018).
- DI BELLA, T., *La centralità della persona nella filosofia fenomenologica di Karol Wojtyła*, Roma: Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 2015.
- DINAN, S. A., "The Phenomenological Antropology of Karol Wojtyła", *The New Scholasticism*, vol. 55, núm. 3, 1981, pp. 317-330.
- GALVÁN, J. M., *Scelti in Cristo per essere santi: (II) Morale Teologale*, Roma: Edusc, 2018.
- GEMELLI, A., "Cultura è Religione", *Vita e Pensiero*, núm. 4, abril, 1919, pp. 217-226.
- GIERTYCH, W., " 'Verum bonum' in the Moral Teaching of John Paul II", en DOBRZYŃSKI, ANDRZEJ; KIJAS, ZDZISŁAW JÓZEF (Eds.), *Cristo, Chiesa, Uomo: Il Vaticano*

- Il nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e studio del Pontificato, Roma, 28-30 ottobre de 2008, Città del Vaticano: LEV, 2010, pp. 97-108.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982.
- ILLANES, J. L., "Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II", *Scripta Theologica*, vol. 20, 1988, pp. 643-665.
- JUAN PABLO II, Audiencia general sobre *Cristo, fundamento de la cultura* (8-II-1984), en *IGPII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 259-261, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19840208.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud_19840208.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Audiencia general sobre *El valor del ser con sus connotaciones universales: la verdad, el bien, la belleza* (16-XI-1983), en *IGPII*, vol. VI.2, 1983, Città del Vaticano: LEV, 1983, pp. 1089-1091, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19831116.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19831116.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Carta a los Artistas con motivo del Jubileo del año 2000 (4-IV-1999), en *IGPII*, vol. XXII.1, 1999, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 704-722, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_23041999\\_artists.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo (17-III-1996), en *IGPII*, vol. XIX.1, 1996, Città del Vaticano: LEV, 1998, pp. 554-566, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_17031996\\_priests.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_17031996_priests.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Carta al Prof. Giovanni Reale con motivo de la publicación del libro *Metafisica della Persona* (6-I-2002), en WOJTYLA, KAROL, *Metafisica della Persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano, 2003, p. encarte entre pp. xvi-xcvii.
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centesimus Annus* en el centenario de la *Rerum Novarum* (1-V-1991), en *IGPII*, vol. XIV.1, 1991, Città del Vaticano: LEV, 1993, pp. 953-1023, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* sobre las relaciones entre fe y razón (14-IX-1998), en *IGPII*, vol. XXI.2, 1998, Città del Vaticano: LEV, 2000, pp. 375-454, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (4-III-1979), en *IGPII*, vol. II.1, 1979, Città del Vaticano: LEV, 1979, pp. 628-642, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6-VIII-1993), en *IGPII*, vol. XVI.2, 1993, Città del Vaticano: LEV, 1995, pp. 156-274, en <http://w2.vatican.va>

va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\_jp-ii\_enc\_06081993\_veritatis-splendor.html (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus* sobre la Curia Romana, que ratifica los Pontificios Consejos para la Cultura y para las Comunicaciones Sociales (28-VI-1988), en *IGPII*, vol. XI.2, 1988, Città del Vaticano: LEV, 1991, pp. 2265-2339, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_19880628\\_pastor-bonus-roman-curia.html#CONSEJOS%20PONTIFICIOS](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-roman-curia.html#CONSEJOS%20PONTIFICIOS).

JUAN PABLO II, Discurso a artistas en el Teatro La Fenice de Venecia (16-VI-1985), en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV, 1985, pp. 1876-1880, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850616\\_artisti-teatro-fenice.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850616_artisti-teatro-fenice.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a intelectuales y artistas en la Universidad Católica de Sogang de Seúl (5-IV-1984), en *IGPII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 1264-1269, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19840505\\_intellettuali-seoul.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/may/documents/hf_jp-ii_spe_19840505_intellettuali-seoul.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a líderes religiosos y culturales en el Colegio San Francisco Javier de Calcuta (3-II-1986), en *IGPII*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 298-304, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860203\\_s-francesco-saverio.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860203_s-francesco-saverio.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a los intelectuales europeos con motivo del Año Jubilar de la Redención (15-XII-1983), en *IGPII*, vol. VI.2, 1983, Città del Vaticano: LEV, 1983, pp. 1352-1360, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19831215\\_intellettuali-europei.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831215_intellettuali-europei.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a los jóvenes participantes en el III Meeting para la Amistad entre los Pueblos de Rimini, sobre Los recursos del hombre (29-VIII-1982), en *IGPII*, vol. V.3, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982, pp. 330-336, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/august/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820829\\_meeting-amicizia.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/august/documents/hf_jp-ii_spe_19820829_meeting-amicizia.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso sobre el tema Llevar a Cristo al hombre (22-II-1985), en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Vaticano: LEV, 1985, pp. 556-561, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850222\\_congresso.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/february/documents/hf_jp-ii_spe_19850222_congresso.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el I Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural (16-I-1982), en *IGPII*, vol. V.1, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982, pp. 129-134, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820116\\_impegno-culturale.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el IV Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural (MEIC) (3-III-1990)", en *IGPII*,

- vol. XIII.1, 1990, Città del Vaticano: LEV, 1992, pp. 588-592, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19900303\\_meic.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/march/documents/hf_jp-ii_spe_19900303_meic.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (10-I-1992), en *IGPII*, vol. XV.1, 1992, Città del Vaticano: LEV, 1994, pp. 46-52, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19920110\\_pont-cons-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/january/documents/hf_jp-ii_spe_19920110_pont-cons-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (12-I-1990), en *IGPII*, vol. XIII.1, 1990, Città del Vaticano: LEV, 1992, pp. 58-62, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1990/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19900112\\_pont-cons-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1990/january/documents/hf_jp-ii_spe_19900112_pont-cons-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (13-I-1986), en *IGPII*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 107-110, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1986/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860113\\_pont-consiglio-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1986/january/documents/hf_jp-ii_spe_19860113_pont-consiglio-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (13-III-2004), en *IGPII*, vol. XXVII.1, 2004, Città del Vaticano: LEV, 2006, pp. 323-324, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2004/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040313\\_pc-culture.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2004/march/documents/hf_jp-ii_spe_20040313_pc-culture.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (16-I-1984), en *IGPII*, vol. VII.1, 1984, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 102-106, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1984/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19840116\\_pont-consiglio-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1984/january/documents/hf_jp-ii_spe_19840116_pont-consiglio-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (18-III-94), en *IGPII*, vol. XVII.1, 1994, Città del Vaticano: LEV, 1996, pp. 739-744, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1994/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_18031994\\_address-to-pc-culture.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1994/march/documents/hf_jp-ii_spe_18031994_address-to-pc-culture.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura (19-IX-1999), en *IGPII*, vol. XXII.2, 1999, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 954-958, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1999/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19991119\\_plenary-pc-culture.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1999/november/documents/hf_jp-ii_spe_19991119_plenary-pc-culture.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Cultura [en el XX aniversario de su fundación] (16-III-2002), en *IGPII*, vol. XXV.2, 2002, Città del Vaticano: LEV, 2004, pp. 367-371, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020316\\_pc-culture.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/march/documents/hf_jp-ii_spe_20020316_pc-culture.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la I Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia (12-X-1995), en *IGPII*, vol. XVIII.2, 1995, Città del Vaticano: LEV, 1998, pp. 837-841, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19951012\\_commissione-beni-cult.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_19951012_commissione-beni-cult.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales de la Iglesia con referencia a la preparación del Jubileo* (25-IX-1997), en *IGPII*, vol. XX.2, 1997, Città del Vaticano: LEV, 2000, pp. 584-587, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19980320\\_plen-pccs.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/march/documents/hf_jp-ii_spe_19980320_plen-pccs.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, “Discurso a los participantes en la III Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia: *Los bienes culturales de la Iglesia en el marco de la nueva evangelización* (31-III-2000), en *IGPII*, vol. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 503-506, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/jan-mar/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000331\\_cultural-heritage.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000331_cultural-heritage.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a los representantes del mundo de la cultura y de la ciencia en la Residencia Estatal de Tblisi, Georgia (9-XI-1999), en *IGPII*, vol. XXII.2, 1999, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 861-865, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1999/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_09111999\\_tbilisi-culture.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1999/november/documents/hf_jp-ii_spe_09111999_tbilisi-culture.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a profesores, estudiantes y representantes de la cultura en la Universidad de Coimbra (15-V-1982), en *IGPII*, vol. V.2, 1982, Città del Vaticano: LEV, 1982, pp. 1690-1698, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820515\\_universita-coimbra.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/may/documents/hf_jp-ii_spe_19820515_universita-coimbra.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a representantes de la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán con motivo del centenario del nacimiento de su fundador, el Padre Agostino Gemelli (8-XII-1978), en *IGPII*, vol. I, 1978, Città del Vaticano: LEV, 1979, pp. 297-303, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1978/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19781208\\_univ-sacro-cuore.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781208_univ-sacro-cuore.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Palacio de Bellas Artes de Ciudad de México (12-VIII-1990), en *IGPII*, vol. XIII.2, 1990, Città del Vaticano: LEV, 1992, pp. 1267-1275, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1990/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19900512\\_biblioteca-mexico.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1990/may/documents/hf_jp-ii_spe_19900512_biblioteca-mexico.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en el Teatro Colón de Buenos Aires (12-IV-1987), en *IGPII*, vol. X.1, 1987, Città del Vaticano: LEV, 1988, pp. 1292-1299, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1987/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870412\\_mondo-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1987/april/documents/hf_jp-ii_spe_19870412_mondo-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en la iglesia de “La Compañía” de Quito (30-I-1985), en *IGPII*, vol. VIII.1, 1985, Città del Va-

- ticano: LEV, 1985, pp. 278-286, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1985/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850130\\_mondo-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1985/january/documents/hf_jp-ii_spe_19850130_mondo-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo de la cultura en la Sede de la Nunciatura de Zagreb (8-VI-1998), en *IGPII*, vol. XXI.2, 1998, Città del Vaticano: LEV, 2000, pp. 642-646, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19981003\\_croazia-culture.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/october/documents/hf_jp-ii_spe_19981003_croazia-culture.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso a representantes del mundo del arte y la cultura en el Palazzo Vecchio de Florencia (18-X-1986), en *IGPII*, vol. IX.2, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 1083-1094, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861018\\_mondo-cultura.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861018_mondo-cultura.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso con motivo del Jubileo de los artistas (18-II-2000), en *IGPII*, vol. XXIII.1, 2000, Città del Vaticano: LEV, 2002, pp. 208-212, en [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/jan-mar/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000218\\_jubilee-artists.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000218_jubilee-artists.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Discurso en la visita pastoral a la parroquia de Santa Maria in Transpontina (10-II-1991), en *IGPII*, vol. XIV.1, 1991, Città del Vaticano: LEV, 1993, pp. 120-121, en [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19910210\\_parrocchia-traspontina.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/february/documents/hf_jp-ii_spe_19910210_parrocchia-traspontina.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, *Historia de mi vida*, Madrid: Encuentro, 2015.
- JUAN PABLO II, Homilía a intelectuales y artistas en la iglesia de la Santa Cruz de Varsovia (13-VI-1987), en *IGPII*, vol. X.2, 1987, Città del Vaticano: LEV, 1988, pp. 2214-2220, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19870613\\_mondo-cultura-varsavia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870613_mondo-cultura-varsavia.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Homilía en el comienzo del pontificado (22-X-1978), en *IGPII*, vol. I 1978, Città del Vaticano: LEV, 1979, pp. 35-41, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1978/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19781022\\_inizio-pontificato.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, *Memoria e identidad: Conversaciones al filo de dos milenios*, La esfera de los libros, Madrid, 2005.
- JUAN PABLO II, Mensaje con motivo de la XX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: *La formación cristiana de la opinión pública* (11-V/24-V-1986) [XX Aniversario del Concilio Vaticano II], en *IGPII*, vol. IX.1, 1986, Città del Vaticano: LEV, 1986, pp. 184-189, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_24011986\\_world-communications-day.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011986_world-communications-day.html) (acceso el 15 noviembre 2018).
- JUAN PABLO II, Mensaje con motivo de la XXXI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: *Comunicar a Jesús: el Camino, la Verdad y la Vida* (24-I/11-V-1997), en *IGPII*, vol. XX.1, 1997, Città del Vaticano: LEV, 1999, pp. 137-140, en <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/docu>

ments/hf\_jp-ii\_mes\_24011997\_world-communications-day.html (acceso el 15 noviembre 2018).

JUAN XXIII, Mensaje previo a la apertura del Concilio Vaticano II (11-IX-1962), en AAS, vol. 54, Civitas Vaticana: TPV, 1959, pp. 678-686, en [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html) (acceso el 15 enero 2018).

KÖCHLER, H., "The Phenomenology of Karol Wojtyła: On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, núm. 3, 1982, pp. 326-334.

LEBRUN, D., *Interventions de Karol Wojtyła au Concile Vatican II*, Paris: Parole et Silence, 2012.

LORDA, J. L., *Antropología cristiana: Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid: Palabra, 1996.

MAGAGNA, C., "L' 'Imago Dei' in Giovanni Paolo II: Tentativo di recupero dell'antropologia iconica in chiave moderna, Tesis doctoral, Facoltà di Teologia, Helsinki: Università di Lugano, 2006.

NEGRI, L.; JUAN PABLO II, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Milano: Jaca Book, 1988.

PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo (8-XII-1975), en AAS, vol. 58, Civitas Vaticana: TPV, 1976, pp. 1025-1120, en [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html) (acceso el 15 noviembre 2018).

PAYÁN, M. A., "Juan Pablo II y el arte", *Theologica Xaveriana*, vol. 53, 2003, pp. 71-80.

POPIEL, J., "Epílogo", en *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014, pp. 59-73.

POUPARD, P. (CARD. ), "La Chiesa, la cultura e il sviluppo integrale de la persona dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II", en KIJAS, ZDZISŁAW JÓZEF; DOBRZYŃSKI, ANDRZEJ (Eds.), *Cristo, Chiesa, Uomo: Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e studio del Pontificato. Roma, 28-30 ottobre 2008, Città del Vaticano: LEV, 2010, pp. 223-236.

Pozo, C., "Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II", *Scripta Theologica*, núm. 20, 1988, pp. 405-437.

RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II*, Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2010.

RODRÍGUEZ LUÑO, Á., " 'In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit' (Gaudium es Spes, n. 22): Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II", *Anthropotes*, 1992, pp. 11-25.

RYBKA, R., "Bene comune come rispetto e promozione dei diritti dell'uomo e dei diritti delle Nazioni e dei popoli in Giovanni Paolo II", *Angelicum*, vol. 82, 2005, pp. 311-333.



SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, CSL 33.

SCOLA, A. (CARD.), "La Iglesia a partir de la persona: Las intervenciones de Karol Wojtyła en el Concilio Vaticano II", en SCOLA, ANGELO (CARD.) (Ed.), *La experiencia humana elemental: La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Madrid: Encuentro, 2005, pp. 101-124.

SEIFERT, J., "Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of Karol Wojtyła", en BUTTIGLIONE, ROCCO; FEDELI, CARLO; SCOLA, ANGELO (CARD.) (Eds.), *Karol Wojtyła filósofo, teólogo, poeta*, Acti del I Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizado da ISTRÁ (Istituto di Studi per la Transizione), Università Lateranense, Roma, 23-25 settembre 1983, Città del Vaticano: LEV, 1984, pp. 93-106.

SKRZYPCZAK, R., *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II*, Verona: Fede e Cultura, 2011.

STAGLIANÒ, A., *Ecce homo: La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica" in Papa Wojtyła*, Cantagalli, Cattedra Karol Wojtyła. Siena, Città del Vaticano: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, 2008.

STYCZEN, T.; MERECKI, J., *Comprendere l'uomo: La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2005.

TURBANTI, G., *Un concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et Spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2000.

WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad*, Madrid: Palabra, 2008.

WOJTYŁA, K., "El cristiano y la cultura", en WOJTYŁA, K., *Padre y Pastor: Artículos, meditaciones y cartas pastorales del obispo Karol Wojtyła*, Madrid: BAC, 2014 (Conferencia pronunciada el 19-IV-1964 con ocasión del Congreso sobre Cultura Contemporánea organizado por los semanarios culturales *Tygodnik Powszechny* y *Znak*, Cracovia, 17-19 abril 1964), pp. 315-321.

WOJTYŁA, K., "El cristiano y la cultura: La enseñanza sobre la Iglesia descubre la verdad sobre el hombre", en WOJTYŁA, KAROL, *La renovación de la Iglesia y del mundo: Reflexiones sobre el Concilio Vaticano II*, BAC-Universidad San Dámaso, Madrid, 2016 (Conferencia pronunciada el 19-IV-1964 con ocasión del Congreso sobre Cultura Contemporánea organizado por los semanarios culturales *Tygodnik Powszechny* y *Znak*, Cracovia, 17-19 abril 1964), pp. 206-210.

WOJTYŁA, K., "El hombre y la responsabilidad", en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998 (Orig.: "Człowiek w polu odpowiedzialności: Studium na temat koncepcji i metodologii etyki", Lublin, 1991. Continuación ética de *Persona y acción*), pp. 219-295.

WOJTYŁA, K., "El personalismo tomista", en WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, Madrid: Palabra, 1997, pp. 303-320 (publicado originalmente en *Znak*, año XIII, núm. 5, mayo de 1961, pp. 664-675).

WOJTYŁA, K., "El problema del constituirse de la 'praxis' humana a través de la cultura", en WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 196-203 [Conferencia en la Universidad Católica de Milán pronunciada el 18-III-1977 y publicada originalmente en la *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, núm. 69, 1977, pp. 513-524].

- WOJTYLA, K., "La persona: sujeto y comunidad", en WOJTYLA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 41-109 (Orig.: "Osoba: podmiot i wspólnota", *Roczniki Filozoficzne*, 24 (1976); "The Persona: subject and community", *The Review of Metaphysics*, núm. 33 (1979-80), pp. 273-308).
- WOJTYLA, K., *La renovación de la Iglesia y del mundo: Reflexiones sobre el Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC-Universidad San Dámaso, 2016.
- WOJTYLA, K., *La renovación en sus fuentes: Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 1982.
- WOJTYLA, K., *Padre y pastor: Artículos, meditaciones y cartas pastorales del obispo Karol Wojtyła*, Madrid: BAC, 2014.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid: Palabra, 2011.
- WOJTYLA, K., *Signo de contradicción: Meditaciones*, Madrid: BAC, 1978.
- WOJTYLA, K., "Trascendencia de la persona en el obrar y autoteología del hombre", en WOJTYLA, K., *El hombre y su destino: Ensayos de antropología*, Madrid: Palabra, 1998, pp. 133-151 (Conferencia presentada en el VI Congreso filosófico internacional de Arezzo, 1-5 de junio de 1976 y publicada como "L'auto-teologia dell'uomo e la trascendenza della persona nell'atto", en *Il Nuovo Areopago*, 1, 1988, pp. 6-18).
- WOJTYLA, K.; JUAN PABLO II, *El Evangelio y el arte: Ejercicios espirituales para artistas*, Madrid: Ciudad Nueva: 2014.
- WOZNICKI, A. N., *Un humanismo cristiano: el personalismo existencial de Karol Wojtyła*, Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1988.

## “Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

*“You know how strange they talk up there, but yo can understand what they’re saynig”:<sup>1</sup> Rulfo’s generative grammar*

NOÉ BLANCAS BLANCAS<sup>2</sup>  
UPAEP, Universidad, Puebla, México  
noe.blancas@upaep.mx

### RESUMEN

La relación de la escritura de Rulfo con el habla rural de Jalisco ha sido estudiada ampliamente por la crítica; y con frecuencia se ha advertido que los campesinos de Rulfo no *hablan* como sus modelos reales; es decir, que los personajes de Rulfo hablan una lengua ficcionalizada. Lo que se ha explorado escasamente es la capacidad generativa que ésta despliega en boca de los personajes. Términos como “apalcuachar”, “arrejolar” y “tilcuatazo” constituyen verdaderas creaciones en tanto no aparecen en diccionarios, a pesar de lo cual el lector puede comprender con relativa facilidad sus significados. En este trabajo exploro el fenómeno de la generación de estos términos y la consiguiente comprensión del lector, a partir de la noción de “gramática generativa”, con el objetivo de mostrar las posibilidades creativas de la lengua rulfiana.

**Palabras clave:** Narrativa mexicana, Rulfo, habla, Gramática generativa, Tilcuatazo.

### ABSTRACT

The relationship between Rulfo’s writing and the rural speech of Jalisco has been extensively studied by critics; and it has often been noted that Rulfo’s peasants do not speak like their real models; that is, that Rulfo’s characters speak a fictionalized language. What has been scarcely explored is the generative capacity that it displays in the mouths of the characters. Terms such as “apalcuachar”, “arrejolar” and “tilcuatazo” are true creations as they do not appear in dictionaries, despite which the reader can easily understand their meanings. In this paper I explore the phenomenon of the generation of these terms and the consequent understanding of the reader, based on the notion of “generative grammar”.

**Keywords:** Mexican narrative, Rulfo, speech, Generative grammar, Tilcuatazo.

<sup>1</sup> Sigo la traducción de Margaret Sayers Peden: RULFO, J., *Pedro Páramo*, traducción de Margaret Sayers Peden, New York: Grove Press, pp. 60-61.

<sup>2</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3191-8108>

## Introducción

La relación de la escritura de Rulfo con el habla rural de Jalisco ha sido estudiada ampliamente por la crítica. Con frecuencia se ha advertido que los campesinos de Rulfo no *hablan* como sus modelos reales, debido a que, se ha dicho también frecuentemente, Rulfo, en lugar de copiar o transcribir un habla, la ficcionaliza, pero de manera que el lector tiene la impresión de que coincide punto por punto con esa habla popular de Jalisco: “El lenguaje es lo que da vida a sus libros”,<sup>3</sup> dice Luis Harss, por citar sólo una observación, ya clásica, de las muchas que podemos hallar al respecto. Sobre este “lenguaje”, el propio Rulfo afirmó, precisamente en conversaciones con Harss:

no es un lenguaje captado, no es que uno vaya allá con una grabadora a captar lo que dice esa gente, es decir, a observar: ‘A ver cómo hablan. Voy a aprehender su forma de hablar’. Aquí no hay eso. Así oí hablar desde que nací en mi casa, y así hablan las gentes de esos lugares.<sup>4</sup>

De manera que los personajes de Rulfo producen, no un habla, sino la memoria de un habla; y ésta, según me propongo demostrar aquí, si bien sigue las reglas del habla que podríamos considerar su *modelo*, constituye más una recreación que una imitación. En boca de los personajes, su lenguaje despliega una enorme capacidad generativa. Términos como “apalcuachar”, “arrejolar” y “tilcuatazo” constituyen verdaderas creaciones en tanto no aparecen en diccionarios, a pesar de lo cual el lector puede comprender de manera casi natural<sup>5</sup> sus significados. Unos y otros parecen compartir una “gramática generativa”.

<sup>3</sup> HARSS, L., “Juan Rulfo o la pena sin nombre”, en CAMPBELL, F. (Selec. y pról.), *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, México: UNAM/Era, 2003, p. 85; originalmente, en HARSS, L., *Los nuestros*, Buenos Aires: Sudamericana, 1966.

<sup>4</sup> HARSS, L., “Juan Rulfo o la pena sin nombre”, p. 85.

<sup>5</sup> Uso aquí el término “natural” aludiendo a la facilidad con que el lector puede comprender el significado de términos probablemente desconocidos o alejados de su entorno cultural; y no en el sentido de que el de Rulfo sea un “lenguaje natural”. Vale una breve explicación. Siguiendo a Manuel José Morales: “Entendemos por lenguaje natural o común, el lenguaje que utilizan las distintas colectividades de una sociedad en su vida cotidiana” (Morales, 2004: 47), propio para expresar el “conocimiento común”, que, por lo demás, se aprehende con el lenguaje familiar. Este lenguaje se opone al especializado: “conjunto de recursos lingüísticos utilizados en un campo comunicativo especializado para garantizar la comprensión entre las personas que trabajan en este campo” (Morales, 2004: 47). Evidentemente, la novela de Rulfo ficcionaliza un lenguaje que, el sentido que acabo de exponer, podríamos llamar “natural” –y no especializado–, por pertenecer a un entorno específico, usado de manera familiar y cotidiana. Pero no aludo a esta noción, siempre problemática, en cuanto tomamos en cuenta que la novela constituye, ésta sí, un lenguaje literario, que es decir altamente estilizado y codificado. Me refiero sólo a que un lector puede inferir con relativa facilidad y éxito el significado de los términos alterados o inventados en la escritura de Rulfo por el solo contexto de la frase, sin necesidad de acudir a un diccionario o a otras fuentes especializadas.

“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

Hablo de recreación, claramente en oposición a repetición o imitación o incluso ficcionalización. Me refiero precisamente a la construcción de frases con evidentes subversiones gramaticales o semánticas, ya sea por replicación de términos –“dijeron los díceres”–,<sup>6</sup> o por cambio de funciones de una palabra –“un lugar muy lejos”. Aludo, asimismo, a la deformación de ciertos términos por alteración de letras –“juilón”– o sufijos “ruidazal”–; y, sobre todo, a la creación de palabras nuevas.

## 1. La gramática generativa

En *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Chomsky llamó “gramática generativa” a “un sistema de reglas que de manera explícita y bien-definida asigna descripciones estructurales a las oraciones”,<sup>7</sup> la cual habría sido interiorizada por cada hablante, a partir del conocimiento de su lengua, sin ser necesariamente consciente de ello. “Una gramática generativa intenta, pues, especificar lo que el hablante sabe efectivamente, no lo que diga acerca de su conocimiento”; no es, agrega Chomsky, un modelo del hablante o del oyente, sino que “intenta caracterizar en los términos más neutrales posibles el conocimiento de la lengua que proporciona la base para el uso real de la lengua por un hablante-oyente”,<sup>8</sup> pero esta gramática no es de ningún modo prescriptiva respecto del funcionamiento de un modelo perceptual del oyente ni respecto del modelo productual del hablante, sino que debe tener un sistema de reglas que haga posible la generación de un sistema infinito de estructuras.

Es decir, toda lengua tiene la capacidad de construir oraciones infinitas mediante recursos finitos; lo cual supone, a su vez, que todo hablante dispone de un conocimiento, aun inconsciente, de la lengua, que le posibilita construir y comprender esas oraciones.

Por otra parte, Chomsky plantea que es posible caracterizar una capacidad previa del hablante que explicaría la adquisición del lenguaje. Tras hacer una revisión sobre las ideas del innatismo desde Descartes, Chomsky cita a Humboldt, quien advierte que el lenguaje no puede ser enseñado, sino que sólo es posible presentar las condiciones para su desarrollo espontáneo en la mente. La forma del lenguaje, entonces, nos viene dada, si bien, la experiencia es necesaria para “poner en operación los procesos formadores del len-

---

<sup>6</sup> Una explicación amplia sobre cada uno de estos casos aparece en el segundo apartado, así como la procedencia de las citas.

<sup>7</sup> ЧОМСКИЙ, N., *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, traducción de Carlos-Pelegín Otero, prólogo de Violeta Demonte, Barcelona: Gedisa, 1999 [1ª. ed. en inglés, 1965], p. 10.

<sup>8</sup> ЧОМСКИЙ, N., *Aspectos...*, p. 10.

guaje". Aprender es, en gran medida, "cosa de *Wiedererzeugung*, es decir, de extraer lo que está innato en la mente",<sup>9</sup> lo cual se opone, entre otras cosas, a la idea de que el lenguaje se aprende por condicionamiento.

Tomando en cuenta que "el conocimiento de la estructura gramatical no puede surgir de la aplicación de operaciones inductivas graduales [...] de ningún tipo de los desarrollados en lingüística, psicología o filosofía", y la dificultad para explicar el hecho de que un hablante comprenda y produzca "oraciones nuevas que no son semejantes a las oídas previamente [...], ni están asociadas a las previamente oídas por 'condicionamiento', ni son obtenibles de ellas por ningún tipo de 'generalización' conocido en psicología o filosofía",<sup>10</sup> Chomsky cree que:

la adquisición del lenguaje se basa en que el niño descubre lo que, desde un punto de vista formal, es una teoría profunda y abstracta –una gramática generativa de su lengua–, muchos de cuyos conceptos y principios están relacionados con la experiencia sólo remotamente por largas e intrincadas cadenas de pasos cuasi-inferenciales inconscientes.<sup>11</sup>

Reconoce, sin embargo, la dificultad de formular una hipótesis lo suficientemente sólida para explicar claramente la adquisición del lenguaje, sin ignorar la diversidad de las lenguas, aunque advierte la poca seriedad de atribuir la adquisición del lenguaje a unos cuantos meses –o años, si se quiere–, de aprendizaje, en lugar de atribuirle "a millones de años de evolución o a principios de organización neuronal que pueden estar todavía más enraizadas en leyes físicas".<sup>12</sup> Concluye, así, que "la estructura de las lenguas particulares puede ser muy bien en gran medida determinada por factores sobre los que el individuo no tiene ningún control consciente y respecto a los cuales la sociedad puede tener muy poca opinión o libertad".<sup>13</sup> De manera que la adquisición del lenguaje así como la comprensión de sus estructuras podría reflejar "no tanto el curso de la experiencia propia como el carácter general de la capacidad de uno para adquirir conocimientos –en el sentido tradicional, las ideas innatas y los principios innatos de uno–".<sup>14</sup>

Quizá lo más importante en esta propuesta del innatismo en la adquisición del lenguaje sean las relaciones entre la lengua y la adquisición del lenguaje establecidas por Chomsky por vez primera. Pero es también destacable la capacidad del hablante aquí señalada para generar nuevas estructuras,

---

<sup>9</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, p. 49.

<sup>10</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, p. 55.

<sup>11</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, pp. 55-56.

<sup>12</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, p. 56.

<sup>13</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, p. 57.

<sup>14</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, p. 57.

nuevas oraciones, nuevos discursos a partir de una “gramática generativa”. Su propuesta, sin embargo, no ha dejado de ser discutida desde su formulación, en 1965.

Es, empero, esta propuesta, con las reacciones apuntadas por los lingüistas más recientes, la que, insisto, ha propuesto el tema de la adquisición del lenguaje, cuya discusión prevalece hasta nuestros días. De hecho, desde la década de 1960, la lingüística ha sido dominada por el marco de la gramática generativa. No es posible hoy hablar de lingüística sin relacionarla con el proceso de aprendizaje; ya el trabajo cerebral se ha involucrado no sólo con la adquisición del lenguaje sino también con su comprensión y producción, en las distintas fases identificadas (léxica, fonológica, sintáctica).

Así, Ray Lackendoff<sup>15</sup> propone la existencia de un inventario de palabras y frases almacenadas en la memoria del hablante que éste puede usar en su lenguaje real siguiendo ciertos principios de combinación que no son arbitrarios de ningún modo y que varían de una lengua a otra. El cerebro debe evocar un léxico –palabras y frases– y una serie de principios de combinación (“gramática mental”), contruidos a partir de ejemplos escuchados, que asume fueron contruidos bajo esos mismos principios. Pero esto resulta imposible para una inteligencia media y aun para los lingüistas, así que sólo se explica si aceptamos que el niño usa sus facultades especiales para adquirir el lenguaje.<sup>16</sup>

En el adulto, las funciones del lenguaje se ubican en el cerebro, independientemente de la lengua que se trate, aun lenguas de señas; es decir, la competencia gramatical es una organización especial independiente de la estructura de sonido; y la capacidad cerebral para adquirir una lengua decae con la edad.<sup>17</sup>

Como podemos ver, mientras Chomsky apela “a millones de años de evolución o a principios de organización neuronal que pueden estar todavía más enraizadas en leyes físicas”,<sup>18</sup> Lackendoff habla de una determinación genética para la adquisición del lenguaje:

Each of these phenomena makes sense if normal children bring to the task of language acquisition one or more genetically determined brain specializations which lead them to expect a communication system in their environment that has the grammatical properties of human languages.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> LACKENDOFF, R., “The representational structures of the language faculty and their interactions”, en BROWN, C. M. y HAGOORT, P. (Eds.), *The neurocognition of language*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 37-79.

<sup>16</sup> LACKENDOFF, R., “The representational structures...”, p. 38.

<sup>17</sup> LACKENDOFF, R., “The representational structures...”, pp. 40-41.

<sup>18</sup> CHOMSKY, N., *Aspectos...*, p. 56.

<sup>19</sup> LACKENDOFF, R., “The representational structures...”, p. 41.

La combinatoriedad –agrega Lackendoff– implica la existencia de una gramática mental inconsciente; y la adquisición de esta gramática requiere de una “genetically driven biological specialization for language”.<sup>20</sup>

Según ambos estudiosos, podríamos hablar de una capacidad cerebral evolutiva o genéticamente dada para la adquisición del lenguaje, que presupone la adquisición de una gramática mental; y esto es lo que permite al hablante comprender y crear oraciones y discursos nuevos. ¿Esto podría comprender también una capacidad para crear un léxico nuevo?

Todo parece indicar que, si bien la capacidad cerebral para la adquisición de una gramática mental decae con la edad –siguiendo a Lackendoff–, no sucede lo mismo con la capacidad para la creación de nuevas estructuras; e incluso –podríamos suponer–, de nuevas palabras, cuya *construcción* respondería a una competencia del lenguaje que podría ser o no la misma que permite al hablante construir un discurso o una oración. Sería posible, así, suponer que la *recreación* (vélgase el término) del lenguaje se constituye como un proceso continuo, inconcluso e infinito.

Por otra parte, la generación de palabras nuevas es un fenómeno bastante común, como lo muestra la generación de los neologismos. No es difícil observar que, en ocasiones, estas palabras dejan de *comportarse* en las oraciones de la misma manera que lo hacían en su lengua original, y se *comportan* en las oraciones de acuerdo con las reglas de combinación de esta nueva lengua, es decir, obedeciendo a esta gramática mental: *chatear*, *freindzonear*, etc.

Pensemos en la generación de palabras nuevas por parte de un hablante real, cuyo dominio del lenguaje (su “gramática mental”) no es necesariamente especializado, como el de los lingüistas que se ven obligados a acuñar términos nuevos con fines científicos. O bien, pensemos en un hablante ficticio, como el personaje de una obra literaria. En la obra de Juan Rulfo es frecuente encontrarse con este fenómeno, es decir, no la generación de neologismos que un novelista pone en boca de sus personajes y que el lector reconoce como parte de su lenguaje real (por ejemplo, *brodi*, *textear*, etc.), sino la de palabras que no existen –o no existían– ni en la ficción ni en la realidad.

Observemos este fenómeno.

---

<sup>20</sup> LACKENDOFF, R., “The representational structures...”, p. 42.



## 2. La lengua creativa

La crítica ha establecido ya que la manifiesta voluntad de Rulfo de escribir un habla, el habla rural de Jalisco, se traduce, en su escritura, no en una transcripción, sino en una ficcionalización, que puede entenderse como una *recreación* de tal lengua. No la *generación*, por supuesto, pero sí un despliegue de posibilidades para ello. Así, hallamos construcciones claramente poéticas que hallan su origen en el ejercicio de la “gramática mental” que los personajes de Rulfo ponen en funcionamiento. Y es muy significativo que estas construcciones provengan precisamente de los personajes, y no del narrador.

Se trata de frases que siguen un patrón gramatical o sintáctico ordinario, pero que resultan del todo inesperadas. Esta innovación se da a veces por replicación de algún término: “ninguna lástima por ningún Tanilo” (“Talpa”, 55; todos los énfasis son míos);<sup>21</sup> “Bramó como sólo Dios sabe cómo” (“Es que somos muy pobres”, 25); “Me gusta matar matones” (“El hombre”, 36); a veces, la replicación resulta en el cambio de función del término, como en: “Y que *dizque* yo lo había matado, *dijeron* los *díceres*” (“En la madrugada”, 44), donde la raíz de *decir* es nombre (*dizque*: ‘dicho, murmuración, reparo’, según la RAE, que también lo considera adverbio: “Al parecer, presuntamente”; o incluso podríamos considerarlo preposición: ‘según’), verbo (*dijeron*) y sustantivo (*díceres*).

Puede darse también por una especie de transmutación de funciones en ciertos términos, como en “nube aguacera” (“Nos han dado la tierra”, 8), donde el sustantivo ‘aguacero’ se vuelve adjetivo; o en “un lugar *muy lejos*” (“El hombre”, 37), donde el adjetivo ‘lejano’ se convierte en adverbio (muy lejos), con lo que se subvierte también la naturaleza sintagmática del sustantivo ‘lugar’, calificado aquí no por un adjetivo sino por un adverbio.

O bien, puede darse por subversiones semánticas creadas a partir de lugares comunes como ‘ni gota’, ‘más allá de’, ‘algún día’: “Ni una *gota de aire*” (“El hombre”, 30); “*Más allá de* muchos días” (“Talpa”, 52); “*algún día* llegará la noche” (“Talpa”, 55); “una voz *apenitas*” (“Talpa”, 53).

Como se ve, se trata de frases más o menos lógicas o que, en todo caso, tienen un sentido claro para el lector, pero con una evidente subversión gra-

<sup>21</sup> Para evitar la profusión de notas al pie, aquí y en adelante, cuando cito la obra de Juan Rulfo anoto entre paréntesis y a renglón seguido, *PP* para referirme a *Pedro Páramo*, o el título del cuento correspondiente, y número de página. A menos que se anote lo contrario, utilizo siempre las versiones de Editorial RM, establecidas como “texto definitivo de la obra”: RULFO, J., *Pedro Páramo*, México: RM, 2015 [1ª ed., 1955]; y RULFO, J., *El Llano en llamas*, México: RM [1ª ed., 1953].

matal, sintáctica o semántica. Por otro lado, así como los personajes están capacitados para la recreación de la lengua, el lector también lo está para comprender estas producciones. Y así, los unos apelan a un conocimiento *común*, que podríamos identificar con la citada noción de “gramática mental”.

Pero, además de estas construcciones que revelan una recreación del lenguaje, también aparecen en la obra de Juan Rulfo una serie de neologismos, es decir, palabras que no existen en español, pero cuyo significado resulta del todo claro para el lector, o al menos, es posible comprender con relativa facilidad las frases que las contienen, aunque es claro que no forman parte del léxico cotidiano de un hablante común; y tampoco aparecen en los diccionarios, aunque sí pueden rastrearse en algunos registros.

Ésta es una pequeña relación de tales palabras que de ninguna manera pretende ser exhaustiva;<sup>22</sup> ordeno alfabéticamente:

ajureaba [“se las ajureaba para que yo pudiera chupar aquella leche dulce y caliente” de ella] (“Macario”, 63).  
amontonadero [de agua] (“Es que somos muy pobres”, 24).  
apalcuachara [a tablazos]... (“Macario”, 61).  
arrejolándome (“En la madrugada”, 43).  
chorretes (“Es que somos muy pobres”, 28; “El hombre”, 32; “Talpa”, 56).  
criminé (En la madrugada, *Llano*, 46).  
desentriparse (El hombre, 36).  
engarruñado, os, as (*PP*, 14, 65; “Talpa”, 59; “Anacleto Morones”, 155); engarruñándose (“El hombre”, 29); engarruñó (“La Cuesta de las Comadres”, 21).  
juilón (“El hombre”, 36).  
ruidazal (“Es que somos muy pobres”, 25).  
semisueño (“En la madrugada”, 47).  
tilcuatazos (*PP*, 100).  
trasijaderas (*PP*, 16).  
trespeques (Nos han dado la tierra, *Llano*, 9).

En algunos casos, los recursos para la conformación de términos nuevos son muy simples, como la adición de algún prefijo (*remiró*, *semisueño*) o sufijo (*ruidazal*, *chorretes*). En otros, es evidente la deformación de una palabra conocida, como ‘engarruñado’, por ‘engurruñado’: con *a* lo registra el *Diccionario*

<sup>22</sup> Françoise Perus, en su edición de *El Llano en llamas* (RULFO, J., *El Llano en llamas*, edición de Françoise Perus, Madrid: Cátedra, 2017, 4ª ed.), explica el significado de una gran cantidad de coloquialismos, localismos o mexicanismos, en varias ocasiones, apoyándose en el *Diccionario de mejicanismos* (SANTAMARÍA, F. J., *Diccionario de Mejicanismos*, México: Porrúa, 1959) y en el propio DRAE. Es posible advertir que los términos que no aparecen en estas fuentes y que tampoco son considerados como “deformaciones populares comunes” (PERUS, F., en RULFO, J., *El Llano en llamas*, ed. de Françoise Perus..., p. 213) no son tan numerosos. En su momento se aludirá a las acotaciones de Perus.

“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

*nario de Mejicanismos*, mientras que el DRAE lo registra con *u*; con el significado: “arrugar, encoger”, “entristecerse”, que se corresponde claramente con el sentido del término rulfiano. Otro caso es *desentriparse*, que merece una discusión en WordReference, y que para Perus: “Por su contexto no requiere de mayor explicación”.<sup>23</sup>

También *juilón* (“El hombre”, 36), cuya procedencia del verbo ‘huir’ es clara si advertimos el cambio de ‘h’ por ‘j’; Luis Sandoval, en *Modos de hablar en Jalisco*, define: “Tratándose de bestias, que no se dejan atrapar. Desertor”.<sup>24</sup>

De igual manera, *trespeleque*, donde reconocemos ‘tres’ y ‘pelo’. Para López Mena: “expresión despectiva. Aquí significa raquíutico, pobre”.<sup>25</sup> Para Blanco Aguinaga: “pobretones, secos, desnutridos”.<sup>26</sup> Perus, por su parte, recoge la acepción del *Diccionario de Mejicanismos*: “persona vulgar o de baja condición” y agrega: “Aquí es despreciativo y significa más bien raquíutico”.<sup>27</sup> Luis Sandoval, sin ofrecer fuentes, define: “Aplicase a la persona, animal o planta que perdió gran parte de su pelo, plumas u hojas”.<sup>28</sup>

Por otra parte, existen casos en que una palabra es usada con un significado diferente al que se le atribuye en el diccionario. Por ejemplo, “ajuarear” (“Macario”, 63), cuyo sentido, en Rulfo, es muy distinto del “ajuazar”, que se refiere a ajuar: “muebles, enseres y ropas de uso común en la casa” o “enseres y ropas aportados por la mujer al matrimonio” (DRAE). Es este último sentido con el que aparece en *Pedro Páramo*: “no es fácil ajuarar las cosas en un dos por tres”, le dice Eduviges a Juan Preciado (PP, 12); y Dolores Preciado, al explicar que no podría casarse tan pronto con Pedro Páramo: “Necesito encargar los ajuares”, a lo que Fulgor contesta: “Si es por los ajuares, nosotros se los proporcionamos” (PP, 42). Sin embargo, en “Macario”, como bien observa Perus: “El sentido [...] se halla desplazado para significar arreglárselas”.<sup>29</sup>

Asimismo, *criminé* (En la madrugada, *Llano*, 46), término en que advertimos claramente la verbalización del sustantivo ‘crimen’, con lo que se entiende: cometer un crimen. Efectivamente, según la edición de Sergio López

<sup>23</sup> PERUS, F., en RULFO, J., *El Llano en llamas*, ed. de Francoise Perus..., p. 140.

<sup>24</sup> SANDOVAL GODOY, L., *Modos de hablar en Jalisco*, México: Gobierno del Estado de Jalisco, 2004, p. 47.

<sup>25</sup> LÓPEZ MENA, S., en RULFO, J., *Toda la obra*, ed. crítica de Claude Fell, México: Conaculta (Colección Archivos 17), 1992, p. 13; en esta edición, el establecimiento del texto estuvo a cargo de Sergio López Mena.

<sup>26</sup> RULFO, J., *El Llano en llamas*, edición crítica de Carlos Blanco Aguinaga, Madrid: Cátedra, 2001, 13ª ed., p. 40.

<sup>27</sup> PERUS, F., en RULFO, J., *El Llano en llamas*, ed. de Francoise Perus..., p. 111.

<sup>28</sup> SANDOVAL GODOY, L., *Modos de hablar en Jalisco*, p. 44.

<sup>29</sup> PERUS, F., en RULFO, J., *El Llano en llamas*, ed. de Francoise Perus..., p. 164.

Mena, “maté”.<sup>30</sup> El DRAE registra ‘criminar’ como ‘acriminar’ o ‘incredinar’, pero no es éste el sentido que tiene en Rulfo, de ‘asesinar’.

Como podemos ver, el dominio del español le permite al lector comprender, de manera más o menos natural e inmediata, el sentido de estos términos más allá de los sufijos, deformaciones o cambios de sentido; incluso podríamos admitir la posibilidad de que algunos existan en el habla coloquial de la región de Jalisco a la que pertenecía Rulfo, o que aparezcan fortuitamente en determinadas circunstancias. Pero encontramos también algunas palabras que podemos identificar como meras creaciones de Rulfo.

Por ejemplo, encontramos el término *arrejolar* (“En la madrugada”, 43), que, como observa Perus, “no consta en el DRAE, ni en el DMS [*Diccionario de Mejicanismos*]. Tampoco lo registra Sergio López Mena”.<sup>31</sup> Luis Sandoval distingue *arrejolar*: “parece porvenir de su semejanza con acorralar o encorralar. Significa llevar, juntando al mismo tiempo lo que se lleva”;<sup>32</sup> de *arrejolarse*: “Encerrarse. Abandonarse. Retirarse del trato social: ‘¿Y tu guitarra? La tengo arrejolada en el cuarto de los tiliches’”.<sup>33</sup>

Asimismo, ‘apalcuachar’. El DRAE no la recoge, pero sí aparece en la sección *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española (1990-1996)* de su página de internet, con el significado “aplastar”. Curiosamente, el dicho *Tesoro...* ilustra el término precisamente con la frase de Rulfo: “Me mandó a que me sentara aquí, junto a la alcantarilla, con una tabla en la mano para que cuanto rana saliera a pegar de brincos afuera, la apalcuachara a tablazos” (“Macario”, 61),<sup>34</sup> con lo cual podríamos entender que hay una implícita atribución de autoría a Rulfo. Por su parte, Perus observa: “Probablemente creado a partir del verbo *apalear* y del sustantivo *cuacha*, que en determinadas zonas del país designa el excremento de las gallinas (DMS)”.<sup>35</sup>

Más interesante es el término *tilcuatazos*. Se deriva de *Tilcuate*, el apodo de Damasio, a quien Pedro Páramo pone al frente de trescientos “muchachos” para que se levante en armas, pero no en alguno de los bandos de la guerra, sino para cuidar que otros revolucionarios no se acerquen a sus territorios. No tenemos ninguna referencia a las causas de este apodo.

<sup>30</sup> RULFO, J., *Toda la obra*, p. 48.

<sup>31</sup> PERUS, F., en RULFO, J., *El Llano en llamas*, ed. de Francoise Perus..., p. 146. Perus se refiere a la edición publicada por la colección Archivos (RULFO, JUAN, *Toda la obra*), cuyo establecimiento del texto estuvo a cargo de Sergio López Mena, como ha sido apuntado.

<sup>32</sup> SANDOVAL GODOY, L., *Modos de hablar en Jalisco*, p. 23.

<sup>33</sup> SANDOVAL GODOY, L., *Modos de hablar en Jalisco*, p. 44.

<sup>34</sup> REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española*, <https://www.rae.es/tdhle/apalcuachar>

<sup>35</sup> PERUS, F., en RULFO, J., *El Llano en llamas*, ed. de Francoise Perus..., p. 162.

“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

José Carlos González Boixo explica: “(del náhuatl *tlitic*, cosa negra, y *coatl*, culebra): especie de boa acuática”.<sup>36</sup> Es claro que cuando Pedro Páramo piensa: “De todos modos, los ‘tilcuatazos’ que se van a llevar estos locos” (*PP*, 100), quiere decir que los hombres que se han levantado en armas y que han asesinado a su administrador, Fulgor Sedano, tendrán que lidiar contra el *Tilcuate*; y que, a través de éste, Pedro Páramo los reprimirá o, al menos, como sucede al fin en la novela, terminará sometiéndolos a su voluntad.

La palabra *tilcuatazo* se forma de la unión del sustantivo base ‘tilcuate’ con el sufijo ‘-azo’. Este se usa, como equivalente de ‘-ote/a’ y ‘-ón/ona’, para formar aumentativos: toro-torazo; perro-perrazo. También, para significar un golpe, designando, bien el objeto o parte del cuerpo con que se golpea: martillazo, puñetazo; o bien designando el objeto que recibe el golpe: cristalazo. El sufijo también puede utilizarse para significar superioridad, como en ojazo, espaldarazo. En Rulfo, podría entenderse, entonces, como: golpes dados con un tilcuate. En este sentido, el neologismo muestra una clara conformidad con la gramática española.

Sin embargo, como observa González Boixo, ‘tilcuate’ no es una palabra española o castellana, sino que proviene del náhuatl, de manera que no es posible que sufra una alteración de esta naturaleza en su gramática original. Pedro Páramo no golpeará con un o una *tilcuate* a los revolucionarios –aunque existe cierto mito según el cual esta víbora se defiende usando su cuerpo como un látigo–, sino que les enviará al *Tilcuate* (un hombre, no una “boa acuática”) para que los someta, si es preciso, de manera violenta. Así que seguramente habrá golpes y el *Tilcuate* será el instrumento; de manera que la analogía es clara: Pedro Páramo golpeará a los revolucionarios que lo ataquen con un instrumento, que resulta ser un hombre, el *Tilcuate*. Así, la expresión es impecable: “De todos modos, los ‘tilcuatazos’ que se van a llevar estos locos”, transformando una palabra náhuatl con un sufijo español –españolizándola–, atribuyendo al sustantivo base (tilcuate) la significación del sufijo (‘golpe con’). Y gracias a este procedimiento, el cacique bautiza su propio método de represión, también sincrético. Su “gramática mental” le permite crear un léxico tan nuevo y creativo como su propia violencia.

Aunque son personajes ficticios –concedamos por ahora la ausencia del autor en la obra– quienes ponen en juego la construcción de nuevos términos, y lo hacen, además, a partir de un dialecto también ficticio, no podemos dejar de advertir que éste es un dialecto que se corresponde con el español real. Es decir, se corresponde con una lengua que no sólo es común al cacique y a los habitan-

<sup>36</sup> RULFO, J., *Pedro Páramo*, edición crítica de José Carlos González Boixo, Madrid: Cátedra, 2017, 30ª ed., p. 158.

tes de Comala, en el mundo ficticio de la novela; no sólo a los hablantes reales de Jalisco cuyo dialecto aquí se ficcionaliza; ni sólo a los lectores, sino que termina siendo común también a todos los hablantes del español, en el entendido de que se requiere una mínima competencia del idioma para comprender los procesos de adición (chorretes, desentriparse, ruidazal, semisueño), deformación (amontonadero, engarruñado, juilón) y subversión semántica (ajuareaba, criminé) a la que son sometidos ciertos términos bien reconocidos.

Es por ello que, si entendemos qué quiere decir Pedro Páramo con 'tilcuatazos' no es sólo por el contrato ficcional, sino porque compartimos con él una lengua común y también la capacidad de esa lengua para *generar* nuevos términos. La ficcionalización del habla, en Rulfo, alcanza de esta manera, niveles de creación, si bien determinados por una gramática generativa, del todo insospechados. Dorotea la *Cuarraca* lo expresa de manera insuperable: "Tú sabes cómo hablan raro allá arriba; pero se les entiende" (PP, 65).

## Conclusiones

La competencia para hablar una lengua, la asimilación de su sistema de reglas, nos permite comunicarnos: comprender los distintos discursos dados, así como construir uno propio, con nuevas oraciones, multiplicando y creando nuevos discursos. Pero esta "gramática mental", como la llama Lackingoff, nos permite también generar nuevos términos, es decir, nos da la capacidad para *recrear* la lengua: comprender y crear nuevas palabras, enriqueciendo así su léxico. En la obra de Rulfo, los personajes, que aparentan poseer una competencia lingüística más bien deficiente, despliegan, sin embargo, una capacidad para generar nuevos términos.

La exploración, en el relato literario, de la recreación de un lenguaje a partir de la ficcionalización de un habla real –en el caso de Rulfo identificamos claramente al habla rural de Jalisco– constituye una línea de investigación poco explorada. El problema es evidente en la narrativa que ficcionaliza lenguajes coloquiales o que se identifican con hablas en regiones concretas, pero, en realidad, compete a toda obra literaria, en tanto constituye una representación estética de la lengua. Los casos de acuñamiento de palabras, desde bacyelmo y poetambre (Cervantes) hasta Macondo –de McOndo (García Márquez)– y Trilce (Vallejo), se pueden rastrear en una gran cantidad de obras, pero no es sencillo encontrar estudios que rastreen los procesos gramaticales y su relación con los de la lengua real.

Me parece que la teoría de la gramática generativa, que propone Chomsky podría ser viable para este tipo de estudios.

“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

En el caso de Juan Rulfo, el estudio estilístico ha producido bastante bibliografía, pero no con un método meramente lingüístico, que se enfoque, por ejemplo, en las derivaciones de ciertas palabras que siguen modelos de la lengua que se ficcionaliza –*chorrete*, *desentriparse*, *ruidazal*, etc–. Ciertamente que este tipo de estudios tendrían que partir de una comparación con una gramática de esa lengua real, lo cual podría llevarnos a explorar la capacidad del lector –muy probablemente en su problemático status de usuario de su propia lengua– para aplicar una gramática mental en la generación de construcción o términos nuevos.

Es evidente que no podemos considerar la escritura de Rulfo como un discurso real de un hablante *real* del español, pero esto no nos impide reconocer en ella un lenguaje que *se comporta* en boca de los personajes como aquel que la escritura ficcionaliza –el habla rural de Jalisco–; ni nos impide advertir que este lenguaje *se recrea* a partir de las reglas gramaticales del español común a todo hablante real, lo cual, a mi manera de ver, va más allá de la mera imitación de un habla. Los campesinos de Rulfo, evidentemente no *hablan* como los campesinos reales, pero no sólo porque la suya sea una lengua ficticia *dada*, sino porque, además, la *reinventan*. De cierta manera, el lenguaje de Rulfo, al producir términos nuevos, muestra su capacidad para reproducirse, en el sentido no de repetición, sino de generación. Sin que se muestren conscientes de la gramática, el cacique y sus subordinados no sólo dominan su lengua sino que puedan, además, regenerarla. Creo que éste debe ser el sentido cuando afirmamos que es posible hablar de un lenguaje propiamente rulfiano.

## Bibliografía

- CHOMSKY, NOAM, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, traducción de Carlos-Pelegín Otero, prólogo de Violeta Demonte, Barcelona: Gedisa, 1999 [1ª. ed. en inglés, 1965].
- HARSS, LUIS (2003). “Juan Rulfo o la pena sin nombre”. En CAMPBELL, FEDERICO, *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*. México: UNAM/Era, pp. 61-88; originalmente, en HARRS, LUIS, *Los nuestros*, Buenos Aires: Sudamericana, 1966.
- LACKENDOFF, RAY, “The representational structures of the language faculty and their interactions”, en BROWN, COLIN M. y HAGOORT, PETER (Eds.), *The neuro-cognition of language*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MORALES M., MANUEL JOSÉ (2004). “Lenguaje y conocimiento común y especializado”. *Revista Interamericana de Bibliotecología*, Medellín, 27(1) (enero-junio), 45-72.
- RULFO, JUAN, *El Llano en llamas*, edición crítica de Carlos Blanco Aguinaga, Madrid: Cátedra, 2001, 13ª ed.

- RULFO, JUAN, *El Llano en llamas*, edición crítica de Françoise Perus, Madrid: Cátedra, 2017, 4ª ed.
- RULFO, JUAN, *Pedro Páramo*, ed. de José Carlos González Boixo, Madrid: Cátedra, 2017, 30ª ed.
- RULFO, JUAN, *Pedro Páramo*, traducción de Margaret Sayers Peden, New York: Grove Press, 1994.
- RULFO, JUAN, *Toda la obra*, ed. crítica de Claude Fell, México: Conaculta (Colección Archivos 17), 1992.
- SANDOVAL GODOY, LUIS, *Modos de hablar en Jalisco*, México: Gobierno del Estado de Jalisco, 2004.
- SANTAMARÍA, FRANCISCO J., *Diccionario de Mejicanismos*, México: Porrúa, 1959.



## Idiots rather than persons? The crisis of education in the neoliberal era

*¿Idiotas en lugar de personas? La crisis  
de la educación en la era neoliberal*

JUAN PABLO ARANDA VARGAS<sup>1</sup>  
UPAEP, Universidad, Puebla, México  
juanpablo.aranda@upaep.mx

To Martín López Calva and Jorge Medina, for the  
countless times we have talked about these issues.

### ABSTRACT

Once a place for educating citizens, the university is increasingly giving in to the overwhelming weight of neoliberalism. While democracy is giving way to post-democratic and populist regimes wherein democratic forms are preserved while its substance is abandoned, the university is progressively adopting formalistic approaches for the mass-production of useful workers, self-centered individuals incapable of critical and independent thought. These narcissistic individuals (“*idiots*”, in the sense of the Greek ἴδιον) fail to assume their role as tolerant, participative, and emphatic citizens. This work traces the parallels between the political and the academic, asserting that, in the end, both rest on the same rejection of a robust notion of the human person and her dignity, which is at the basis of any democratic experiment.

**Keywords:** Individual, person, education, neoliberalism, democracy.

### RESUMEN

La universidad, otrora lugar de formación de ciudadanos, cede cada vez más ante el peso abrumador del neoliberalismo. Mientras la democracia pierde terreno frente a regímenes posdemocráticos y populistas que conservan las formas democráticas mientras abandonan su esencia, la universidad adopta progresivamente enfoques formalistas para la producción en masa de trabajadores útiles, individuos egocéntricos incapaces de pen-

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2691-2588>

samiento crítico e independiente. Estos individuos narcisistas (“idiotas”, en el sentido del griego ἴδιον) no asumen su papel como ciudadanos tolerantes, participativos y activos. Este trabajo traza los paralelismos entre lo político y lo académico, afirmando que, al final, ambos se apoyan en el mismo rechazo a una noción robusta de la persona humana y su dignidad, que está en la base de cualquier experimento democrático.

**Palabras clave:** Individuo, persona, educación, neoliberalismo, democracia.

## Introduction

The third millennium of the Christian era has seen a steady erosion of democracy.<sup>2</sup> John Milbank pinpoints the beginning of this crisis twelve years after the fall of communism,<sup>3</sup> deeming the terrorist attacks on New York as the inflection point between democratic hegemony and its degeneration. Many scholars have discussed this shift, considering it either a middle-age crisis,<sup>4</sup> a consequence of the erosion of the norms that used to govern access to power,<sup>5</sup> the becoming hubristic of the two pillars of liberal democracy, namely, its liberal and popular elements,<sup>6</sup> or a mutation caused by the encroachment of the economic sphere upon the other spheres of human experience.<sup>7</sup>

In a similar way, universities are increasingly yielding to the overwhelming weight of economic mentality. It is not just that research, funded by big corporations, has been privatized,<sup>8</sup> thus leaving aside the university’s social responsibility. The university has adopted the economic logic as its guiding principle, transforming itself into a business the goal of which is described in terms of *gain*.<sup>9</sup> The economic principle has transformed the university, turning students into customers, teachers into providers of a service, and academic programs into career paths that promise economic success to those holding

<sup>2</sup> FREEDOM HOUSE, *Freedom in the World 2022*, p. 2. Available at <https://bit.ly/3P1vinL>.

<sup>3</sup> MILBANK, J., and OLIVER, S. (Eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, New York: Routledge, 2009, p. 353. Cf. WOLIN, SH., *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 5-12.

<sup>4</sup> RUNCIMAN, D., *How Democracy Ends*, London: Profile Books, 2018.

<sup>5</sup> LEVITSKY, S., and ZIBLATT, D., *How Democracies Die*, New York: Crown, 2018.

<sup>6</sup> MOUNK, Y., *The PEOPLE vs. Democracy: Why our freedom is in danger and how to save it*, Cambridge: Harvard University Press, 2018.

<sup>7</sup> BROWN, W., *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019; CROUCH, C., *Post-Democracy*, Cambridge: Polity, 2004; CROUCH, C., *Post-Democracy After the Crisis*, Cambridge: Polity, 2020.

<sup>8</sup> GIROUX, H., “Democracy’s Nemesis. The Rise of the Corporate University”, *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 9, núm. 5, 2009, pp. 1-27.

<sup>9</sup> NUSSBAUM, M., *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 9.

a degree. The university has adopted the language of the market (e.g., “best practices”) as well as its profit-oriented mentality, introducing a multiplicity of indicators that hinder, rather than advance, the goals of education.<sup>10</sup>

From its inception, the university was imagined as a privileged place for critical thinking, and it is today a key ingredient in the democratic mix. The ability to think right is, to be sure, synonymous with neither democracy nor even civility, but it is nonetheless a precondition for the existence of both. As Martha Nussbaum points out, “[k]nowledge is no guarantee of good behavior, but ignorance is a virtual guarantee of bad behavior”.<sup>11</sup> According to her, only the model of liberal arts education can provide students with the skills that are proper to active, tolerant, and accountable citizens in a healthy democracy.

There is, thus, an intimate relationship between democracy and the humanities. The liberal arts model is indebted to a robust conception of the human person, a notion that goes beyond the liberal individual, postulating that the self is ontologically incomplete and thus necessitated of others, of a life in community.

In this work I assert that the notion of the person is the only idea fully compatible with the democratic ideal, and thus our best alternative to counter the current anti-democratic wave. Consequently, education must be understood as *education of persons* rather than as the mass-production of workers or even the education of individual monads incapable of engaging with others in a robust way.

Bringing this notion back to the arena of public discussion, however, necessary raises the question of its Christian origins, of whether bringing the person back in would violate the democratic principle of secularity. In incorporating the notion of the person, I am borrowing from Christianity, although as a *tradition of thought* rather than as a revealed religion. As Alasdair MacIntyre asserts, thinking and speaking are impossible outside a tradition of thought.<sup>12</sup> Since every thought is framed by one of such traditions, neutrality of the kind the Enlightenment dreamed is a futile attempt. As a tradition of thought, Christianity is a central companion of Western political thought, and thus its importance should not be underestimated when discussing the crisis of Western liberal democracies. Far from closing the door to any reasonable dialogue, acknowledging the specific place *from which* we engage others

---

<sup>10</sup> ERIKSON, M., and ERIKSON, M., “Learning outcomes and critical thinking—good intentions in conflict”, *Studies in Higher Education*, vol. 44, núm. 12, 2019, pp. 2293-2303.

<sup>11</sup> NUSSBAUM, M., *Not for Profit*, p. 81.

<sup>12</sup> MACINTYRE, A., *Whose Justice, Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, p. 7.

is the condition of possibility of any respectful exchange between reasonable individuals. This is precisely what I understand by a *secular public arena*, namely, a place wherein individuals, belonging to a diversity of traditions of thought, engage with others in an open, tolerant, free, and respectful dialogue regarding issues affecting the community.

## 1. The hyperplasia of the economic

I

The becoming hegemonic of the economic principle has been one of the most widely discussed topics in the last decades. In 1944, Karl Polanyi identified a dangerous pulsion in the liberal market: "Instead of economy being embedded in social relations, social relations are embedded in the economic system".<sup>13</sup> Once an auxiliary system for providing to human needs, the relative weight of the economic sphere on human existence grew up to a point that it encroached upon other spheres, progressively transforming society into a means for its own goal. Just as a tumor needs to expand throughout the body it feeds upon, the economic mentality went beyond its own orbit, dominating human existence.

Neoliberalism is but the name we give today to this hyperplasia, to the disordered growth of the economic principle inside the body politic, to the point that, eventually, everything is codified, measured, and evaluated in terms of the economic principle, which, in Schmittian terms, is defined by the distinction between the profitable and the unprofitable.<sup>14</sup> By "neoliberalism", moreover, we must understand not an economic system but a fully developed Foucauldian *dispositif*, as Adam Kotsko asserts:

Neoliberalism is a social order, which means that it is an order of family and sexuality and an order of racial hierarchy and subordination. It is a political order, which means that it is an order of law and punishment and an order of war and international relations. And it is above all a remarkably cohesive moral order, deploying the same logic of constrained agency (demonization), competition (in which there must be both winners and losers), and conformity ("best practices") at every level: from

---

<sup>13</sup> POLANYI, K., *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 1957, p. 60.

<sup>14</sup> SCHMITT, C., *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 26.

the individual to the household to the racial grouping to the region to the country to the world.<sup>15</sup>

Neoliberalism promotes a narcissistic individualism, to the point of claiming that society is but the sum of individuals and therefore there are no social or common goals.<sup>16</sup> Narcissism, in turn, does not imply the disappearance of all kinds of collectivity, but it means that groups will become atomized and “collectively narcissistic”, such that “we gather because we are alike, because we are directly sensitized by the same existential goals”.<sup>17</sup>

Neoliberalism is also characterized for its contempt for democratic politics.<sup>18</sup> For liberal theory, the “stark utopia” of the unregulated market<sup>19</sup> that asserted that markets work better and yield their best results when state action is limited to the role of silent referee,<sup>20</sup> gave a bad name to politics, blaming any disfunction of the economy to the clumsy interventions of the government on the economy. The neoliberal order abandoned the principle of non-intervention, turning the equation on its head: from the mid-1970s on, many legal restrictions that had been established after the Great Depression in order to prevent “irresponsible behaviour in the banking system”<sup>21</sup> were relaxed by governments the allegiance of which rested on the big capitals rather than on their constituencies. This irresponsible behavior reached a climax in the financial crisis of 2007-2008, which would end with the government rescuing the banking system, proving beyond any doubt that the principle of the “unregulated markets” was an illusion, if not purely hypocritical.<sup>22</sup>

The *economic* outcome, finally, of the neoliberal wave, from the 1970s to our days, is a world where inequality is rising virtually everywhere.<sup>23</sup> Inequality is, however, not just an economic matter: it hurts the social order,

---

<sup>15</sup> KOTSKO, A., *Neoliberalism's Demons. On the Political Theology of Late Capital*, Stanford: Stanford University Press, 2018, pp. 94-95.

<sup>16</sup> BROWN, *In the Ruins of Neoliberalism*, pp. 23-53.

<sup>17</sup> LIPOVETSKY, G., *La Era del Vacío*, translated by J.V. Sastre and M. Pendanx, Barcelona: Anagrama, 2000, p. 14. Translation is mine; Cf. PARISER, E., *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*, New York: Penguin, 2011.

<sup>18</sup> BROWN, *In the Ruins of Neoliberalism*, p. 57.

<sup>19</sup> POLANYI, K., *The Great Transformation*, p. 3.

<sup>20</sup> FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 25.

<sup>21</sup> CROUCH, *Post-Democracy after the crisis*, p. 42; STIGLITZ, J., *The Great Divide. Unequal Societies and What We Can Do About Them*, New York: W. W. Norton & Company, 2015, pp. 42-44.

<sup>22</sup> SINGER, J., *No Freedom Without Regulation. The Hidden Lessons of the Subprime Crisis*, New Haven: Yale University Press, 2015, pp. 26-57.

<sup>23</sup> PIKETTY, TH., *Capital in the Twenty-First Century*, translated by A. Goldhammer, London: Harvard University Press, 2014, pp. 237-270.

creating internal divisions in the city<sup>24</sup> and establishing structures of servitude which erode the foundations of a democratic society.<sup>25</sup>

## II

Hans-Christian Andersen's *The Emperor's New Clothes* depicts a king falling into a ruse: two robbers present themselves at the palace, offering to knit him new clothes made with a special material only smart people can see. The king eagerly agrees. The burglars return empty-handed but pretending that on their extended arms lie the magical clothes. Unable to see the clothes, the king realizes his own stupidity, but decides to play along. Everybody else in the kingdom plays the part, admiring what is not there, fearful to betray their own stupidity. At the end, the simplicity of a child puts an end to the regrettable spectacle of a king parading naked among his people.

What Colin Crouch calls *post-democracy* and Sheldon Wolin labels *inverted totalitarianism* bears a striking similarity with Andersen's tale. It is a regime wherein everything seems to be working as usual, where institutions (the king's new clothes) are assumed to be there when they are not. Only the two robbers retain their power: dressed as merchants, they co-opt the government for their own interests. The tacit agreement between political power and the citizenry regarding the fundamental lie that mediates their relationship is, notwithstanding, necessary for keeping the state alive. In Žižek's scathing words: "nobody takes democracy or justice seriously, we are all aware of their corrupted nature, but we participate in them, we display our belief in them, because we assume that they work even if we do not believe in them".<sup>26</sup>

Crouch identifies post-democracy with the capture of the government by big corporations and, specifically, by transnational financial interests. Wolin, on his part, defines inverted totalitarianism as a conservative *étatisme* that "while it is hostile toward social spending, is eager to intervene in the most personal of affairs".<sup>27</sup> Contrary to the twentieth-century totalitarian experiments, characterized by its ability to energize and mobilize their populations while taking away their status as citizens—"a politicalization without politics"<sup>28</sup>—inverted totalitarianism works with lethargic, apathetic publics:

<sup>24</sup> PLATO, *Republic*, translated by G. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett, 1992, 422e-423a, p. 98.

<sup>25</sup> ROUSSEAU, J.J., "The Social Contract", *The Basic Political Writings*, Indianapolis: Hackett, 2011, bk. II, ch. 11, p. 189.

<sup>26</sup> ŽIŽEK, S., *First as Tragedy, Then as Farce*, New York: Verso, 2009, p. 51.

<sup>27</sup> WOLIN, *Democracy Incorporated*, p. 45.

<sup>28</sup> WOLIN, *Democracy Incorporated*, p. 65.

Citizens are reduced to voters called every now and then to cast an unreflective ballot, immediately returning to their private life oblivious of public life.

While democracy places an almost overwhelming weight on the citizenry, demanding each one to act both as a critical, engaged person as well as an integral part of the sovereign body, in our post-democratic regimes individuals abandon the public sphere in order to devote themselves fully to their private existence. This is what Alexis de Tocqueville called *individualism*: “a reflective and peaceable sentiment that disposes each citizen to isolate himself from the mass of those like him and to withdraw to one side with his family and friends, so that after having thus created a little society for his own use, he willingly abandons society at large to itself”.<sup>29</sup> When the citizen succumbs to individualism, however, a power void is created that is immediately filled by the government. Tocqueville therefore insists, in the last note of his book, that democracy’s most lethal enemy is *general apathy*, which is at the origin of both “license or tyranny, anarchy or despotism”.<sup>30</sup>

The person who, turning her back to public affairs, takes refuge in her private life (“idiot”), was considered useless in ancient Greece. In his famous funeral oration, Pericles declares: “We are unique in the way we regard anyone who takes no part in public affairs: we do not call that a quiet life, we call it a useless life”.<sup>31</sup> This tradition was furthered by Cicero and Seneca in the Roman Republic, as well as for Machiavelli and, some centuries later, by Rousseau. Following this tradition, we should say that post-democracy, or inverted totalitarianism, transform their populations into a kingdom of idiots, that is, into a mass of privatized individuals who, having abandoned the public arena, are seduced by the numbing song of the economic mermaids, only to be eventually lured to shipwreck.

### III

The rekindling of the populist spark can hardly be considered a return to democratic practice. In fact, new populist experiments are but the obverse of the kingdom of idiots. Claude Lefort characterizes democracy as the political regime at the antipodes of totalitarianism: while a totalitarian regime pursues the fantasy of the People-as-One, that is, of the absolute homogeneous

<sup>29</sup> TOCQUEVILLE, A., *Democracy in America*, translated by Mansfield, H., and Winthrop, D. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, II.II.2, p. 482.

<sup>30</sup> TOCQUEVILLE, A., *Democracy in America*, p. 704.

<sup>31</sup> THUCYDIDES, *The Peloponnesian War*, translated by Martin Hammond, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 92.

society transparent to itself, democracy is characterized by the dissolution of the markers of certainty, and thus as the political regime wherein the locus of power remains empty, symbolically construed as a place of permanent contestation.<sup>32</sup> Democracy is the political regime which rejects any attempt by a faction to capture the political once and for all. Seen in this light, democracy can only be understood as an *essentially* pluralistic political regime. Diversity is not a flaw, but the natural consequence of a free society.

In a Lefordian key, Nadia Urbinati suggests that “[p]opulism attempts to resolve the ‘paradox’ of the ‘empty space’ of politics by reifying the will of the people, and by condensing state power into some homogeneous actor (the ‘right’ people and their leader), in order to ‘determin[e] who constitutes the people’. The formula *pars pro toto* is thus replaced by the facticity of the *pars pro parte*”.<sup>33</sup> Populism emerges out of a weariness regarding democracy. “When power appears to have sunk to the level of reality”, Lefort explains, “and to be no more than an instrument for the promotion of the interests and appetites of vulgar ambition and when, in a word, it appears *in* society, and when at the same time society appears to be fragmented”, *then* the totalitarian ghost appears.<sup>34</sup>

As we said, “traditional” totalitarianism—which humanity suffered in the midst of the past century—insofar as it leans on an energetic society ready to mobilize, is a much less plausible substitute to a disintegrating democracy than Wolin’s inverted totalitarianism, which preserves the democratic regalia while emptying it of any real content, leaving it ready for exploitation by factional interests.

Populism shares with post-democracy the weariness with the democratic processes, but, keeping with democratic appearances, it renounces the symbolic order—wherein the “People” is at once the source of all legitimacy and an idea resisting ever to be materialized as an actual political body, insofar as it can never become immanent and active, creating a permanent gulf between the exercise of power and its appropriation<sup>35</sup>—arbitrarily defining a *private* group or faction as the “true” or “legitimate” people, the one with the right to exercise sovereign power. This private group, furthermore, will remain private, delegating all authority to a charismatic leader who attempts to rebuild the symbolic order by presenting herself as nothing but the voice of the faction that acclaims her.

---

<sup>32</sup> LEFORT, C., *Democracy and Political Theory*, translated by David Macey, Cambridge: Polity Press, 1988, pp. 9-20.

<sup>33</sup> URBINATI, N., *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Cambridge: Harvard University Press, 2019, p. 107.

<sup>34</sup> LEFORT, C., *Democracy and Political Theory*, p. 20.

<sup>35</sup> HAMILTON, A.; MADISON, J. and JAY, J., *The Federalist with Letters of “Brutus”*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, Federalist No. 63, pp. 305-312.



## IV

Modern democracy is the child of a twofold tradition, often referred as the distinction between the liberty of the ancients and the liberty of the moderns. We can, I think, reformulate this distinction as that between the individual and the person. The notion of the individual emphasizes authenticity as a moral value, endowing her with liberties and rights so as to protect her against tyranny. Democracy, however, is incomplete unless understood as a social project. The individual imagined by the liberal tradition is, I contend, unable to articulate the life of the community, reducing the social to the sum of its parts. The notion of the person, while acknowledging individual liberties, asserts that the human being is ontologically incomplete, and thus utterly necessitated of others in communion with whom she can flourish.

Post-democracy, understood as a kingdom of idiots, leaves no room for common projects, or for any authentic interrelation between human beings, insofar as every interaction is governed by economic mentality and human beings are thus reduced to useful tools. Populism, on its part, takes a pseudo-communitarian approach, disguising the reduction of the whole to one of its parts—which is but a different kind of individualization—as the becoming political of the “authentic” people. In fact, both projects fail to do justice to democracy: the first, eroding citizenship by the imposition of an individualist mentality; the other, creating a false community by replacing the symbolic whole with a private faction.

In order to bring democracy back, we need to avoid these two dangers, promoting an education able to defend the dignity of the human person against the tyranny of the majority, while avoiding the individualist trap that empties democracy of its social component. Education, as it should be evident, is a core element in this project of democratic recovery.

## 2. Universities amid the crisis

### I

The university developed in the West as a Christian idea in the first centuries of the second millennium. Three great traditions developed in Europe during those years: the philosophical-theological tradition of Paris, the legal tradition of Bologna, and the cosmopolitan tradition of Salerno, Montpellier, and Toledo. It was through the latter that “Greek and Arabic science reached

the Western world, and from which the medieval culture of the thirteenth and fourteenth centuries derives its knowledge of Aristotle".<sup>36</sup>

The importance of this cultural encounter can hardly be exaggerated. It marked a cosmopolitan movement wherein "Jews and Arabs and Greeks cooperated with Spaniards and Italians and Englishmen".<sup>37</sup> The movement, moreover, "inaugurated a period of intellectual criticism and cultural change"<sup>38</sup> which was nonetheless understood as an obvious companion to Christian faith. In his bull, *Quasi lignum vitae* (1255), Alexander IV stated: "It is at Paris that the human race, deformed by original sin and blinded by ignorance, recovers its power of vision and its beauty, by the knowledge of the true light shed forth by divine science".<sup>39</sup> It is hard to find a more succinct, clearer statement of the Christian view of the university, as a harmonious blend of faith and reason.

The university shares with Christianity its paradoxical character. From its inception, Christianity understood itself at the same time as a scandal (1 Cor 1:23) and as the religion of the *logos* (Jn 1:14); a religion that "lives from the individual [*einzelne*] and for the individual", while, at that is, the same time, "not an individual but a social charisma".<sup>40</sup> The university, in turn, held the "ideal of the universal organization of human knowledge and human life by a spiritual principle".<sup>41</sup> In a similar way as the name "Roman Catholicism" betrays the tension between the particular and the universal,<sup>42</sup> the university sought to achieve *universal* knowledge by means of a spiritual principle which, notwithstanding its been considered universal, insofar as *true* (Jn 14:6), in practice it implied the construction of a particular culture, namely, the Western tradition.

Throughout the Middle Ages, the university's search for the truth was ciphered in Christian language. The crisis of the Middle Ages would push secularity—in many ways a Christian product<sup>43</sup>—at the doors of the modern era.

This, however, did not mean the end of the university: the Enlightenment reformulated western thought, itself a *particular* tradition of thought, as the

<sup>36</sup> DAWSON, CH., *Religion and the Rise of Western Culture*, New York: Doubleday, 1991, p. 191.

<sup>37</sup> DAWSON, CH., *Religion and the Rise...*, p. 192.

<sup>38</sup> DAWSON, CH., *Religion and the Rise...*, p. 198.

<sup>39</sup> DAWSON, CH., *Religion and the Rise...*, p. 197.

<sup>40</sup> RATZINGER, J., *Introduction to Christianity*, translated by J. R. Foster, San Francisco: Ignatius Press, 2004, p. 249.

<sup>41</sup> DAWSON, CH., *Religion and the Rise...*, p. 197.

<sup>42</sup> RAHNER, K., and RATZINGER, J., *Episcopate and The Primacy*, New York: Herder and Herder, 1962, p. 62.

<sup>43</sup> GAUCHET, M., *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, translated by Oscar Burge, Princeton: Princeton University Press, 1999.

peak of human civilization, a project that would also collapse when confronted with the horrors of the two World Wars. From then on, the West's confidence on reason and rationality has been fragile at best, and the university's universalism has receded.

However, truth as a goal has not completely evaporated: If truth is removed, the university would be transformed either into a Babel tower where a multiplicity of incommensurable languages coexist in isolation; or into a giant factory of servile workers, wherein the questions about "what" and "who" have been replaced by questions about "how".

The university starts dying when it gives up on truth as its *horizon*. Robert Hutchins asserts that the university is "a community that thinks".<sup>44</sup> The university is not, *prima facie*, a utilitarian project; its goal is neither the production of commodities nor the development of technology. The university thinks *not* with the aim of accumulating data for its own sake but rather to educate persons instead of useful machines. Hutchins provides us with a more specific definition: "education is a conversation aimed at truth".<sup>45</sup> He understands truth philosophically, in the same line of Leo Strauss—who was professor at The University of Chicago when Hutchins served as its president and chancellor—who claims that "philosophy is essentially not *possession* of the truth, but *quest* for the truth".<sup>46</sup> The university is thus a place of permanent contestability, disruption, and creativity; its main activity is to approach truth asymptotically, through dialogue and rational critique. Insofar as a place governed by freedom of thought, the university is the place where a variety of traditions of thought find themselves in dialogue, aiming at what Gadamer called a "fusion of horizons",<sup>47</sup> the mutual enrichment and growth caused by an intellectual exchange.

The university, finally, is a fundamental institution of any democratic society. Democratic citizens are not born in the wilderness, they are rather nurtured. As Rousseau recommends, in order to institute a people—and we may stress, a *free* people—one must be ready to change human nature, replacing individual powers with social ones.<sup>48</sup> Contrary to authoritarian regimes, which fear both education and public gatherings,<sup>49</sup> democracy places the highest responsibility on its citizens, demanding of them many

---

<sup>44</sup> HUTCHINS, R. *The University of Utopia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 41.

<sup>45</sup> HUTCHINS, R. *The University of Utopia*, p. 56.

<sup>46</sup> STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 11, emphasis is mine.

<sup>47</sup> TAYLOR, CH., *The Language Animal*, Cambridge: Harvard University Press, 2016, p. 328.

<sup>48</sup> ROUSSEAU, J.J., "The Social Contract", bk. II, ch. 7, p. 181.

<sup>49</sup> ARISTOTLE, *The Politics and the Constitution of Athens*, edited by Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, bk. 5, ch. 11, pp. 145-147.

abilities for actively and critically participating in the public arena: public spiritedness, critical thought, tolerance, sympathy, ability to recognize the other as an equal, imagination and creativity, political judgment, and cosmopolitan thought,<sup>50</sup> all of which are necessary if democracy is to work properly as a social ordering where equal and free persons cooperate to achieve common goals.

## II

In a similar way than contemporary democracies, the university is threatened today by the hyperplasia of the economic. In the United States, for example, the liberal arts model—the heir of the Medieval university—is being progressively replaced by the corporate university, characterized by the primacy of the economic, a factory-like mentality, and the primacy of the formal, which in the end leads to the normalization and levelling of students, which is but an euphemism for the stultification of students, their becoming *idiots*, both in the sense of highly individualistic subjects focused only in their private affairs, and in the sense of individuals lacking the appropriate skills to play their role as citizens in a democratic regime.

*Neoliberalism and the university.* That the university is constrained by economic factors is a truism. There is no university in the world, public or private, capable of functioning while ignoring its economic needs. In this sense, whenever there was a university formally established, there were economic constraints. The same is true in the political sphere: a political regime which ignores its material needs puts its own survival at risk.

Today, however, something quite different is observed than the mere relationship between an enterprise and its economic restraints. As we said in the previous section, the economic principle has encroached on the other spheres of human existence, to the point that the *only* standard for evaluating the success of a human enterprise is measured in terms of gain, utility, or money. Everyday language confirms this idea. Imagine I tell you that a common friend, Mark, is a “successful” man. The first idea that comes to mind, almost ineluctably, is that Mark has a well-paid job, a stable, comfortable economic position, and that he even enjoys public recognition. If I now add that Mark has been without a job for almost a year *but* that he has a happy marriage, three healthy kids, friends and is surrounded by happiness and love; or that he is today an artist living in a beautiful city where

---

<sup>50</sup> NUSSBAUM, M., *Not for Profit*, 25-26.

he paints and enjoys life every day, my use of the term “success” may seem rather odd. If we look at the Cambridge dictionary, however, the word “success” is not defined economically: its first meaning is “the achieving of the results wanted or hoped for”. What our age seems to have accomplished is a normalized definition of the human goal: neoliberalism has successfully imposed its own principle as the hegemonic standard for *all* human activities.

Universities function today as big factories where professors provide services, offering instruction as a product that the student, a client, consumes as a commodity. Naomi Klein reports John V. Lombardi, president of the University of Florida in Gainesville, asserting: “We have taken the great leap forward... ‘Let’s pretend we’re a corporation”.<sup>51</sup> The university’s top authorities are seen as CEOs who manage the university by the same principles of a successful company: promoting “best practices” which can be applied to different epistemic cultures,<sup>52</sup> making sure that academic programs are responsive to the market’s needs, and developing the university’s ideology into a “brand”.<sup>53</sup>

Just as neoliberalism has resulted in the widening of the gap between rich and poor—with a tiny minority of billionaires whose wealth grew 1,130% in the last thirty years, compared to an increase of 5.37% of the median household wealth in the same period<sup>54</sup>—the neoliberal university has created different classes of professors: a minority of tenured or tenure-track professors who enjoy the highest wages and the whole set of benefits necessary to live a comfortable life as academics, followed by a mass of part-time professors and lecturers who are forced to live term by term, with no stability, lower wages, and less benefits, and, last *and* least, a swarm of teaching assistants who teach courses and do all the grading that full professors are too busy to take care of, in exchange of Ph.D.’s funding packages that are not nearly enough to cover basic human needs.<sup>55</sup> In sum, the same game of winners and losers is played in the university as it is in the neoliberal society at large.

*The primacy of the formal.* As the university resembles more and more a factory, it tends to privilege the formal over the substantial. Universities are increasingly governed by large bureaucracies that codify academic activity into an ever-changing series of formats and indicators that are designed to

---

<sup>51</sup> KLEIN, N., *No Logo*, New York: Picador, 2009, p. 101.

<sup>52</sup> WAGNER, E., and NEWELL, S., “ ‘Best’ for whom?: the tension between ‘best practice’ ERP packages and diverse epistemic cultures in a university context”, *Journal of Strategic Information Systems*, núm. 13, 2004, pp. 305-328.

<sup>53</sup> KLEIN, N., *No logo*, pp. 87-106.

<sup>54</sup> COLLINS, CH.; OCAMPO, O. and PASLASKI, S., *Billionaire Bonanza 2020: Wealth Windfalls, Tumbling Taxes, and Pandemic Profiteers*. Available at <https://bit.ly/3fkWjzx>. The data refers to the United States.

<sup>55</sup> See <https://lat.ms/3hSW8Nu> and <https://tgam.ca/3MLkt7A>.

transform an initially unmeasurable activity, such as the education of a person, into a number. For education to be measurable, so the argument goes, knowledge must be rendered “objective”, which can only be done by establishing well-defined indicators. This is because, as the known mantra claims, “if you can’t measure it, you can’t improve it”. Education thus risks being reduced to checking boxes in a to-do list, after which a satisfaction survey is applied to the customer, as a cross-verification.

Attention to the formal is the obvious consequence of an educational project that has been rendered measurable and replicable. This is the idea behind the implementation of the logic of “best practices” at the university: finding a successful process in one epistemic community that is to be replicated in other environments. What I call here a “process” is evidently nothing but the shell of a complex learning experience, an empty structure that is transposed into a foreign environment. The problem with this perspective lies in thinking that we can import a methodology without taking care of its metaphysical basis. In fact, any methodological approach contains a set of assumptions that deeply affect what is observed or studied. Methodologies are not neutral: the way we approach an object necessarily implies a decision (more often than not, metaphysically charged) regarding what in the object/subject studied counts as worthy and what is not. From this perspective, for instance, it is naïve to think we can approach a phenomenon using a rationalistic approach (i.e., rational choice, social choice theory) without radically conditioning the scope of results we can expect.

The same can be said of the primacy of the formal in the university, to the growing inclusion of managerial tools to its government and the multiplication of measuring and evaluating tools that are foreign to the university’s essence. Consider the case of the *learning outcomes* approach to learning, which were designed to elucidate what is it that the student must learn in a course. Erikson and Erikson discuss two main criticisms that have been raised regarding the learning outcomes approach: it is a managerial tool that “can diminish teachers’ academic freedom and divert academic attention by putting administrative practices at the forefront”, and that “there is a risk in focusing too much on what *can be measured*”.<sup>56</sup>

Every measure sheds light to certain areas of a determinate process while obscuring other aspects. To judge whether our measurement is the one we need, we must make sure that the areas captured by it are, in fact, primary to the process’ goal. Consider, for example, John Henry Newman’s definition of higher education as “the cultivation of the mind effected by the study of lib-

---

<sup>56</sup> ERIKSON and ERIKSON, “Learning outcomes and critical reasoning...”, p. 2296, emphasis is mine.

eral Arts”,<sup>57</sup> Bronson Alcott’s definition of education as “the process by which thought is opened out of the soul... It is self-realization”,<sup>58</sup> or Hutchins’ definition, discussed above. Is it possible to capture these goals by means of a learning outcome? The answer is a resounding No. In sum, it is *only* if education is reduced to training, specialization, and the production of workers that learning outcomes and other indicators can properly capture what education is for, and whether it is working or not. If, on the other hand, education means cultivating persons, then these measurements at best distract us from, or even worse, eclipse, what is really at stake when we educate.

*Normalization and levelling.* For them to be effective, formal measurements must disregard every trace of subjectivity, focusing only on “objective” regularities. Before closing this section, I want to criticize this idea, suggesting that by focusing on observable, discrete characteristics that are potentially present in a diversity of individuals, the whole object of education is betrayed, namely, the education of *persons*.

Modern democracy’s tendency towards normalization and levelling has been a recurrent critique for the last couple of centuries. We can distinguish here between anti-democratic and democratic critiques. In the first group we find the radical antiegalitarian critiques of Friedrich Nietzsche and Søren Kierkegaard. Nietzsche’s aristocratism sees in democracy nothing but the political materialization of Christian resentment and its life-renouncing morality, whereby the morality of the strong, self-assuring, creative, own-masters was replaced by the morality of the weak, the meek, the crippled, who proclaimed universal equality out of fear and hatred of difference itself, resisting “everything that elevates an individual above the herd and intimidates the neighbor”.<sup>59</sup> Kierkegaard took a similar stance: democracy is characterized by a process of *levelling*, understood as the hateful destruction of individuality by the “monstrous nonentity” of the public.<sup>60</sup> Levelling occurs when an egalitarian society progressively dumbs down the human element, consequently becoming suspicious of everyone who tries to elevate herself above the mediocrity of the public.

The fear of the tyrannical mass is not, however, exclusive of aristocratic thinkers. The concept of the tyranny of the majority has a long history in the liberal tradition, which seeks to protect the individual against the oppressive

---

<sup>57</sup> NEWMAN, J. H., *The Idea of a University*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986, p. 197.

<sup>58</sup> NUSSBAUM, M., *Not for profit*, p. 62.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, F., *Beyond Good & Evil*, translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1989, p. 114.

<sup>60</sup> KIERKEGAARD, S., *Two Ages. Kierkegaard’s Writings, XIV*, translated by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 2009, p. 91.

power of a majoritarian faction. John Stuart Mill focuses on this problem in the very first pages of *On Liberty*. Around the same time, Tocqueville worried that “[a]s conditions become more equal and each man in particular becomes more like all the others, weaker and smaller, one gets used to no longer viewing citizens so as to consider only the people; one forgets individuals so as to think only of the species”.<sup>61</sup>

If we use, say, the learning outcomes approach as an indicator of the *minimum* skills and knowledge that a student should have at the end of a course, then the approach may be helpful for the educational project, but only if it is supplemented by an overarching goal that *justifies* the acquisition of these skills rather than others. But if, as it seems to be the case today, the tyranny of the managerial mentality<sup>62</sup> succeeds in making its approach a goal in itself—making the approach a component of the accreditation process, which in turn is linked to improving the university’s ranking, and so on—then we end up in Kafka’s *Trial* rather than in a democratic scenario, buried under a pile of formats and indicators that eventually become self-justified. This is why Hutchins asserts that “there are no accrediting agencies in Utopia”.<sup>63</sup>

While democracy is not distinguished by promoting greatness,<sup>64</sup> it is not synonymous with levelling or mediocrity. Normalization is an ever-present threat in a democratic society, whereby the radicalization of equality can always lead to the resentful rejection of greatness and difference. But, notwithstanding its popular element, democracy is *also* the political regime that best protects the citizen against the tyrannical impulses of the majorities. As I will defend in the last section of this work, this is only true when democracy works with a robust notion of the “person” rather than the “individual”, for only with the idea of the person can we assert *both* a spirited defense of the human being as an end in herself and the ontological necessity of that person to find herself in and through the other, which makes the community something radically different than the mere sum of individuals.<sup>65</sup> The education of persons who, in turn, can become high-spirited democrats, is a project that cannot be accomplished without the university.

---

<sup>61</sup> TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, II.I.7, p. 426.

<sup>62</sup> “[O]ne of the most unfortunate consequences of specialization was the production of the specialized educational administrative” (HUTCHINS, *The University of Utopia*, p. 45).

<sup>63</sup> HUTCHINS, *The University of Utopia*, p. 65.

<sup>64</sup> TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, II.IV.8, pp. 674-675.

<sup>65</sup> HAYEK, F., *The Collected Works of Friedrich August Hayek. Volume I: The Fatal Conceit*, edited by Bruce Caldwell, London: Routledge, 1988, pp. 106-119.



### 3. Bringing the Person Back In

#### I

The liberal tradition was conceived as an effort to protect the individual from tyranny, whether it be the arbitrary power of the sovereign or the oppressive power of the faceless mob. Epistemologically, the liberal individual followed the Cartesian model, according to which ideas are developed *inside* the mind, based on the one and only certainty of the thinking self. Individualism conceives human beings as complete, autonomous units who freely engage with others in the pursuit of their goals. This notion is at the basis of the liberal market, which is understood as a community of agents who exchange goods in conditions of freedom and complete information.

The western notion of the person was developed by Christianity. Rather than an isolated, complete individual capable of thinking for herself, the notion of the “person” assumes that the self is ontologically incomplete. This idea of radical incompleteness is already found in Plato’s *Symposium* (190a-192e), where we are presented with an originally androgynous self that was divided by a jealous Zeus into two parts that will forever look for each other.

Christianity formulated the notion of the human “person” that later become a building block for Western thought. Facing the task of defining the Trinity—which meant pointing out the novelty of the triune God vis-à-vis the Jewish God while rejecting the charge of polytheism—Tertullian defined God as *una substantia—tres personae*.<sup>66</sup> Joseph Ratzinger explains that the three persons of the Trinity are not different beings but three distinctive relations, which is “a third specific fundamental category between substance and accident, the two great categorical forms of thought in antiquity”.<sup>67</sup> He goes on describing these relationships as being-for (Father), being-from (Son), and being-with (Holy Spirit). These relationships are reflected, in turn, in the human being, understood as *imago Dei*, as three basic anthropological structures: responsibility (being-for), dependence (being-from), and solidarity (being-with). The human person is thus understood by Christianity as the being essentially dependent to other, responsible for others, and solidary with all, insofar as every human being has a dignity which is not given nor recognized by any authority but responds to the divine filiation of the person (Jn 15:15).

---

<sup>66</sup> RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio. Vol. 2: Anthropology and Culture*, edited by D. L. Schindler and N. J. Healy, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013, p. 104.

<sup>67</sup> RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio*, p. 108.

Personalism understands the subject as co-constituted by the dynamic exchange between herself and her community. The person thus exists in a permanent tension: on the one hand, the human being is an *individual*, which guarantees the inviolability of her conscience, the impossibility of her being instrumentalized—e.g., one can never be coerced to believe.<sup>68</sup> This is what Taylor identifies as the ethics of authenticity, which he deems a genuine Christian development that has nonetheless been advanced by modernity.<sup>69</sup> The notion of the person, in this sense, *contains* the kernel of the liberal individual while suggesting that individual dignity is only half the story.

Emmanuel Mounier, leaning on another personalist, Gabriel Marcel, finds the difference between the “individual” and the “person” in that the latter demands making ourselves “available... and thereby more transparent both to himself and to other”.<sup>70</sup> The human person never flourishes in isolation. In a rather paradoxical way, she must leave herself if she is ever to find herself. This shows personalism’s deep communitarian commitment, which both restores the human being to her social dimension—lost to the liberal individual—and opposes the Hayekian and neoliberal understanding of society as a dangerous, oppressive abstraction. Contrary to neoliberalism, personalism declares that there are some goods that can only be achieved in community. These goods are essentially *social*, which suggests that society is logically more than the sum of the individual projects.

Despite being a product of Christianity, the personalist tradition extends beyond this tradition. Martin Buber, for instance, beautifully describes the self’s opening to the other. Rather than an instrumental relationship (I-It), the encounter by which the “I” opens herself to another “I” (“You”) brings about differentiation, personalization and, eventually, love:

When I confront a human being as my You and speak the basic word I-You to him, then he is no thing among things nor does he consist of things. He is no longer He or She, limited by other Hes or Shes, a dot in the world grid of space and time, nor a condition that can be experienced and described, a loose bundle of named qualities. Neighborless and seamless, he is You and fills the firmament. Not as if there were nothing but he; but everything else lives in *his* light.<sup>71</sup>

Personalism thus conceives the human being as: (a) a creature endowed with an innate and inalienable dignity that demands never to be treated as

---

<sup>68</sup> RATZINGER, J., *Values in a Time of Upheaval*, translated by Brian McNeil, San Francisco: Ignatius Press, 2006, p. 52.

<sup>69</sup> TAYLOR, CH., *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award lecture*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 16.

<sup>70</sup> MOUNIER, E., *Personalism*, translated by Philip Mairet, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1952, p. 19.

<sup>71</sup> BUBER, M., *I and Thou*, translated by Walter Kaufmann, New York: Touchstone, 1996, p. 59.

a means but as an end in herself, (2) a being ontologically incomplete, thus in need of others to flourish and be happy; (3) happiness, in turn, can never be experienced in solitude, and is thus closer to the Aristotelian idea of *eudaimonia*, as “human excellence”<sup>72</sup> which is achieved *with* others in the active search of the common good,<sup>73</sup> understood as the articulation of the three anthropological structures of dependence, responsibility, and solidarity.

## II

The idea of the human person is a central piece of any strategy aiming at resisting the hyperplasia of the economy, the priority of the form over matter, and normalization. An education based upon the human person is, at the same time, civic education.

The goal of society is not, for personalism, an ever-growing production of skilled professionals accompanied by unrestrained technological progress: “production”, Mounier asserts, “has value only in regard to its highest end, which is the advent of the world of persons”.<sup>74</sup> Close to the personalist ethos, Hannah Arendt’s masterpiece, *The Human Condition*, proposes an incremental approach to human life, whereby the fugacity and immediacy of the *animal laborans*’ activity is redeemed by the work of the *homo faber*, whom in turn can only counter the “devaluation of all values” by the *vita activa*.<sup>75</sup> The production of things, be they perishable or not, can only find its authentic meaning in the social process, which is *not* economic but essentially political, that is, centered in the provision of common goods by means of which every person in the community can flourish.

Technology is but a means to an end. A technique is utterly incapable of determining its own goal: its very essence confines it to the realm of the instrumental, and so it must find its goal outside of itself. Joseph Ratzinger warns us about the danger of technology escaping our control by reminding us of the stories of the Golem in Jewish Kabbalism, Goethe’s *Faust*, and Huxley’s *Brave New World*, asserting that “[t]he *ratio technica* must incorporate into itself a *ratio ethica*, so that we would speak of something as truly functioning only when a fully responsible functioning was assured”.<sup>76</sup> Technological progress is thus not an end in itself, and the university should therefore not pursue it for its

---

<sup>72</sup> BALOT, R., *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006, p. 236.

<sup>73</sup> VATICAN II, *Apostolic Constitution Gaudium et spes*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1965, §26.

<sup>74</sup> MOUNIER, E., *Personalism*, p. 14.

<sup>75</sup> ARENDT, H., *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, pp. 236-243.

<sup>76</sup> RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio*, p. 48.

own sake but only insofar as it contributes to the human goals. The university must not, obviously, renounce to the highest standards of technical sophistication; it must make sure its students can use complex tools for measuring and analyzing data. But it must make sure as well that the student understands not only the *how*, but also the *what* and the *why* of things, that she can critically use these tools in the pursuit of human goals. It is by infusing *meaning* into technology that the university humanizes it, making it a powerful companion in the quest for improving human reality. From this perspective, the liberal arts curriculum must be a transversal project touching all the departments and programs, shedding light precisely regarding those human goals that order and structure the skills and techniques learned in each program.

As for human flourishing, it can only be understood pluralistically: the person cannot be reduced to the faceless repetition of a mold since, in exercising her freedom, each one flourishes in her very own way. Here we find liberalism and Christianity in agreement: the healthy development of personality implies freedom, which in turn produces diversity. Liberalism makes a good job promoting the authentic individual but, as we discussed above, finds it difficult to fully acknowledge her social dimension. Following its paradoxical character, Christianity acknowledges that when people “do not want symphony, but rather unison”, freedom is destroyed: “In Platonic terms, this is the tyranny; in modern terms it is totalitarianism”.<sup>77</sup> On the other hand, Christianity restores diversity to unity in the mystery of Christ as the head of the body (1 Cor 12:4-6), identifying the former with truth (Jn 14:6).

Evidently, we cannot use this metaphysical criterion in a liberal democracy, since that would violate its secular character. Two interrelated strategies are nonetheless available to universities in their effort to educate authentic and free persons. First, we can make comparisons between higher and lower forms of life to go beyond value pluralism.<sup>78</sup> If we cannot make a case to assert that the life of a person who joins *Médecins sans Frontières* to bring medical attention to the poorest of the world has a higher quality than one who stays at home doing drugs and watching Netflix, then the very possibility of a democratic regime is in peril. The dangers of abandoning the ability to make moral judgments should be obvious in our current crisis. For, is it not that kind of relativism the one which attacks *any* judgment as oppressive? Is not the sorrowful success of the fake-news era enough as a sign of the corruption of our democracies?<sup>79</sup> Have we not learned yet the danger of a complete re-

---

<sup>77</sup> BALTHASAR, H., *Truth is Symphonic. Aspects of Christian Pluralism*, San Francisco: Ignatius Press, 1987, p. 13.

<sup>78</sup> TAYLOR, CH., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 78.

<sup>79</sup> See KAKUTANI, M., *The Death of Truth. Notes on Falsehood in the age of Trump*, London: William Collins, 2018; McINTYRE, L., *Post-Truth*, Cambridge: MIT Press, 2018.

jection of truth? The ability to make judgments requires, of course, tolerance, empathy, critical ability, and, perhaps more importantly, temperance but, to be sure, the ability to judge in a rational and sensitive way is a fundamental trait of democratic citizenship. Education—from the crib to the university—should be a school of these virtues, aimed at raising high-spirited citizens able to engage with others in a critical and respectful way.

Second, democracy is the political regime wherein dialogue replaces naked coercion;<sup>80</sup> it is precisely through dialogue that, as persons, we open ourselves to others, welcoming being impregnated by others' ideas, which in the end will result in the fusion of our horizons, that is, in mutual growth. Liberal arts education privileges the study and discussion of great books, by means of which the student puts herself in another person's shoes: she may understand the maddening remorse of a killer in Dostoyevsky's *Crime and Punishment*; or the anarchical and even murderous instincts that may arise in a society made by unrestrained kids in Golding's *The Lord of the Flies*, and so on. In many ways, human beings are "storytelling animals";<sup>81</sup> we learn through others' experiences, problems, and successes. The retreat of literature, philosophy, theater, painting, dance, poetry, and music from the university should be seen as a crucial indicator of the victory of the economic mentality over the liberal arts model, the victory of the "measurable" and evidently "profitable" over the "ornamental" or even "useless".<sup>82</sup> We should keep in mind, against today's savagery, that a young John Stuart Mill overcame a mental breakdown by reading poetry, and that, after participating in the construction of the nuclear bomb, Richard Feynman found relief for his episodes of depression and anxiety in playing the bongo. We can also wonder whether the current state of social hysteria, violence, and intolerance is a consequence of the retreat of beauty from human life and space.

The university, we said with Hutchins, is a community that thinks and searches for the truth. Truth is, however, not a possession. It is rather a horizon, a goal. While it is arrogant to think we can ever be in possession of Truth, searching for it is a powerful way for discarding absurdities, fallacies, and arbitrariness. It is through dialogue and critique that human beings have unrooted pernicious ideas, such as slavery, child marriage, or the inferiority of women. The university is the privileged place where this dialogue should take place. This dialogue—that, as we have suggested, is threatened today by

---

<sup>80</sup> NUSSBAUM, M., *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, New York: Oxford University Press, 2018, pp. 9-10.

<sup>81</sup> BEINER, R., *Political Philosophy. What it is and Why it Matters*, New York: Cambridge University Press, 2014, p. 171.

<sup>82</sup> See ORDINE, N., *The Usefulness of the Useless*, translated by Alastair McEwen, Philadelphia: Paul Dry Books, 2017.

the hyperplasia of the economic, the primacy of the formal, and levelling—is at the very basis of the education of democratic citizens.

Dialogue cannot take place unless we abandon the formalist approach to education that transforms teachers into providers of pre-packaged services and students into consumers who only care about getting a degree in order to join the job market as mindless gears of a numbing, stultifying machine. Measuring implies, at best, verifying the *minimum* abilities evinced by a student so as to approve a course. As universities are being seized by increasingly powerful bureaucracies, however, it seems prudent to reject these approaches altogether and imagine different and creative ways for evaluating the learning process. Rejecting these measurements would also help counter levelling and the normalization of the students. Since the person is unique, education can only be understood as a radically creative experiment, which ultimately renders any attempt of homogeneous, universally observable indicators restrictive, if not utterly destructive.

Individual creativity and the authentic self are, nonetheless, only half the story. The democratic citizen is a fundamental goal of the educational project. Rather than a self-serving individual, the person is a citizen. As Alasdair MacIntyre asserts, “the virtues of independent rational agency need for their adequate exercise to be accompanied by what I shall call the virtues of acknowledged dependence”.<sup>83</sup> Socrates demands from the one who has been released and forced out of the cave to return to the cave—even at the risk of her life—and engage with those whose eyes see only shadows. Replying to Glaucon’s protest, Socrates reminds him that what they seek is not the good of a single class, but that of the whole city.<sup>84</sup> The democratic citizen understands herself as a person endowed with dignity, implying a set of rights *as well as* responsibilities vis-à-vis other persons. Just as no one can be a son, or a mother, in isolation, because these are all social relationships, the citizen cannot exist in isolation, for she is such only in the company of others with whom the production of social goods is possible.

The democratic citizen, educated as a person, should learn how to resist the primitive impulse to counter fear and injustice with aggression and revenge, seeking to find ways to make sure the injustice suffered will never occur again. As Nussbaum succinctly asserts: “Fear is monarchical, and democratic reciprocity a hard-won achievement”.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, Chicago: Open Court, 1999, p. 8.

<sup>84</sup> PLATO, *Republic*, 519d-e, p. 191.

<sup>85</sup> NUSSBAUM, M., *The Monarchy of Fear*, p. 60.

Democracy is in a deep crisis. Its enemies spread like a cancer, turning the cells of the body against itself, maddening the whole system. Education, just like the family and associational life, is a fabric of citizens. It is there where individuals are transformed into persons who acknowledge their need for others and are trained to engage with others in the pursuit of common goods. If the university gives up this fundamental mission, the democratic sky will be filled with dark clouds, announcing perhaps the twilight of the dream of free and equal persons capable of self-government.

## Bibliography

- ARENDET, H. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARISTOTLE, *The Politics and the Constitution of Athens*, edited by Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BALOT, R., *Greek Political Thought*, Malden: Blackwell, 2006.
- BEINER, R., *Political Philosophy. What it is and Why it Matters*, New York: Cambridge University Press, 2014.
- BROWN, W., *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019.
- BUBER, M., *I and Thou*, translated by Walter Kaufmann, New York: Touchstone, 1996.
- COLLINS, CH.; OCAMPO, O. and PASLASKI, S., *Billionaire Bonanza 2020: Wealth Windfalls, Tumbling Taxes, and Pandemic Profiteers*. <https://bit.ly/3fkWjzx>.
- CROUCH, C., *Post-Democracy*, Cambridge: Polity, 2004.
- CROUCH, C., *Post-Democracy After the Crisis*, Cambridge: Polity, 2020.
- DAWSON, CH., *Religion and the Rise of Western Culture*, New York: Doubleday, 1991.
- ERIKSON, M. and ERIKSON, M., "Learning outcomes and critical thinking – good intentions in conflict", *Studies in Higher Education*, vol. 44, num. 12, 2019, pp. 2293-2303.
- FREEDOM HOUSE, *Freedom in the World 2020. A Leaderless Struggle for Democracy*, <https://bit.ly/2Q65Gcs>.
- FRIEDMAN, M., *Capitalism and Freedom*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- GAUCHET, M., *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, translated by Oscar Burge, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- GIROUX, H. A., "Democracy's Nemesis. The Rise of the Corporate University", *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 9, num. 5, 2009, pp. 1-27.
- HAYEK, F., *The Collected Works of Friedrich August Hayek. Volume I: The Fatal Conceit*, edited by Bruce Caldwell, London: Routledge, 1988.
- HAMILTON, A.; MADISON, J. and JAY, J., *The Federalist with Letters of "Brutus"*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- HUTCHINS, R. M., *The University of Utopia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- KAKUTANI, M., *The Death of Truth*, London: William Collins, 2018.
- KEE, A., *Marx and the Failure of Liberation Theology*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- KIERKEGAARD, S., *Two Ages. Kierkegaard's Writings, XIV*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- KLEIN, N., *No Logo*, New York: Picador, 2009.
- KOTSKO, A., *Neoliberalism's Demons. On the Political Theology of Late Capital*, Stanford: Stanford University Press, 2018.
- LEFORT, C., *Democracy and Political Theory*. translated by David Macey, Cambridge: Polity Press, 1988.
- LEVITSKY, S. and ZIBLATT, D., *How Democracies Die*, New York: Crown, 2018.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, translated by Joan Vinyoli Sastre and Michéle Pendanx, Barcelona: Anagrama, 2000.
- MCINTYRE, L., *Post-Truth*, Cambridge: MIT Press, 2018.
- MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, Chicago: Open Court, 1999.
- MACINTYRE, A., *Whose Justice, Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- MILBANK, J. and Oliver, S. (Eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, New York: Routledge, 2009.
- MOUNIER, E., *Personalism*, translated by Philip Mairet, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1952.
- MOUNK, Y., *The People vs. Democracy: Why our freedom is in danger and how to save it*, Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- NEWMAN, J. H., *The Idea of a University*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986.
- NIETZSCHE, F., *Beyond Good & Evil*, translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1989.
- NUSSBAUM, M., *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, New York: Oxford University Press, 2018.
- NUSSBAUM, M., *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton: Princeton University Press, 2010.
- PIKETTY, TH., *Capital in the Twenty-First Century*, translated by Arthur Goldhammer, London: Harvard University Press, 2014.
- PLATO, *Republic*, translated by G. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett, 1992.
- POLANYI, K., *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 1957.
- PARISER, E., *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*, New York: Penguin, 2011.



- RAHNER, K. and RATZINGER, J., *Episcopate and The Primacy*, New York: Herder and Herder, 1962.
- RATZINGER, J., *Joseph Ratzinger in Communio. Vol. 2: Anthropology and Culture*, edited by D. L. Schindler and N. J. Healy, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.
- RATZINGER, J., *Values in a Time of Upheaval*, translated by Brian McNeil, San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- RATZINGER, J., *Introduction to Christianity*, translated by J. R. Foster, San Francisco: Ignatius Press, 2004.
- ROUSSEAU, J.J., *The Basic Political Writings*, translated by Victor Gourevitch, Indianapolis: Hackett, 2011.
- RUNCIMAN, D., *How Democracy Ends*, London: Profile Books, 2018.
- SCHMITT, C., *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- SINGER, J. W., *No Freedom Without Regulation. The Hidden Lessons of the Subprime Crisis*, New Haven: Yale University Press, 2015.
- STIGLITZ, J., *The Great Divide. Unequal Societies and What We Can Do About Them*, New York: W. W. Norton & Company, 2015.
- STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- TAYLOR, CH., *The Language Animal*, Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- TAYLOR, CH., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- TAYLOR, CH., *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award lecture*, New York: Oxford University Press, 1999.
- THUCYDIDES, *The Peloponnesian War*, translated by Martin Hammond, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- TOCQUEVILLE, A., *Democracy in America*, translated by Harvey Mansfield and Delba Winthrop, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- URBINATI, N., *We the People: How Populism Transforms Democracy*, Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- VATICAN II, *Apostolic Constitution Gaudium et spes*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- WAGNER, E. and NEWELL, S., "'Best' for whom?: the tension between 'best practice' ERP packages and diverse epistemic cultures in a university context", *Journal of Strategic Information Systems*, num.13, 2004, pp. 305-328.
- WOLIN, SH., *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- ŽIŽEK, S., *First as Tragedy, Then as Farce*, New York: Verso, 2009.



## Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre

*Max Scheler: from ethical personalism to the metaphysics of man*

ALDO ALEJANDRO CAMACHO<sup>1</sup>  
Universidad Intercontinental, CDMX, México  
aldoalejandrocamacho@gmail.com

### RESUMEN

Max Scheler es uno de los pilares de la fenomenología del siglo XX. Sus estudios se centraron en la ética, para auspiciar una ética material de los valores, de la cual emanan conceptos clásicos de su filosofía, como el de persona, tabla de valores, espíritu y percepción sentimental. En este trabajo se pretende hacer un análisis de su filosofía con el fin de comprender la tarea que el autor no llegó a desarrollar, a saber, la idea de una antropología filosófica. Para ello, es necesario abordar las principales fuentes de su filosofía, que van desde su concepción fenomenológica, su comprensión axiológica, hasta su filosofía de la religión, con conceptos como el de experiencia fenomenológica de lo divino, la primera noción de panenteísmo y espíritu. Una vez puestas estas bases, será posible comprender la idea de la antropología filosófica, de la cual surgen conceptos como el de espíritu, esencia humana, impulso afectivo, instinto y la metafísica del hombre.

**Palabras clave:** Antropología filosófica, ética material de los valores, fenomenología, esencia humana, fenomenología de la religión, personalismo ético.

### ABSTRACT

Max Scheler is an important thinker of Twentieth Century Phenomenology. His studies are involved into Ethics, for making a Material Ethics of Values. From this study, emerges classic concepts of his Philosophy, like *Personalism*, *Hierarchy of Values*, *Geist* and *Sentimental Perception*. On this paper, I attempt to make an analysis of this Philosophy with this topic for understanding the roll of an Philosophic Anthropology, wich is a problem that Scheler did not finished. That is why we have to understand basic concepts like Phenomenologic Experience of Religion, Material Ethics, Panenteism and Geist concept. With this understandig, it will be posible to understand the point of this Anthropology.

**Keywords:** Philosophic Anthropology, Material Ethics of Values, Phenomenology, Human Essence, Phenomenology of Religion, Ethic Personalism

---

<sup>1</sup> ORCID: 0000-0001-6750-0366

## Introducción

En estas páginas me propongo estudiar y analizar los problemas fundamentales que centran la antropología filosófica de Max Scheler. Para ello, será necesario interpretar y comprender conceptos básicos de este autor, tales como el de la ética material de los valores y el del personalismo. Asimismo, con base en la concepción que se dé sobre éstos, podremos comprender la estructura de su filosofía de la religión, muy importante para dar paso al tratamiento de conceptos como el de experiencia fenomenológica de lo divino, humanidad y espíritu. Esto nos llevará a comprender de manera más estable el sentido de la antropología filosófica de nuestro autor, misma que no terminó de elaborar pero que dejó cimentada con conceptos como el del panenteísmo y el desarrollo de la diferencia esencial de grado del ser humano respecto a los demás seres orgánicos. Por último, daré algunas conclusiones a modo de reflexión, en las que haré un balance sobre la filosofía scheleriana: la importancia actual de estudiarlo, el puesto de su pensamiento en la filosofía y en la fenomenología, entre otras cosas.

### 1. El giro antropológico del siglo XX

Max Scheler, Arnold Gehlen y Hemulth Plessner dieron inicio a la antropología filosófica contemporánea, en la década de 1920, con el nombre de *giro antropológico*, el cual pretendía ser la fuente principal del quehacer filosófico, después del giro fenomenológico y antes de que el giro lingüístico lo hiciera. La primera propuesta,<sup>2</sup> heredera directa de la fenomenología, busca comprender la esencia y estructura esencial del ser humano; pero para ello, debió formarse una serie de estratos éticos, ontológicos y epistémicos que fungen como el trasfondo de la comprensión del ser humano. Por otro lado, la encomienda de Gehlen busca comprender al ser humano desde una dimensión más natural, más biológica, pero sin perder de vista el carácter moral y cultural del ser humano. Por último, la empresa de Plessner<sup>3</sup> intenta dar un solvento biológico al ser humano, de forma tal que se expanda, o bien, se *excentrifugue* en la construcción de un ámbito moral, político y cultural.

<sup>2</sup> Cf. GEHLEN, A., *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento el hombre por sí mismo*, Barcelona: Paidós, 1993; y GEHLEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.

<sup>3</sup> Cf. PLESSNER, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid: Escolar/Mayo Editores, 2018; y PLESSNER, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid: Trotta, 2007.

Para infortunio de los tres filósofos, el giro antropológico quedó eclipsado, después de la muerte prematura de Scheler, por la ontología fundamental de Martin Heidegger, la cual fue debatida por Ernst Cassirer<sup>4</sup> para reivindicar el peso filosófico de la propuesta antropológica. Por ello es necesario dar un repaso a las propuestas del giro antropológico, de tal forma que nos dé la oportunidad de estudiar parte de la propuesta heideggeriana y comprender la defensa de Cassirer.<sup>5</sup>

## 2. Fenomenología y valores

Es sabido que Max Scheler es el segundo gran fenomenólogo del primer tercio del siglo XX, por las aportaciones que realizó en dicha disciplina, auspiciada por su maestro Edmund Husserl. Sin embargo, no siguió el método como el maestro quiso, por lo que su modo de tratar la fenomenología lo hace un tanto auténtico. Scheler centró sus estudios fenomenológicos, principalmente, en la ética, en particular, en la axiología, para emprender una ética material de los valores. La gran aportación que dio a la fenomenología fue el sentido que otorgó al concepto de *a priori* material, del cual se desprende gran parte de su ética, que es propiamente una ética de la vida afectiva.

Esto advierte dos cosas: por un lado, se desenvuelve su personalismo ético. Con base en las críticas hacia el formalismo y la idea de persona que Kant propuso,<sup>6</sup> así como con la idea de fenomenología que tiene, es posible fundamentar una idea de persona con valores propios. Por otro lado, el hecho de que Max Scheler sea el fundador de la antropología filosófica del siglo XX: con base en el personalismo axiológico que ideó, Scheler se trazó el objetivo de complementar la idea de antropología que Kant propuso y que llamó *antropología práctica*, cuyo sustento es el formalismo ético y la idea de persona llevados desde la razón pura a la práctica moral. Esto, con el sustento de una claridad fisiológica del ser humano para llevar a cabo una suerte de antropología cultural o cosmopolita, pues Kant estudia y critica los modos de desenvolvimiento del *ethos* en ciertas partes de Europa

---

<sup>4</sup> Cf. P. GORDON, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

<sup>5</sup> Cf. E. CASSIRER, *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965; y E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

<sup>6</sup> Cf. KANT, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 2015, A 406 y ss.; y KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, 2009, A 35 y ss.

(los humores y comportamientos de la persona francesa, de la inglesa, de la italiana, de la española y de la prusiana).<sup>7</sup>

La teoría axiológica de Max Scheler traza su sentido fenomenológico en toda su extensión. Un valor, según Scheler, *vale*, y al valer implica que sea contenido en una cualidad propia de los objetos que se hallan en la realidad con el ser humano; esto es, dado que el valor *vale*, es posible aprehender mediante una intuición fenomenológica o intuición *a priori* material la cualidad esencial de tal valor contenida en una *cosa*. Se advierte lo *cósico* de un valor, el cual es llanamente un bien.<sup>8</sup>

Ahora bien, la cualidad de una intuición material *a priori* o de una experiencia fenomenológica no radica totalmente en la aprehensión, en el discutir o decantación *intelectual* de la conciencia, sino que descansa *en* el sentido afectivo del ser humano.<sup>9</sup> Es decir, una experiencia fenomenológica scheleriana se desenvuelve en el corazón, o más exactamente, en su *ordo amoris*, su núcleo personal. Esto es lo que advierte un sentido ético de las *cosas* y de toda experiencia fenomenológica. En otras palabras, la actitud trascendental o fenomenológica es un estado de *en-amor*, de estar enamorado, y la esencia axiológica de las *cosas* se decanta *a priori* desde la percepción natural hasta llegar a una suerte de disposición de espíritu. Scheler no es claro con este concepto, por lo que acudiremos a Joaquín Xirau.<sup>10</sup>

Xirau, siguiendo esta actitud trascendental de los valores ideada por Scheler, llama *conciencia amorosa* al estado fenomenológico que aprehende el valor de los objetos, porque le da un significado al ser humano *en* sus vivencias. Tanto el alemán como el catalán piensan que las vivencias *personales* almacenan una pluralidad de valores que se pueden co-aprehender y co-vivir con otros seres humanos. Por lo tanto, el amor advierte cierto estado de gracia del ser humano, el cual es la *persona*, cuyo núcleo esencial de intencionalidades es el *ordo amoris*. Así, el *ordo amoris* motiva al ser humano a dirigirse a los valores más altos para conocerse, para tener una *zetesis*, una búsqueda de sí en tanto que ser humano, y para acercarse al otro y corroborarse como persona. El *ordo amoris* nos hace ver, pues, el destino de nuestra vida y cómo lo compartimos con el prójimo y con otros seres naturales. Nos permite ver cuál es nuestro singular puesto en el cosmos.

<sup>7</sup> Cf. KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2010, pp. 253 y ss.

<sup>8</sup> SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001, pp. 57-70.

<sup>9</sup> SCHELER, M., *Ética...*, pp. 173 y ss.

<sup>10</sup> Cf. XIRAU, J., *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona/ Colegio de México/Península, 1983, pp. 89-140.

Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a ese sistema el *ethos* del sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la *ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel extracto que haya llegado a ser ejemplar.<sup>11</sup>

Pues bien, para Scheler los valores son absolutos y se aprehenden mediante intuiciones materiales *a priori*. Asimismo, los valores se hallan en constante movimiento, pues de otro modo no se comprendería su pluralidad. Es decir, con la actitud amorosa –que es el sentido teórico de la actitud trascendental–, con todas nuestras prácticas o acciones morales y con nuestras vivencias personales, es posible aprehender un mundo de valores que tiene conexiones *a priori* con las *personas*, con contenidos axiológicos aprehendidos afectivamente con la simpatía y otros sentimientos de valores, y con otros seres del cosmos.

[...] los valores éticos, en general, son, primeramente, valores cuyos depositarios no pueden ser dados nunca como “objetos” (originariamente), porque están en la *persona* (y el acto). Nunca puede ser dada como “objeto” una persona, ni tampoco, igualmente, ningún acto. Tan pronto como “objetivamos”, de cualquier modo, a un hombre, se nos escapa *forzosamente* el depositario de los valores morales.<sup>12</sup>

Así, Scheler comprende una escala de valores que tiene correspondencia con un estado afectivo y con una persona. En el primer peldaño de la escala de valores se encuentra la actitud natural, la simple vivencia del mundo sin reflexión y sin conciencia de un posible mundo de la vida o mundo de valores. Debe haber reflexión fenomenológica para comprender la esencia de tal mundo y ver su significado real.

El siguiente peldaño, que propiamente pertenece a la esfera fenomenológica de los valores, es el de los valores vitales. Estos valores tienen de suyo solidificar la vida en tanto que vida; valores como el de lo sano-enfermo, el de la vida-muerte y el de salud-enfermedad, pertenecen a este peldaño. Los estratos de la vida afectiva que pertenecen a esos valores son el estar saludable o enfermo. Una persona sana o viva aprehenderá la esencia del estar vivo o sano, y, por lo tanto, será consciente de la cualidad que contiene su *cuerpo*. De acuerdo con Scheler, estos valores son propios de la *corporeidad*, pertenecen a la estructura físico-biológica del ser humano y le dan pautas para pensarse

<sup>11</sup> SCHELER, M., *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós, 1996, p. 22.

<sup>12</sup> SCHELER, M., *Ética...*, p. 150.

como sano o enfermo. Asimismo, su contenido material se encuentra en acciones como la buena alimentación y el ejercicio. Son, digamos, acciones que permiten la aprehensión de dichos valores.

El tercer peldaño de la escala de los valores es el de los útiles. Valores como el de lo noble, el de lo fuerte, el del caballero o el soldado que cuida una cultura, pertenecen a esta escala. Están *fundados* principalmente en los valores vitales, pues para cuidar físicamente de otros es necesario estar sano y con vitalidad. En esta escala comienza a *fundamentarse* el aspecto ético de la axiología, pues hay cierta responsabilidad con el otro para poder aprehender valores. Por tanto, la acción que permite esta aprehensión es la defensa del otro.

En el cuarto peldaño de la escala axiológica se encuentran los valores de la cultura y los valores del conocimiento. Estos valores se dividen en tres, a saber, los valores estéticos, los jurídicos y los éticos. Comienza a evidenciarse más el aspecto dinámico de los valores, pues en la medida en que son aprehendidos, también son creados, y esto hace que se descubra un mundo de una pluralidad de valores. El goce de un concierto o cualquier obra de arte advierte la intuición de valores que se encuentran contenidos tanto en el propio goce como en la obra que se contempla. Simpatizar con alguien –según las formas de la simpatía que se ejecuten en el acto ético –, amar a otro o cualquier acto ético que desenvuelva cierto estado afectivo con el otro, harán aprehender la cualidad esencial de los valores éticos. Los valores éticos, por lo tanto, tienen más jerarquía que los demás valores vistos, pues se habla de compartir valores con el otro, de ser consciente de su grado de superioridad. Es, pues, con los valores éticos como la vida afectiva del ser humano, en concreto, su *ordo amoris* o núcleo esencial de intencionalidades se solidifica, pues advierte su propia jerarquía, su pluralidad y la conciencia amorosa que se comparte con otros. Así, estos valores tienen tal jerarquía que pueden elevarse a un grado jurídico dentro de la sociedad. Es decir, pueden convertirse en legislaciones o tipos de imperativos para lograr un alcance de comprensión jurisprudente y política, por lo que, al ser éticos, los valores o fundamentan o se convierten en valores jurídicos. Si bien los valores de la cultura no son fundados por los valores de lo útil, al menos advierten un movimiento fundamental interno y advierten que los valores de lo útil tienden a defenderlos.

Con estos valores conviven los valores del conocimiento, los cuales pertenecen a la concepción científica y a la concepción filosófica del mundo, las cuales guardan una relación axiológica con los llamados valores epistémicos, pues se pretende que se estimen los avances en torno a la ciencia y a la filosofía con un juicio que dé significado al mundo.

Por último, se encuentran los valores religiosos, de lo santo o místico. Son valores que fundamentan un estado de gracia personal con Dios. Estos va-



lores advierten dos cosas: la perfección de la persona y la antropología filosófica a través de una metafísica del hombre, esto es, un ascetismo ético y ontológico del ser humano. Actos como el de la gracia, la desesperación y la oración permiten aprehender estos valores. Estos valores hacen que el ser humano se congratule de sí al ser una especie de cuidador de la creación de los demás valores. Es, pues, el máximo escalón de la jerarquía de los valores.

### 3. Personalismo ético

La persona nunca será objeto de nada ni de nadie. Ella es en sí misma un contenido de valor y ejercerá su autonomía sobre los propios valores y sobre su medio ambiente. Según Scheler, la persona es en sí una unidad de vivencias exteriores e interiores con una estructura racional y una afectiva (volitiva), un ser que procura y crea valores. Al idear su personalismo, Scheler, a través de un estudio sobre la estructura epistémica de la persona, arguye contra Kant, pues para este último la persona es únicamente un ser racional que ejerce su derecho moral sólo por la razón. Scheler llama a esta dependencia de la razón o falsa autonomía, *logonomía*. La persona ha de verse como unidad que a sí misma se constituye por todo lo que vale: su *ethos*, sus actos, sus intencionalidades, incluso su razón hasta llegar a aprehender su dignidad.

[...] el ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad; por mucho que de otro modo de captarse su ser con más exactitud y fuera falso comprenderlo como un ser sustancial o cósmico. Ni siquiera podría “obedecer” la persona la ley moral, si fuera creada [...] únicamente gracias a esa ley [...] Pues el ser persona es también fundamento de toda obediencia.<sup>13</sup>

Si bien la persona no puede ejercerse únicamente por la mera razón, entonces ha de comprenderse como un agente racional y *arracional*. Pero en nuestro autor, el lado *arracional* tiene más peso que el racional, pues es lo que descubre la moralidad de la persona y de la otra persona. Es lo que permite el desenvolvimiento ético de la persona para descubrirse, descubrir valores y descubrir la estructura de otras personas. La persona es, pues, el yo que reflexiona sobre sí para ser consciente de sus actos y de las implicaciones axiológicas que contienen en sí mismos esos actos. Si ha de ser pensada como un objeto, entonces será únicamente objeto de sí misma, pues en sí misma, o bien, de manera *a priori*, se encuentra en conexión con *cosas*, con actos y con contenidos esenciales de otras personas, lo cual permite que el mundo de los

---

<sup>13</sup> SCHELER, M., *Ética...*, p. 500.

valores se desenvuelva por sí mismo. Es el carácter de la autonomía de la persona, vista desde una perspectiva axiológica, desde una perspectiva moral de comprensión de sí.

[...] la autonomía es, ante todo, un predicado de la *persona en cuanto tal* [...] sólo la persona autónoma y los actos de tal persona poseen el valor de un ser y un querer con relevancia moral. Lo que, a su vez, quiere decir que la persona autónoma no es, en modo alguno, ya como tal, una persona buena. La autonomía es simplemente el supuesto de la *altura* moral de la persona.<sup>14</sup>

El amor se halla en el centro espiritual de la persona, es causa de sus intenciones racionales y arracionales, así como de su autonomía. Scheler comprende que la persona, dada su autonomía, no es buena, porque *en* el amor se halla contenido en sí mismo el valor de lo bueno. La persona, por lo tanto, actúa de modos tan distintos, que por ello puede develar valores; su *ordo amoris* la dirige a develarlos. La persona, asimismo, es una unidad de intencionalidades; se dirige a *cosas* para aprehender su cualidad esencial. Hay una correspondencia entre los actos de la persona, los valores que aprehende y la misma persona, y tal correspondencia es su intencionalidad dirigida por su *ordo amoris*. Ergo, el *ordo amoris* es responsable de esta *dynamis* axiológica y de la moralidad de la persona.

Asimismo, la idea de persona indica la idea de microcosmos.<sup>15</sup> Según Scheler, a cada persona le corresponde un mundo, y entre cada mundo que se asocie con otros mundos, debería corresponder una armonía, de tal manera que se fundamente la conciencia de que fuera de cada mundo hay un cosmos en su totalidad. Así, para cada persona que se arroje al mundo, le pertenece al propio mundo en tanto que persona; y para cada mundo existente en el cosmos, le pertenece a una persona. El microcosmos es, pues, la idea de un mundo único, idéntico, real y en sí mismo valioso; es un aspecto fenoménico de la persona, ser-mundo, lo cual advierte en sí una estructura *a priori* de sí mismo. Sin embargo, para llegar a ser conscientes de que somos microcosmos deberíamos corresponder con los valores de lo santo, pues es la pauta para pensar en un *panenteísmo*.

#### 4. Modelos, ser humano y personalismo

Ahora bien, Scheler da un sustento y un contenido axiológico al personalismo que realiza. Crea la idea de modelo o *prototipo* de ser humano, de

---

<sup>14</sup> SCHELER, M., *Ética...*, p. 643.

<sup>15</sup> SCHELER, M., *Ética...*, pp. 528 y ss.

persona; un prototipo que *es* o que pertenece a la esfera de la bondad con una injerencia ontológica en el llamado bien supremo (*mé ón*) que funge como condición ontológica de posibilidad de existencia fáctica; esto es, la persona ha de ser *ideada* de tal manera que sea *realizable*. Debe ser planteada como un *téleon* que auspicie nuestras necesidades morales de ser en el mundo como tal persona para nosotros en tanto que personas. Asimismo, el modelo o prototipo es una idea *a priori* que advierte un deber que se quiere. Es decir, el ser humano, al aprehender *cosas* y ser consciente de sí, tiende a verse como alguien que quiere llegar a ser, esto es, como persona, la cual ha de fungir por sí misma como un modelo para otras personas.

[...] el prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona; una esencia estructurada de valor en forma personal; y, si atendemos al carácter prototípico del contenido, es la unidad de una exigencia de deber-ser fundada en ese contenido.<sup>16</sup>

Antes de pasar a los tipos de persona que Scheler idea, revisemos los tipos de ser humano que estudia, mismos que son parte de su análisis antropofilosófico y que se contraponen con la persona misma y con la idea de espíritu, propia de la antropología filosófica. Son, pues, cuatro tipos de ser humano que se dirigen a la destrucción de los valores y un antropoide que causa ceguera de valores y frena el modelo de persona. Los cinco tipos de hombre son parte de la actitud natural que tienden a dirigirse a los no-valores o disvalores. Estos tipos de ser humano fueron motivo para que nuestro autor comenzara a comprender su antropología filosófica.<sup>17</sup>

En primer lugar, se encuentra la idea de hombre religioso. Este hombre niega su voluntad y su autonomía; se concibe a sí mismo como responsabilidad de un ser divino más allá de sí.<sup>18</sup>

El siguiente tipo de hombre que Scheler detecta es la idea de *homo sapiens*. Deja de pensar en Dios como responsable de todo acto. Ahora el ser humano tiene una dependencia total de su razón, de su *logos*. Según Scheler, esta idea de hombre es creada por Platón y Aristóteles, y pasa a toda la modernidad como el prototipo de hombre al que el mundo le debe sus razones.<sup>19</sup>

El tercer tipo de hombre es la idea de *homo faber*.<sup>20</sup> Es un ser que supera el uso de su razón, pero que tiene una escabrosa inclinación por sus impulsos

<sup>16</sup> SCHELER, M., *Ética...*, p. 739.

<sup>17</sup> Cf. SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Leviatán, 2008.

<sup>18</sup> SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 19-21.

<sup>19</sup> SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 25-33.

<sup>20</sup> SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 37-48.

y por la relatividad de su pensamiento, pues, según Scheler, si bien el *logos* no transforma el pensamiento, entonces lo hace el lenguaje, y es a través del lenguaje como se establecen parámetros de conocimiento válidos para todos, lo cual debe tener un límite. Scheler piensa que tal límite puede ser el pragmatismo, o bien, la idea de un lenguaje interpretado con cierto método que advierta una comprensión y un límite trazado por tal comprensión, o sea, la hermenéutica.<sup>21</sup> Recordemos que Scheler fue alumno de Dilthey, amigo de Heidegger y maestro de Gadamer, por lo que sabía perfectamente cuál era la dirección que la filosofía tomaría en un futuro.

Por otro lado, se encuentra la idea del desertor de los valores, consecuencia del uso excesivo de la razón y del relativismo del lenguaje. Este desertor es ciego de todo valor que el conocimiento puede contener. Scheler advierte que se pierden los valores al ver que todo conocimiento es moderado por la razón o todo conocimiento es válido lingüística o impulsivamente para todos. No hay, pues, acceso a una pluralidad de valores.<sup>22</sup>

Además de los cinco tipos de ser humano, que atentan contra el orden moral y cultural del personalismo, Scheler comprende la idea del *técnico*, junto con sus vertientes y como consecuencia del quehacer del *jefe*, muy distinto del líder. Según el autor, el jefe es una figura pública que manda política, económica y socialmente. El jefe no lidera, según Scheler, pues mantiene una relación, no con su pueblo, sino con sus *súbditos*, únicamente a través del mandato o de las órdenes de sus apetitos o deseos. Esta relación, si bien no es constante y no adquiere cercanía, es mutua y auspicia una conciencia que marca quién es el que manda en una sociedad. De acuerdo con Scheler, quien figura en el orden del jefe es la imagen del *Führer*, del dictador y cabeza social de una cultura, y hasta del empresario que sólo vela por sus intereses económicos. Ahora bien, la relación que el jefe tiene con la jerarquía de los valores es nula; incluso propicia la idea de un disvalor o desertor de valores, pues no funge como una idea que se quiere imitar.

Por eso nos proponemos emplear la palabra *jefe sin ninguna significación valorativa*. El jefe puede ser un salvador, puede ser un demagogo inescrupuloso; puede ser un conductor en un sentido de valor positivo o un seductor, puede ser jefe de una liga de virtud o de una banda de asaltantes. En la medida en que quiere conducir y tiene cualquier número de seguidores, es "jefe" en sentido sociológico.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cf. SCHELER, M., *Las formas del saber y la sociedad*, versión española en dos partes: *Sociología del saber y Conocimiento y trabajo*, Buenos Aires: Nova, 1979, parte III "El pragmatismo filosófico".

<sup>22</sup> Cf. SCHELER, M., *op. cit.*, pp. 51-64.

<sup>23</sup> SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires: Nova, 1961, p. 17.

Scheler, al igual que otros contemporáneos y antiguos, veía que la técnica rompía con lo propiamente humano. Nuestro autor lo percibe en la economía y en las ciencias positivistas. El economista emprende y crea industrias que atentan contra la conciencia humana. El científico positivista pretende inventar máquinas y pretende dar respuesta a todos los problemas del ser humano. La cuestión que Scheler plantea es si el técnico crea todas esas cosas y todo ese conocimiento, o si será capaz de hacer conciencia de sí sobre tal conocimiento.

Pues bien, si el ser humano reflexiona y tiene la disposición de llegar a ser algo que quiere ser, aun con cualquier cualidad de hombre que hemos mencionado antes, entonces puede tener la disposición reflexiva de sus actos. Entre los actos que llevan al ser humano a ser persona se encuentra el del arrepentimiento y la caridad, pues permiten un renacimiento de la conciencia con un nacimiento de su núcleo de intencionalidad, así como la rehabilitación de todos los valores que se encuentran con él.

En contraposición de la idea del jefe, Scheler habla de la idea del *modelo*, que ya hemos estudiado anteriormente. Del modelo surge un ideal espiritual con valores de la persona. El modelo, por lo tanto, siempre da un concepto de valor. Asimismo, no hallamos una relación entre el modelo y otro ser humano, pues se plantea siempre como un ideal, como lo que se quiere llegar a ser, y esto supone una mera *imitación*. Imitamos modelos, imitamos la figura del maestro, del investigador, del buen político, del artista. Imitamos, pues, *personas*, porque la persona es modelo, y al ser modelo, no puede saber que lo es, pues su quehacer advierte el consciente para su *ethos*, mas no para la influencia que puede establecer sobre otros. En cambio, el jefe siempre sabe que es jefe, porque el jefe pretende ser omnipresente; mientras que el modelo es independiente del espacio y del tiempo, porque se evidencia eidéticamente y se evidencia en el quehacer axiológico del ser humano.

Todos consideran a su modelo, en la medida en que lo tienen y lo siguen, como lo bueno, lo perfecto, lo que debe ser. Cualquier especie de "amor" y de positiva estimación en el sentido religioso, moral, estético liga a toda alma con su modelo, traba una relación que siempre es afectiva y vehemente.<sup>24</sup>

Por lo tanto, el modelo, según Scheler, tiene en sí el concepto de valor; es un ideal espiritual de la persona, pues busca intencionarse, según su quehacer, en dirección de su *ordo amoris*, de forma tal que emprenda siempre una disposición de *ethos* como conocimiento, acción y voluntad. Así, hay un tipo de persona que sirve de guía al ser humano irreflexivo y que hace efectivos todos los presupuestos de la persona misma: el *guía espiritual* es valioso por las acciones que efectúa con el otro y se encuentra al servicio del progreso

---

<sup>24</sup> SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 17.

cultural y ético de una sociedad. Él sirve al otro para encontrar el modelo de persona que quiere llegar a ser, según cualidades morales y físicas. Entre los modelos de persona se encuentran, pues, el héroe, el genio y el santo.

## 5. El héroe, el genio y el santo

El héroe es una persona con cualidades físicas propias de un semidiós. Se realiza a sí mismo como un ser noble y como un defensor de la cultura y de los valores; se desempeña en la prosperidad de sí y de la cultura en contra de los militares, economistas y técnicos. Al ser noble y fuerte, podemos deducir que sus valores son los de lo útil y lo vital.<sup>25</sup>

El genio<sup>26</sup> es la persona que crea, transforma y vive valores. Él se asume como ciudadano del mundo, es un ser cosmopolita que disfruta de la pluralidad de valores que crea y que está al servicio de su cultura. En sí misma, esta persona es su contenido axiológico. Su influencia sobre la cultura la realiza a través de su *obra*.

Hay tres tipos de genio: el artista es quien crea una cultura de lo bello a través de obras de arte, las cuales, de acuerdo con Scheler, en sí mismas dan la fuente de su origen y de su naturaleza bella. Se juzgan sus obras por una intuición material *a priori* objetiva que se encuentra en la misma obra, pues la obra tiene un origen contenido en sí misma. En tanto que aparece, la obra condiciona ópticamente a quien la aprehende. Por lo tanto, sus valores son los estéticos, y los realiza por las obras que da.

El siguiente tipo de genio corresponde al filósofo. Él crea valores de conocimiento, que pueden ser epistémicos y/o éticos. Los epistémicos dan sustento al conocimiento que el técnico ofrece; los éticos son propios de las acciones con el otro. Foros, coloquios, ideas, sistemas filosóficos, la escritura de ensayos y de libros, son acciones propias del filósofo para la creación de sus valores. Por último, se encuentra el juez o legislador de una cultura. Su acción es la elevación de máximas morales a leyes universales. Sus valores son los jurídicos.

El último modelo de persona es el santo.<sup>27</sup> Es el estadio máximo dentro del personalismo ético de nuestro autor. Lo propio del santo es ser sacerdote o una persona devota o con fe (en sentido tomista). Tiende a desarrollar un carisma único para fungir como modelo. Su intencionalidad se encuentra en

---

<sup>25</sup> SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 91-96.

<sup>26</sup> SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 57-90.

<sup>27</sup> SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 36-56.

la naturaleza, en la razón y en la historia; es consciente de su destino y del destino del lugar al que pertenece, por lo que su labor es ir más allá de las cosas mismas para conocerse. El contenido axiológico o esencia del santo es la revelación (agustiniana), y la logra mediante la contemplación y la experiencia del amor. El centro espiritual o núcleo de intencionalidades se halla sobre las acciones de la persona santa; se revela a sí quién es y quién quiere llegar a ser, porque vive para la posteridad de su cultura. Sus valores son los religiosos, después de un largo trayecto por los éticos y los estéticos.

Vemos, así, que el personalismo ético de Scheler es encaminado a comprender al ser humano más allá de su estructura. Se advierte un cambio de actitud a una actitud axiológica. Sin embargo, el personalismo ético es solamente un cimiento para solidificar la pregunta que interroga por el sentido del ser humano, por lo que es necesario comprender al ser humano más allá de lo que sugiere su estructura personal; esto es, comprender los albores de la antropología filosófica.

## 6. Antropología filosófica: ser humano, persona, humanidad

Scheler inaugura la antropología filosófica al frente de una fenomenología; una antropología filosófica muy criticada por su maestro Husserl, quien reprochó tanto el hecho de que el pupilo cercara el método fenomenológico entre fuentes psicologistas de comprensión y abstracción afectiva, así como el hecho de ubicarlo como fuente de aprehensión afectiva de los valores, el cual, evidentemente, desemboca un personalismo ético. La cuestión más notable para este primer intento de comprensión antropofilosófica, y que pone en marcha el giro antropológico, no es, como algunos aseguran, una suerte de apercepción originaria, o bien, una aprehensión primaria del cuerpo, del cual hay una supuesta apertura a comprender al ser humano desde distintas facetas, mismas que desenmascaran en sí un solo significado perceptivo, y de la cual se estructuran todas las posibles formas de culturas que son arraigadas por la comprensión humana, sean el uso y abuso del cuerpo, la enfermedad física y mental, hasta la empatía –en sentido fenomenológico.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> En otras palabras, Scheler no auspició la antropología filosófica para que Husserl la reprochara y la estudiásemos con ojos husserlianos y desde una perspectiva corporal. Como se verá más adelante, la empatía es un concepto de suma importancia para comprender la antropología filosófica, mas no para estructurarla o fundarla, ni mucho menos para pensar que esta disciplina comienza desde la corporeidad. Simplemente se comprende como el estar en sintonía de dos o más sujetos, lo cual da la impronta de comprenderme en la medida en que comprendo al otro, no éticamente, sino ontológica y epistemológicamente. Del carácter empático surge una comprensión ética en la simpatía.

Hay que obviar, por otro lado, el hecho de que esta antropología filosófica busca, de alguna manera, reestructurar (si no es que enmendar) un perfil fenomenológico o de método fenomenológico meramente unitario, en donde se estructure una evidencia, si es posible *a priori* desde un marco ontológico, el cual ha de unirse directamente al *ethos* o carácter del ser humano mismo, esto es, que desde lo ontológico se comprenda un desglose ético y viceversa. Por tanto, la antropología filosófica de este autor parte, por un lado, desde el ser humano como un *hecho*; no como objeto, sino como un hecho de comprensión múltiple. Esto da la pauta para comprender que, si el ser humano es el hecho de comprensión dado según su propia esfera, entonces ha de comprenderse, en primer término, y fenomenológicamente, su esencia. Por otra parte, de su esencia se ha de comprender la multiplicidad de interpretaciones (vivencias, estudios, análisis, experiencias) que plantean al ser humano como un ser único y *unitario*, y en ese punto ya sería posible comprender fenomenológicamente su estructura corporal, ya sea a través de la empatía-simpatía, de los usos y de los abusos del cuerpo mismo.

Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre"...<sup>29</sup>

Así, parece que hemos de partir desde un estrato fenomenológico, pues Scheler busca la esencia del ser humano. Si la podemos encontrar, entonces comprenderemos metódicamente el qué o el conjunto de esencias que comprenden objetivamente al ser humano. Ante esto, es posible destacar que, dado que la antropología filosófica se pregunta por la esencia del ser humano, entonces hay principios fenoménicos que nos motivarían a comprenderla, tales como el carácter intuitivo del sujeto, el cual no es sino la aprehensión afectiva del ser humano. Esto nos hace pensar que, de lejos, la esencia del ser humano es el amor, pues Scheler advierte muchas veces que no es posible pensarlo como un objeto, pero sí como un contenido de valores. Si el ser hu-

---

<sup>29</sup> SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 9-10.



mano no es un valor, sí que porta valores, y los valores, al fin y al cabo, son meras esencias.

Por lo tanto, los actos son la evidencia de la cualidad esencial del ser humano; una evidencia que traza, a su vez, un sinfín de conexiones de esencia por las que el ser humano pasa para comprenderse. Las conexiones de esencia son marcos *a priori* que se intuyen fenomenológicamente y que evidencian ciertas fuentes de valor; en otras palabras, las conexiones de esencia únicamente son intuitas por el ser humano, y son lo que permite cierta correspondencia o referencia de extensión axiológica. De ahí surgen, pues, referencias estéticas, políticas, culturales, y en el caso de la antropología filosófica, las relaciones que el ser humano halla en su haber por el mundo (biológicas, médicas, físicas, químicas). Asimismo, la relación que ser humano halla con otros seres de la realidad se encuentra en las conexiones de esencia, pues animales y plantas también son depositarios de valor, y el ser humano ha de comprenderlos en su reconocimiento axiológico.

Esto nos hace insistir en el carácter unitario de la antropología filosófica scheleriana. Scheler era consciente de los intentos por dar un solvento o dar una exclusiva problemática a las ciencias humanas –*Kulturwissenschaften* en Windelband y Rickert, y *Geisteswissenschaften* en Dilthey, discusión, por cierto, a la que más tarde Cassirer se unió–, por lo que pensó que, si se trataba de estudiar al ser humano, estaría obligado a comprenderlo en la medida en que lo explicaba. Es decir, la antropología filosófica es un intento de estudiar al ser humano desde una perspectiva o comprensión humanístico-social, pero sin perder la perspectiva o explicación científica. Y esto ha de lograrse desde un intento de mediación, o bien, desde una pauta metódica que busque hacer realizable una respuesta por el ser humano mismo. Esta pauta, en primera instancia, podría ser la fenomenología, pero no lo lograría sin el sustento de la *historia* misma del ser humano, la cual, similar a Dilthey y a Nietzsche, funge como una genealogía de los caracteres del ser humano y su relación con las ciencias, o bien, como las formas en que se ha interpretado al ser humano mismo a lo largo del tiempo. La historia del ser humano sirve a la antropología filosófica, para comprender cómo han cambiado las nociones del humano, para abrir expectativas ontológicas y éticas, y, sobre todo, sirve para dar una conciencia de sí en tanto que ser humano y para la vida.

Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre [...] se orienta hacia una creciente *exaltación* de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo,

exaltación que se verifica en puntos señalados de la historia y en forma de renovados empujones.<sup>30</sup>

Ahora bien, Scheler, al pensar en una antropología filosófica que busca ser unitaria en sí misma, a su vez, procura el trasfondo ético por el que se desarrolla y procura una esfera ontológica que evidencia la constitución esencial del mismo; asimismo, busca la estructura y esencia del ser humano en relación con las plantas y con los animales, para ver que la única diferencia que hay entre él y los demás es una diferencia ontológica de grado, por lo que tendría que ser consciente de sí y del privilegiado lugar que ocupa en el universo, y del contenido esencial que éste en sí tiene. Este puesto en el cosmos es metafísico, se encuentra más allá de sí, pero para descubrirlo tiene que ir al ser humano mismo. Más allá de las condiciones orgánicas que se encuentran entre el ser humano, los animales y las plantas, se encuentra la esencia del primero, la cual permite que su ser se desenvuelva en el cosmos.

A lo que el ser humano aspira es a conocerse en su totalidad: a conocer su estructura física, sus condiciones ética y política, su estructura ontológica y su aspiración a la *eternidad*. El máximo peldaño de la persona pertenece al santo; él es capaz de conocerse y de comprender la totalidad axiológica del mundo, pero necesita conocer más. El santo debe dar un salto metafísico que supere las funciones técnicas, psíquicas y biológicas de su estructura; es decir que las comprenda como propias del ser humano y de la vida para aprehenderse como responsable de su condición.

Este salto metafísico lo cambia, lo transforma en un ser distinto a su condición de persona. Scheler le llama *espíritu*. En primera instancia, Scheler apela a la revelación y experiencia de lo divino para comprender la constitución del espíritu. Para ello, dimensiona el carácter de la *humanidad*. De acuerdo con el autor, la humanidad depende de sí para atisbar una posible salvación teísta y hacer evidente el principio de solidaridad. Ahora bien, antes de trazar un sesgo entre lo ético y lo ontológico, hay una instancia que comprende un paso de lo ético a lo religioso, lo cual incursionará hacia la metafísica del hombre. Por tanto, Scheler dimensiona al menos tres esferas distintas –la ética, la ontológica y la religiosa– que convergen y procuran dar trascendencia al ser humano, a través del sentido de la humanidad. Así, la humanidad se advierte como el cúmulo de seres humanos que son conscientes de sí y de su prójimo. Esta conciencia, o bien, saberse en la medida en que hay un saber del otro, debe tener una aspiración a ser más allá de lo que se es con el otro. De esta forma, Scheler piensa que la humanidad no se centra únicamente en lo humano como aperccepción originaria o como sintonía constitutiva; antes bien,

---

<sup>30</sup> SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, p. 25.

la humanidad debe plantearse ciertas aspiraciones a través de su acción, las cuales deberán plantearse su propio porvenir y su sentido de paz. Es decir, la humanidad requiere de una reintencionalidad para colmar su conciencia. Scheler da como ejemplo la Guerra Mundial: si hay guerra, entonces la humanidad debe compensarse a través del sentimiento de paz; ahora bien, si hay una experiencia *a priori* material de paz, entonces hay un porvenir humano que lo dirige a comprenderse como parte de la llamada humanidad, a través de su sentimiento de religiosidad.

La humanidad realizada, presente en un sujeto común real y realmente activo, cesará de confundirse con Dios. Precisamente esta Humanidad, que en la esfera del derecho terrenal ya no tiene nada terreno por encima de ella, que se dispone a excluir en lo posible de las relaciones de sus partes el ciego poco más o menos de la suerte y del azar, necesitará doblemente mirar a un orden de lo bueno y lo justo, según el cual dé el primer gran paso hacia el verdadero dominio de sí misma.<sup>31</sup>

Por tanto, la humanidad es parte del ser humano, que dimensiona distintas estructuras del mismo, pero que, a su vez, busca sublimarse como un ente superior a sí mismo, cuya más grande posesión es la *fuerza creadora* de guerra y paz. Por ello, el autor llama *Grand-Être* a la humanidad: el gran ser.

El gran ser, que es la humanidad, es grande por la graduación que posee su vida afectiva respecto a sí mismo. Tiende a avocar los acontecimientos que marcan el porvenir de la cultura como propios, de tal forma que halla el contenido esencial de tales acontecimientos cual contenidos fenoménicos de su haber en el mundo. Así, cada experiencia fenomenológica de la humanidad tiene como consecuencia o como correlato fenoménico un *pathos* absoluto que se contiene en la esencia propia de la humanidad. De esta forma, la humanidad poseerá un conjunto de experiencias que han de marcar siempre su porvenir. Estas experiencias, de acuerdo con Scheler, humanas en sí, son evidencia de la fragmentación que la persona tiene respecto a la historia. Es decir, el ser humano, al igual que en Dilthey, actúa en función de un mundo histórico, mismo que lo define cual espíritu, según la *categoría* de su experiencia del mundo. En Scheler, en cambio, la experiencia que marca al ser humano es axiológica y se traza según la historia evidencie su existencia. Por ello, Scheler menciona que la aspiración principal o axiológicamente histórica que el ser humano tiene, es al grado de *eternidad*; de lo contrario, simplemente estaría en un trazo axiológicamente negativo hacia la violencia y la guerra. Así, por otro lado, se comprende que las decisiones que el ser humano tome tienen inexorablemente una consecuencia axiológica. Asimismo, se entiende

<sup>31</sup> SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 39.

que los fenómenos humanos son irrepetibles y adquieren una dimensión ontológica de comprensión histórica.<sup>32</sup>

Por tanto, la humanidad ha de elucubrar sus actos históricos desde una perspectiva ética que condicione su estructura ontológica. Para ello, el autor se sirve de dos conceptos que advierten la gradación del ser humano en su experiencia: la *revelación* y el *panenteísmo*. Estos conceptos marcan la experiencia fenomenológica de lo divino, y, de acuerdo con Scheler, fundamentan una suerte de fenomenología de la religión (de las formas simbólicas de la experiencia religiosa, de la revelación de Dios en el ser humano) o metafísica de la religión,<sup>33</sup> la cual desemboca en una antropología de la religión, misma que tiene como prioridad el desglose de la persona y su sublimación en la forma del *espíritu*.<sup>34</sup>

En todo caso, la revelación, como experiencia fenomenológica de lo divino, tiende a resguardarse en la imagen del ser humano a través de un panenteísmo sublimado en la unión cósmica con Dios, de forma tal que se advierta en el ser humano la fuerza intelectual de Dios en su haber por el mundo. Esto, por lo tanto, abre la posibilidad de pensar que el santo, quien es la persona que comprende intelectiva y emocionalmente a Dios, se sublima por y en Dios, de forma que, al hallar su aspiración a la eternidad, o bien, resguarde los valores religiosos en el cosmos, se evidencie su existencia materialmente *a priori*. Esto, en efecto, advierte que la persona sublimada busca una omnicausalidad divina en el mundo mediante lazos afectivos con la humanidad. Esta omnicausalidad, que es un conjunto de conexiones de esencia en donde se evidencia la unión ser humano-Dios, tiende a comprender una omnipresencia personal y una intencionalidad metafísica del ser humano-Dios para con el cosmos. De ahí, por lo tanto, surge la comprensión del ser humano en tanto que espíritu, misma que se desenvuelve como *metafísica del hombre*.

## 7. De la antropología filosófica a la metafísica del hombre

Hay que recalcar lo dicho anteriormente. La antropología filosófica que busca fundar Scheler tiene que ser de carácter unitario, por lo que es necesario plantear qué relación comprende el ser humano respecto a las variadas visiones –científicas, culturales, religiosas– que hay acerca de él. De acuerdo con el autor, las ideas de ser humano habidas hasta el momento no son uni-

<sup>32</sup> SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, pp. 37-38.

<sup>33</sup> SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, pp. 60-98.

<sup>34</sup> SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, pp. 99-300.

tarias, por lo cual la antropología filosófica tendría que comprender la *esencia* humana en relación con las plantas y los animales, con la esencia vegetal y la esencia animal. Esto puede ser, en parte, razón suficiente para que el ser humano comience a comprenderse como un ser sublime, de tal manera que emprenda una búsqueda por su puesto metafísico en el cosmos.

Para ello, según Scheler, no hay que perder de vista que el ser humano tiene una estructura natural, por lo que sería extraño, si no es que imposible, desprenderse de su carácter natural del mundo. En todo caso, lo que Scheler busca comprender es que, si se parte de una estructura común o de función común respecto a los demás seres orgánicos, el ser humano reintencionará a sí mismo con una visión distinta a su estructura natural. El problema que el autor ve es el problema de la conciencia del mundo, o bien, el problema de la visión del mundo.

La solución, aunque metódicamente fenomenológica, es que cualquier visión mundana que gire en torno al ser humano, deberá comprenderse siempre bajo presupuestos éticos, epistemológicos y ontológicos, para no perder de vista la estructura intencional de conciencia del mundo y de sí que el ser humano posee. Esto, por lo tanto, auspicia que la relación que el ser humano tiene con el llamado mundo biopsíquico advierte que el ser humano es un ser para sí, un objeto que tiende a verse en el mundo como un ser orgánico-espiritual, cuya fuerza auténtica de comprenderse gira en torno a su carácter de autonomía. Es decir, el ser humano puede desprender su conciencia tanto orgánica como espiritual de sí, lo cual lo advierte como un fenómeno vital y como un fenómeno espiritual. Esta aptitud de independencia procura al ser humano un carácter de ser autónomo, gradualmente, entre los demás seres orgánicos del universo. Esta doble independencia humana es llamada por Scheler *protofenómeno psíquico de la vida*.<sup>35</sup>

Así, Scheler abre la pauta para comprender al ser humano, tanto desde las similitudes como desde las diferencias que posee respecto a las plantas y a los animales. El primer concepto que analiza, en relación con las plantas, es el de *impulso afectivo*. El impulso afectivo es un estadio primordial y básico para la vida orgánica, en el cual no hay una función absoluta de la conciencia; es decir, la vida orgánica se mantiene inconsciente en y de su existencia, de su actividad vital y de su haber en el mundo. Por lo tanto, el impulso afectivo únicamente advierte cierto vacío anímico-afectivo, esto es, sin sentimiento ni impulso (intuición animal), lo cual únicamente evidencia al ente como un fenómeno arrojado en el mundo. Sin embargo, lo peculiar de este estadio es que, al ser propio de las plantas, éstas se adaptan fácilmente a su medio, por

---

<sup>35</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona: Alba Editorial, 2000, p. 36.

lo que no hay implicaciones sensitivas, sino meras reacciones orgánico-vitales; no hay rasgo de vida instintiva, sino un mero impulso genérico de crecimiento y reproducción. De cualquier modo, el estadio del impulso afectivo de las plantas simplemente cumple con la mera función de vivir en el mundo.

Por tanto, la planta demuestra de la forma más clara que la vida no es esencialmente “voluntad de poder”, sino que el impulso de reproducción y muerte es el impulso originario de toda vida. La planta ni elige espontáneamente su alimento, ni se comporta de forma activa en la fecundación: es fecundada pasivamente por el viento, los pájaros y los insectos, y como por lo general el alimento que necesita lo prepara ella misma a partir de la materia inorgánica que en cierto modo está por doquier, a diferencia del animal tampoco necesita desplazarse a determinados lugares para encontrar alimentos.<sup>36</sup>

De esta manera, Scheler demuestra, por un lado, la estructura esencial del ser de la planta. El impulso afectivo es la esencia vital de la planta en tanto que permanece en su estado extático, es decir, según su condición ontológica primordial en el cosmos, o bien, según se reafirme su carácter de *excentricidad* desde su ser hacia el mundo. Esto advierte, por otro lado, que la planta sabe más de la unidad de la vida, en términos metafísicos, porque para sí misma representa y evidencia sus condiciones naturales de ser en el mundo.

Ahora bien, el impulso afectivo en el ser humano se muestra como el conjunto de principios de sus actos fisiológicos e impulsivos, es decir, sus necesidades básicas pre-culturales, pre-morales, pre-conscientes, en fin, pre-fenomenológicas. De acuerdo con Scheler, el impulso afectivo en el ser humano funge al lado del *principio de resistencia*, esto es, como un límite ontológicamente marcado en la realidad, entre la intuición interna (estructura epistemológica de la persona) y la intuición externa (mundo circundante y saber de otros), de forma que tiende o debería aspirar a desarrollarse gradualmente para marcar cierta conciencia de sí y para establecer cierta convergencia entre él y la planta en general.<sup>37</sup>

Ahora bien, el segundo concepto con el que el autor compara al ser humano con los otros seres orgánicos es el de *instinto*. Anteriormente comentamos que, según Scheler, hay una interpretación del ser humano que marca al instinto como su esencia. No obstante, busca comprenderlo como parte primigenia de la conducta humana; esto, siempre y cuando se piense en el instinto como un eje de observación meramente descriptivo, por lo cual hay un desglose de ciertos principios<sup>38</sup> que evidencian el punto de partida que

<sup>36</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 38-39.

<sup>37</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 42-43.

<sup>38</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 43 y ss.

fomentan el autoconocimiento o el reflejarse como objeto de experiencias que implican un saber de sí.

Entre estos principios se encuentran, pues, el principio de nutrición y de reproducción sexual. De acuerdo con Scheler, el ser humano comienza una apertura primitiva por el mundo mediante la necesidad del alimento y la necesidad de mantener el orden de su especie. Esto conlleva al siguiente principio, el cual, dado el movimiento humano de supervivencia y conservación de su especie, su instinto hace que mantenga un *ritmo fijo* del mismo; es decir, dadas las principales necesidades que permiten la existencia humana, esta especie procura conservar, a su vez, un ritmo de alimentación y un ritmo de reproducción, lo cual se comprende en tanto que acción fáctica. El ser humano, por lo tanto, se nutre y se reproduce no por una cuestión de estructura fisiológica, sino para mantener su estancia mundana *en* el presente, para hacerse siempre presente y para mantenerse a la expectativa de las complicaciones (amenazas de otras especies, amenazas de guerra entre la misma especie, conflictos de orden natural) que pueden llegar a suceder en su haber por el mundo.

El siguiente principio instintivo que Scheler detecta es el instinto innato. Este grado instintivo supone al ser humano como listo para cualquier *eventualidad*, sea positiva o sea negativa. Este instinto se lleva a cabo a través de la memoria asociativa, la cual nos hace pensar que el ser humano comienza su escisión respecto a los animales y a las plantas. La memoria asociativa, según el diálogo que el autor emprende con ciertos investigadores psicológicos y sociológicos, está dirigida a quienes *realizan* su conducta sistemáticamente; es decir, la memoria funge como motor de modificación de comportamiento en el ser humano, con el fin de prepararse de distintos modos (nómada, hábito, comodidad) para *reaccionar* mental y físicamente ante cualquier evento que pudiera cambiar su facticidad.

Finalmente, surge el *principio de la inteligencia práctica orgánicamente determinada*. Este principio comprende el acto de elección y la facultad de elegir. En un momento gradualmente superior, el ser humano desarrolla esta facultad a través del preferir. El ser humano, consecuentemente, prefiere cómo realizar sus actos instintivos: elige nutrirse, pero prefiere cierto tipo de alimentos sobre otros, lo cual conlleva a comprender la nutrición como depositario de valores vitales; elige reproducirse, pero prefiere incluso con quién hacerlo, de modo que el acto sexual es visto como un bien axiológico, según la escala de valores vitales y éticos. Este principio comprende al ser humano como un ente gradualmente distinto a los animales y a las plantas (aunque puedan evocarse algunas conductas similares respecto a ellos), de modo que llega a evidenciarse en su núcleo espiritual, o bien, en forma de intuición sensible, esto es, a través de la captación y aprehensión de valores.

Así pues, al tener presente los conceptos que comprenden tanto al ser humano como a los animales y a las plantas, naturalmente surge la cuestión por el sentido del primero y la *diferencia* que marca respecto a los demás. Scheler, de manera tajante, dirá que la única diferencia que hay entre el ser humano y los demás seres orgánicos es una diferencia *esencial* de grado. Esto quiere decir que él y los demás son ontológicamente diferentes, o bien, que hay límites ontológicos que cada ser posee respecto a sí mismos y entre ellos mismos, los cuales permiten su propio desenvolvimiento por y en el mundo. Asimismo, esta diferencia ontológica de grado tiene la peculiaridad de que, en el ser humano, hay una noción de ser en el mundo bajo presupuestos que terminan por objetivarlo o redirigir su mirada hacia sí mismo. Esta peculiaridad, por lo tanto, es el punto primordial por el que la antropología filosófica tiene que partir en forma de metafísica del hombre.

[...] la esencia del hombre y lo que puede llamarse su *puesto singular* está *por encima* de lo que se denomina inteligencia y facultad de elegir, y tampoco se captaría imaginando un acrecentamiento cuantitativo, ni siquiera infinito, de esas dos facultades. Pero su esencia tampoco se captaría si lo novedoso, lo que hace que el hombre sea hombre, se concibiera exclusivamente como un nuevo estadio esencial de funciones y capacidades "*psíquicas y vitales*" que viniera a sumarse a los estadios psíquicos que son el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia y la facultad de elegir, y cuya elucidación, por tanto, sería competencia de la psicología y de la biología.<sup>39</sup>

Por lo tanto, más allá de las condiciones orgánicas que pueden estructurar y advierten una similitud con los seres orgánicos, se encuentra la esencia humana, la cual permite que su ser se desenvuelva en y por el mundo desde sí mismo. Asimismo, esto indica que hay un salto metafísico de las funciones biológicas –como la que define la estructura fisiológica y las capacidades naturales humanas–, de las funciones técnicas –como las que definen los métodos para el progreso de la humanidad o las que describen al ser humano cual máquina– y de las funciones científicas en general –como las que definen al ser humano cuantitativamente– que se realiza en el ser humano mismo y se encuentran en función de la vida misma. Este salto no es sino una experiencia fenomenológica realizada por la persona –el santo, particularmente– para sí misma. El salto metafísico que advierte la distancia entre el ser humano y los demás seres orgánicos, así como de las definiciones que se hacen de él, es, pues, una intuición de la esencia del ser humano desde sí mismo. Entonces, es posible comprender que hay una sublimación de la persona en la medida en que es objeto de sí misma. El resultado de tal sublimación es un modo de

---

<sup>39</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 66.



ser distinto al de todas las concepciones de persona que se tienen, y es el ser del *espíritu*.

## 8. Metafísica del hombre: espíritu y panenteísmo

De acuerdo con Scheler, del espíritu emanan dos concepciones de panenteísmo. La primera surge desde la fenomenología de la religión, y la segunda, de la concepción ascético-metafísica del mismo. No obstante, ambas concepciones tienden a evidenciar el sentido de la metafísica del hombre, misma que podría interpretarse como metafísica del espíritu, o bien, cual *fenomenología del espíritu*.

Scheler concibe la metafísica del hombre desde la sublimación de la persona en forma de espíritu. El espíritu, concepto heredado de Dilthey, quien, a su vez, lo heredó de Hegel, pertenece a una esfera de *raciocinio esencial*, mas no existencial. De esta manera, Scheler indica que el espíritu porta de suyo un fuerte peso fenomenológico, de modo que, al concebir su propia esencia, el espíritu carga consigo sus propios horizontes intencionales de proyección cósmica. Esto es, el espíritu se concibe como libre de ser en el mundo en la medida en que se comprende en tanto que espíritu. Así, este ser tiene una apertura de experiencia de sí, de ser mundo y de ser sí mismo, por lo cual la actitud o conciencia fenomenológica a desarrollarse en él tiende a ser una *supraconciencia cósmica*, o sea, un saber superior de sí en el cosmos, pues es y sabe del cosmos desde su singular puesto.

Estudiemos la primera concepción de panenteísmo. Según el autor, al desarrollar tal supraconciencia cósmica, se realiza una concepción de analogía por atribución, en donde hay una jerarquía que define el lugar de pertenencia de Dios respecto al ser humano y viceversa, y una copertenencia del ser humano en, para y con Dios. Esta analogía, asimismo, implica que en el espíritu hay una absoluta independencia existencial respecto a Dios, y tal independencia se advierte a través de la aprehensión religiosa del espíritu según la experiencia divina que comprenda en su haber cósmico. Así, hay una apertura de vivencia o conciencia espiritual en la realización de actos que hacen fenomenológicamente evidentes todos los objetos intencionalmente religiosos. En todo caso, arguye Scheler, hay una vivencia de la espiritualidad para concebir la espiritualidad de Dios, la cual es una dación inmediata del mismo que comprende un conocimiento inmediato del núcleo de Dios. En otras palabras, se comprende intencionalmente a Dios desde una esfera que dimensiona absolutamente su intelección o su conocer *suprapersonal*, la cual se decanta según la resistencia habida entre el carácter volitivo o de la vida

afectiva, y el carácter meramente dado por la creencia y la fe de Dios. Así, esta resistencia evidencia el *a priori* material de la experiencia de Dios en el núcleo del espíritu mismo, por lo que en la dación divina hállase tanto una percepción de sí como una conciencia de Dios en sí mismo, lo cual, a su vez, abre la pauta para que haya una reciprocidad para con Dios, es decir, para que Dios perciba y experimente fenomenológicamente al espíritu, con el fin de evidenciar su *a priori* material, pero en Dios mismo. Como consecuencia de la co-experiencia fenomenológica Dios-espíritu, hay una sublimación superior al de la persona respecto al espíritu, que no es sino el acto mismo de atribución del espíritu para con Dios, que es, a su vez, una experiencia fenomenológicamente religiosa.

Con la palabra *espíritu* se designa algo que el hombre, por la experiencia, sólo encuentra o al menos puede encontrar en y dentro del mundo, y por cierto en la parte del mundo *que es él mismo*. Pero ¿cómo llega el hombre a pertrechar a Dios como fundamento del mundo entero (que, sin embargo, no es sólo espíritu, sino que fuera del espíritu contiene grupos de hechos completamente distintos y *especies de causas* totalmente distintas) con un atributo positivo que sólo se encuentra en una parte del mundo tan *pequeña* como es el género humano, una raza en este pequeño planeta, abandonado cósmicamente? Como la espiritualidad de Dios no se puede desarrollar analíticamente, en absoluto, del concepto del *ens a se* o de la santidad, existe un motivo con sentido para admitirlo (tanto en una relación objetiva como con referencia a una motivación con sentido) sólo en el caso de que el hombre –con total independencia aun del supuesto de la existencia de Dios– intuya y viva como *penetrado de espíritu* no sólo a sí mismo, sino también al mundo entero. Sólo si el compendio de actos y correlatos de actos con sentido, encontrado en el hombre, que se llama “espíritu” es *más* y además otra cosa que un *mero* “trozo” o una “parte” del mundo, es posible atribuir analógicamente a Dios *espiritualidad*.<sup>40</sup>

Así, los *atributos* analógicos del espíritu advierten a éste como un ser infinito, por la vivencia dada con, por y en Dios. Esto, naturalmente, haría pensar que las cualidades inmanentes de Dios son concebidas por Él para el espíritu, pues este último es quien tiene una recepción directa de Él, pero, a su vez, *son* o mantienen su inmanencia en Dios, por la misma razón, es decir, porque el espíritu *es* en y por Dios. Estas cualidades son, obviamente, de esencia, y se comprenden según número, tiempo, espacio y magnitud.<sup>41</sup> Estos atributos advierten predicados formales, o bien, juicios que dimensionan un *significado* referido al conocimiento epistemológico y ontológico-metafísico de la infinitud de Dios, en el cual, dada la recepción espiritual, surge un reflejo Dios-mente o Dios-espíritu.

---

<sup>40</sup> SCHELER, M., *op. cit.*, p. 124.

<sup>41</sup> SCHELER, M., pp. 134-136.

Del número, Scheler piensa en Dios como *Uno* que es innumerablemente infinito; se acerca a la noción neoplatónica del Uno y su intelección humana. Del tiempo, el autor comprende a Dios como *eterno*, por lo cual advierte un grado esencial de superioridad, a saber, la *duración*. Dios, según Scheler, marca su independencia respecto al tiempo, por lo que la duración, como grado de superioridad de intuición de esencias, es inmanente para Su mente y se refleja a través de Su materia y Su energía. Así, Dios evidencia Su eterna duración, porque se piensa *supratemporal e intratemporal*; en cambio, si dependiese del tiempo, es decir, si fuera temporal o intemporal, entonces Sus atributos se verían limitados por Su propia cualidad existencial, y dependería, a su vez, de un atributo meramente histórico, para lo cual tendría que comprenderse a través de cierta categoría intelectual para evidenciar –a la fuerza– Su presencia cósmica. En otras palabras, Dios no puede tener historia, pero tampoco puede pensarse ahistórico, sin historia ni históricamente fragmentado; antes bien, Dios es la historia misma. Por tanto, el espíritu scheleriano, distante al hegeliano, no busca ser reflejo de la historia que objetiva para alcanzar la eternidad a costa de su comodidad moral, irreligiosa o política; antes bien, el espíritu scheleriano busca reivindicarse históricamente a través del significado óntico de la historia de Dios, porque busca comprenderse analógicamente con Dios.

Del espacio, Scheler piensa en Dios como un ser *ubicuo*, es decir, omnipresente, no inerte y con unicidad acosmística. Esto se refleja mediante la unión afectivo-acosmística que el ser humano comprende con Dios, de modo que, al mismo tiempo, se piensa cual microcosmos y mundo circundante de Él. Por último, la magnitud advierte que Dios, en Su infinitud, ocupa metafísicamente cualquier propiedad física. Similar al panteísmo de Schelling, quien piensa que el Absoluto fundamenta la esencia de las cosas en el aparecer de las mismas, Scheler, atribuye la objetividad fenoménica desde la esencia de Dios, la cual es inmensa, inmedible e inmensurable. De ahí surge la cuestión ontológica de que hay una participación del ser de Dios, tanto mental como metafísicamente, en todo orden de lo real. Se comprende Dios, porque se piensa ubicuamente en las cosas. Si hay conocimiento de las cosas, entonces debe haber en ellas un conocimiento, aunque sea mínimo, de Dios ahí; de forma tal que, entre el ser, como *summum bonum* o referido según su esfera de lo real –ontológica–, y Dios, según sus cuatro cualidades y según su propia dimensión en el orden de lo real, debe darse por absoluto, no objetivante sino fundante de valores y vivencias axiológicas, un Dios-ahí en el espíritu.

Consecuentemente, los atributos de Dios respecto al espíritu fundamentan en este último una *omnicausalidad* que dimensiona un orden analógico de *creación*. Es decir, la creación divina sugiere en el espíritu, a través de la intelección de Dios, una creación analógica según los actos del espíritu mismo. Todo lo que el espíritu *realiza* tiene una causa superior dada por la intelección de Dios.

Esto, finalmente, implica que en el espíritu hay un acto de manifestación divina: la *revelación* como experiencia fenomenológica de Dios o como intuición material *a priori* de Dios. Una percepción de la esencia de Dios *en* el espíritu.

La experiencia fenomenológica de Dios en el espíritu evidencia, por un lado, la noción analógica Dios-espíritu; es una fuente intencional de resistencia entre los mismos, pues, según el autor, la analogía procura al espíritu redirigirse por y reconstruir el mundo. Asimismo, la analogía procura en el espíritu un *pensar* en Dios cual ser *originario*, cuya apercepción originaria es dada en el corazón, y cual ser querido por él, esto es, pensar en Dios como lo que el espíritu quiere llegar a ser, no según la existencia volcada en el espíritu, sino según la vivencia recíproca del espíritu en la mente de Dios. Por otro lado, la experiencia fenomenológica de Dios, al trazarse intencionalmente en el espíritu, se piensa en él como la creación perfecta de Dios, por lo que Dios mismo, al ser intuido, también intuye la esencia del espíritu, cuya evidencia material *a priori* pende siempre de su voluntad libre de amar a Dios, de la bondad divina y del amor recíproco de Dios al espíritu.

Pues sólo si añadimos a la idea del “crear perfecto” así obtenido, elevándola al modo de querer de un ser *a se et per se* espiritual infinito, la idea, fundamentalmente distinta, de un “crear originario”, nos aproximamos *per analogiam* a la relación fundamental real de Dios y el mundo. Ser creado es el llegar a ser de una cosa real mediante un querer que, sin *ninguna* materia que le estuviera dada (bien por sí o no), crea completamente “de la nada”; un modo de expresarse analógico, en el que sólo se manifiesta la consideración límite que es el origen de la doctrina teísta.<sup>42</sup>

La revelación, como acto religioso y como experiencia fenomenológica es la pauta más importante para comprender el panenteísmo scheleriano, pues se devela como el conjunto de intenciones religiosas del espíritu que son autorreferentes a y en Dios. Así, Dios, como fenómeno o como una esencia se intuye por sí mismo, lo cual, arguye Scheler, es tener a Dios en el espíritu cual contenido y objeto de todas sus experiencias. De esta forma se realiza la idea de Dios figurada hacia algo intencional en sí y dirigido a Dios; como una intuición pura *a priori* que implica ver a Dios en tanto que modelo o líder esencial depositado en la mente del espíritu.

Por lo tanto, la revelación es trascendencia intencional, cuya condición de posibilidad es hacer realizable lo divino y pensar en lo divino como un ente que busca entregarse al ser humano, al espíritu. La revelación es, pues, la dación de lo divino, de Su esencia, misma que se ha de intuir en el acto religioso mismo, y que ha de evidenciar la *constitución* del espíritu mismo, esto

---

<sup>42</sup> SCHELER, M., p. 171.

es, una actitud trascendental o fenomenológicamente divina en el espíritu. Dios siempre ha de encontrarse en la voluntad del espíritu para procurar un *ethos* religioso que procure el conocimiento esencial de Dios mismo, según los distintos grados de aprehensión esencial que el espíritu realice. Entonces, el panenteísmo scheleriano estructura el orden de trascendencia *unitaria* de la visión del ser humano en su totalidad; el panenteísmo ordena la dimensión fenomenológica de trascendencia religiosa y ética en distinta gradación, pero siempre con una referencia al ser humano mismo.

La revelación como tal –en el sentido más amplio de la palabra– es sólo el tipo de donación, estrictamente correlativa a la esencia del acto religioso, de algo real de esencia divina en general. Ella, como tal tipo de donación, se extiende tanto como la religión en general; y en esa medida abarca también la oposición completamente distinta de la religión verdadera y la falsa.<sup>43</sup>

Ahora bien, de la concepción religiosa del panenteísmo, es posible pasar a la concepción ascética, misma que también figura una metafísica del hombre. Scheler continúa con el desarrollo del concepto de resistencia. De acuerdo con el autor, el espíritu se halla en constante resistencia, ya no con Dios, sino con la realidad misma. El principio de resistencia implica un movimiento inmediato del espíritu en la realidad, con la intuición interna y con la intuición externa. Ambas como el puente del salto de la persona al espíritu mismo, pues el ser espiritual mueve fuerzas de la realidad según convengan sus propias dimensiones. Esto es, el espíritu tiende a concebir inmediatamente la esencia de cualquier orden de lo real, con el fin de comprenderse en la realidad de manera unitaria. Así, en el orden axiológico, el espíritu colma el principio de resistencia de tal forma que la experiencia fenomenológica de cualquier objeto valioso se contenga en la mera aprehensión del espíritu mismo. La resistencia de la estructura fenoménica de un valor se torna en un orden de comprensión cósmica, cuya jerarquía traspasa los límites de la experiencia personal a una experiencia espiritual; de la mera experiencia del santo a la revelación divina o panenteísta.

Ahora bien, el salto que manifiesta una metafísica del hombre es guiado en *esencia* por la persona, en particular, con su estructura epistémica y con su carácter moral, pues de ellas emanan funciones fenomenológicas que dimensionan a la persona misma como un ser vital, psíquico, ético y suprapersonal; funciones que la dimensionan como un ser de vivencias, cuyos horizontes de proyección intencional advierten la búsqueda del sentido: el sentido de su vida moral, el sentido de su vida afectiva, entre otros. Esto propicia que la resistencia mantenga un orden o armonía en el núcleo de la persona, de modo que com-

---

<sup>43</sup> SCHELER, M., p. 207.

prenda su unicidad en el mundo. De acuerdo con el autor, el carácter propio de la persona, al igual que la resistencia, tiene que sublimarse para comprenderse desde su puesto singular. Esto auspicia, como hemos visto, el espíritu.

Naturalmente, una cuestión que podría plantearse sería si hay una diferencia entre la experiencia fenomenológica de la persona y la del espíritu, y de haberla, cuál sería. En primera instancia, la experiencia fenomenológica de la persona radica en la aprehensión axiológica: su actitud amorosa frente al mundo y frente a otros es lo que la lleva a dimensionar su relación con la realidad. Por otro lado, el espíritu tiene más apertura fenomenológica; pues se sublima con Dios en una suerte de penenteísmo y a través de la experiencia del acto religioso. Asimismo, el espíritu tiende a comprenderse desde la persona, esto es, experiencia su núcleo personal, su mundo circundante, o bien, tiene una aprehensión de sí en tanto que microcosmos, lo cual auspicia que este ser, en la medida en que tiene su mundo proporcional con el mundo macrocósmico –relación microcosmos-macrocosmos–, tiene, a su vez, una apertura al mundo: se abre al mundo como si él lo fuera desde su estructura esencial. El espíritu vive, pues, el mundo de la vida desde su *cosidad*, desde aquello que estructura esencialmente su núcleo y el núcleo de la realidad misma. En todo caso, la vivencia del espíritu, al abrirse y tener mundo, es una suerte de *constitución* fenomenológica, o bien, es una suerte de *supradecantación* de la conciencia amorosa de la persona hasta el panenteísmo del espíritu mismo.

Sólo el hombre, en tanto que persona, puede *elevarse por encima de sí mismo*, como ser vivo, y a partir de un centro situado, por decirlo así, *más allá* del mundo espacio-temporal, convertirlo *todo*, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre, pues, en tanto que ser espiritual, es el ser superior al mundo y a sí mismo en tanto que ser vivo. Como tal, también es capaz de ironía y de humor, que implican siempre una elevación sobre la existencia.<sup>44</sup>

Así, algo que, fenomenológicamente el espíritu hereda de manera directa de la persona, es lo que Scheler llama *acto de ideación*.<sup>45</sup> El acto de ideación es una aprehensión eidética de la *cosa* o de depositarios de *cosas* que trazan conexiones de esencias. En el espíritu, el acto de ideación surge desde los umbrales de ver las cosas mismas, de la descripción de hechos a través de vivencias y desde la experiencia de la realidad misma. Lo peculiar de este acto es que en el espíritu siempre hay una reitencionalidad hacia sí mismo, de modo que la actitud o, como líneas arriba llamamos, la supradecantación de la conciencia, forja una actitud contemplativa esen-

<sup>44</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 77.

<sup>45</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 81.

cial distinta de las explicaciones técnicas y científicas, incluso de la que contempla a la persona como un ser esencial de la vida.

El acto de ideación es, pues, una aprehensión *unitaria* de esencias; una aprehensión que surge tanto del *logos* como del instinto, que surge tanto de la vida intelectual como de la vida afectiva del espíritu. Es una aprehensión que desprende al espíritu de sí mismo y de la realidad concreta para comprenderse en tanto que *cosa*, esto es, como una esencia en sí misma. Esto, por tanto, auspicia un par de cosas: por un lado, que el acto de ideación es una suerte de supraindencialidad fenomenológica que evidencia al espíritu como un ser de superación del carácter de la realidad misma; por otro lado, este acto, dada su función meramente fenomenológica, hace que el espíritu, en la vivencia de sí, capte el momento de su relación con el mundo, de modo tal que, por decirlo de una forma, al negar la realidad en sí misma mediante una experiencia fenomenológica de ella, lo único que queda, según el orden de lo real –valores, ser, religión, conocimiento– es el espíritu sin más. Por lo tanto, la ideación, al ser en parte vivencia y en parte separación por la vivencia, es una *epojé* o reducción fenomenológica, no de lo real, sino del espíritu desde y para el espíritu: es el modo ascético de experiencia del espíritu.<sup>46</sup>

Por lo tanto, la metafísica del hombre es ir al hombre mismo, pues este ser, desde su vida orgánica hasta su vida espiritual, es un ser de sublimación y ascetismo. Comprende todas las dimensiones de la vida como una idea de sí, y comprende la vida en sí como algo a realizar por él mismo. Así, la antropología filosófica busca fundamentar una metafísica, porque, así como hay que ir al ser humano mismo, también hay que ir más allá de él mismo, más allá de las definiciones y visiones que lo trazan como objeto de estudio o como objeto central de lo real. Es, pues, una metafísica que busca ser unitaria para el ser humano; una metafísica que vela por la estructura esencial –que es ética– y que busca *fundamentar* más estructuras esenciales del ser humano. Es una metafísica que comprende la concienciación humana que sublima, que objetiva al ser humano por haber experimentado al ser humano mismo; una metafísica que piensa en el humano, no como parte del mundo, sino como una conciencia de sí y del lugar que le corresponde en el mundo, pues, según Scheler, al volver a sí mismo, el espíritu simplemente no mira sino una ligera noción de nada, lo cual nos exhorta a preguntar por qué el ser humano existe. La respuesta, desde el fundamento fenomenológico de las cosas, sería para realizar una conciencia totalmente unitaria: orgánico-vital, psíquica, religiosa, moral, política, cultural, social.

---

<sup>46</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 85-86.

La tarea de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo a partir de la estructura fundamental del ser del hombre [...] se originan todos los monopolios, logros y obras del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de lo justo y lo injusto, el Estado, el gobierno, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la socialidad [sic].<sup>47</sup>

Así, de la concienciación del ser humano, esto es, de la conciencia de sí, del mundo, de Dios y del fundamento de las cosas que experiencia en lo real, surge una *idea de hominización*. Esta idea busca que el ser humano se vea a sí mismo como ser humano: desde sus fuerzas orgánicas, hasta su carácter personal y su sublimación sobre la realidad en el ser espiritual. De acuerdo con el autor, la llamada hominización es el último peldaño al que el ser humano aspira después de su sublimación espiritual. Ya no se considera al ser humano como un ser panenteísta; ahora se ha de considerar como la síntesis de la historia misma: el culmen de la idea del progreso moral, del progreso técnico, científico y social. Una síntesis que marca la distancia entre la acción del espíritu mismo y la llamada evolución del ser humano.<sup>48</sup> Evidentemente, Scheler pasó de ser un neokantiano unitario y un nietzscheano católico a ser un hegeliano cristiano que nunca logró mostrar su idea completa de antropología filosófica.

## Conclusión

En este trabajo intentamos estructurar los principios más importantes por los que se cimienta la antropología filosófica de Max Scheler. Es evidente que, si se leen sus obras, se captará inmediatamente que, desde sus escritos tempranos y desde sus primeros escritos en torno a la fenomenología, su mayor preocupación era la de evidenciar el problema del ser humano. Él se decantó por estructurar una ética, y la fórmula con la que lo hizo fue la fenomenología, misma que no siguió según los pasos y el método de su maestro –lo cual lo llevó a ser blanco de críticas del mismo–, pero que en la misma dio una perspectiva bastante original para comprenderla. Como hemos dicho en reiteradas ocasiones, Scheler nunca publicó el texto que llevaría por título *Antropología filosófica* y que sería, según las mismas palabras del autor, más importante que su obra capital; sin embargo, dio los conceptos fundamentales por los que se puede pensar tanto su propuesta como las que se desarrollaron después de su muerte. Estos conceptos, por tanto, giran en torno a

---

<sup>47</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 122.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 124 y ss.



la ontología y a la ética, de forma tal que Scheler, como principal fundador de la antropología filosófica dentro de las disciplinas de la filosofía, la pensó siempre como una ontología de la persona, o bien, incluso como una ontología fundamental de la persona, si no es que cual hermenéutica ontológica de la persona. Todo esto, por tanto, se hace o pretende hacerse evidente en el presente trabajo.

Así, es claro que el autor tuvo que comprender una teoría ética fundada meramente en la fenomenología. Si atendemos al carácter metódico de la fenomenología husserliana, el cual escarmienta en la explicación y decantación de la realidad a través de la conciencia, de tal forma que se aprehenda la esencia de la misma, según ciertas actitudes que la llamada *epojé* y de las llamadas reducciones de la realidad, en Scheler es posible comprender que los valores son un carácter inherente a la realidad, mismos que son susceptibles de aprehender, según su universalidad, de tal forma que siempre haya una transformación del *ethos*, el cual se coloca desde un estrato *vital*, o bien, puede comprenderse desde lo ético o lo religioso. La actitud que pende de los valores es, por tanto, dada a través de la imagen de la persona. La persona es la vivencia de los valores y es la impregnación de los valores que se realizan y que se captan *a priori* material. Esto, sin embargo, no fue suficiente para Scheler, pues consideró que los valores no evidenciaban por completo la esencia del ser humano. Esto motivó al autor a buscar la esencia del ser humano desde la experiencia fenomenológica de lo divino. La persona santa tuvo un rol importante en esta situación, pues es ella quien se encarga de trazar la analogía que hay entre la experiencia fenomenológica de Dios –misma que ya se encontraba parcialmente en la teoría de la simpatía– y la experiencia metafísica de lo real. Por ello, el autor acuña conceptos que se ligan entre sí según la esfera de lo real, tales como la esfera de la salvación, la esfera del conocimiento, la esfera de Dios y la esfera de lo moral; todas, trazadas por la esfera de los valores. De ello resulta una *epojé* del santo, la cual busca trazar a la persona cual imagen de Dios; pero el camino quedaría incompleto desde una visión meramente religiosa, por lo que fue necesario trazar el sentido metafísico del ser humano en el concepto de *metafísica del hombre*. En la metafísica del hombre es posible comprender una vuelta a la actividad fáctica del ser humano, esto es, a los caminos que son propios del *ethos*, mismos que comprenden su actividad personal, su dimensión ontológica, su acción moral y su constitución político-institucional. De ahí resulta, por tanto, el aspecto unitario de la antropología filosófica.

Por último, es importante estudiar la filosofía de este autor, pues se suele pensar, junto a N. Hartmann y D. Hildebrand, como el clásico de la axiología del siglo XX; también se suele pensar, junto a R. Otto, como uno de los clásicos de la filosofía de la religión –de la cual, como se ve en este trabajo, surge

parte de su antropología filosófica—, sin mencionar el descubrimiento de la sociología del saber, sus estudios sobre el realismo —muy en boga en estos tiempos— o que es el segundo gran fenomenólogo, después de E. Husserl, del primer tercio del siglo XX; incluso, su estudio podría verse más importante que el de M. Heidegger, de quien recibió un ejemplar de *Ser y tiempo* y llegó a comentarlo en un par de textos.

Sin embargo, más allá de su importancia intelectual, surge su importancia moral: Scheler es un hombre que filosofa desde la esperanza, tal vez un valor muy requerido en estos tiempos para reivindicar, o bien, para hacernos recordar cuán frágiles somos como seres vivos, como seres humanos y cuán valiosos hemos de ser respecto a nuestro orden de lo real, *en tanto que personas*. Más allá de si somos o pertenecemos a x, y o z género, Scheler nos recuerda que somos simplemente *personas*, y en tanto que personas, *valemos* por nuestras estructuras espiritual, moral, estética e intelectual, aun cuando estemos sumergidos en un orden en donde se quiera requebrar el sentido moral de lo social y de lo político. Así que, mientras haya esperanza, no debería haber barreras intersubjetivas ni de cualquier otro orden humano o personal que atenten contra nuestros humanos o personales valores.

## Bibliografía

- CASSIRER, ERNST, *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- CASSIRER, ERNST, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- DERISI, OCTAVIO, *Max Scheler: ética material de los valores*, Madrid: Editorial Magisterio Español, 1979.
- GEHLEN, ARNOLD, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- GEHLEN, ARNOLD, *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento el hombre por sí mismo*, Barcelona: Paidós, 1993.
- GORDON, PETER, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, 2009.
- KANT, IMMANUEL, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2010.
- KANT, IMMANUEL, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 2015.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, JUAN, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1966.
- PANSERA, MARIA TERESA, *Antopología filosofica. La peculiarietà dell 'umano in Scheler, Gehlene Plessner*, Milán: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001.

- PINTOR RAMOS, ANTONIO, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid: BAC, 1978.
- PLESSNER, HELMUTH, *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid: Trotta, 2007.
- PLESSNER, HELMUTH, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.
- SCHELER, MAX, *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1971.
- SCHELER, MAX, *Las formas del saber y la sociedad*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1979.
- SCHELER, MAX, *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós, 1996.
- SCHELER, MAX, *Ética. Nuevo ensayo de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001.
- SCHELER, MAX, *De lo eterno en el hombre*, Madrid: Encuentro, 2007.
- SCHELER, MAX, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires/Madrid: Leviatán, 2008.
- XIRAU, JOAQUÍN *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona/Colegio de México/Península, 1983.



# NOTAS CRÍTICAS



## ¿Cómo comprender la solución de Meillassoux al dilema espectral?<sup>1</sup>

*How to understand Meillassoux's solution to the spectral dilemma*

NICOLÁS ANTONIO ROJAS CORTÉS<sup>2</sup>  
Universidad de Chile, Chile  
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

### RESUMEN

El presente artículo se enmarca en el contexto de la alternativa ofrecida por Quentin Meillassoux a la cuestión de la pregunta canónica “¿por qué hay algo y no más bien nada?” (2018f) y pretende reflexionar sobre las condiciones que posibilitan la solución del dilema espectral (2016b) en el marco de una ontología extra científica (2020). Concebir el advenimiento de una entidad divina implicaría comprender, al menos, tres conceptos clave para el pensamiento del filósofo, a saber: *correlacionismo*, *factualidad* y *contingencia absoluta*. De esta manera, el objetivo principal de este artículo es esbozar una lectura introductoria a los cimientos de la filosofía de Meillassoux a fin de comprenderla como una ontología capaz de dar cuenta de *la inexistencia divina*.

**Palabras clave:** dilema espectral, correlacionismo, contingencia absoluta, factualidad, Meillassoux.

### ABSTRACT

The present article takes place in the context of the alternative offered by Quentin Meillassoux to the question of the canonical question “why is there something and not rather nothing?” (2018f) and aims to reflect on the conditions that make the solution of the spectral dilemma possible (2016b) within the framework of an extra-scientific ontology (2020). To conceive of the advent of a divine entity would imply understanding at least three key concepts for the philosopher's thought, namely, *correlationism*, *factuality* and *absolute contingency*. Thus, the main objective of this article is to outline an introductory reading of the fundamentals of Meillassoux's philosophy in order to understand it as an ontology capable of accounting for divine non-existence.

**Keywords:** Spectral dilemma, Correlationism, Absolute Contingency, Factuality, Meillassoux.

<sup>1</sup> Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

<sup>2</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>

## Introducción

El debate sobre la posibilidad de la existencia de Dios se presenta, en nuestra inmediatez cultural, como caminar hacia un callejón sin salida. Difícilmente podríamos decir que el diálogo entre una posición atea y una posición creyente sea razonable. Una disputa como esta refleja –más allá de su predisposición a una respuesta– que cada posición asume como válidas premisas que no siempre son evidentes, o, en otras palabras, cada posición maneja una comprensión ontológica y epistemológica diferente de lo que es la realidad y de cómo podemos conocerla. Sin embargo, por muy difícil que parezca una solución a esta discusión, la filosofía tiene las herramientas para hacer aparecer nuevas oportunidades y respuestas a los debates clásicos.

El objetivo principal de este artículo es ofrecer una introducción a las nociones que cimentan la filosofía de Quentin Meillassoux, ilustrándolas por medio de la respuesta al *dilema espectral*. A fin de cumplir con este objetivo, debemos explicar (1) cuál es este dilema y qué condiciones de solución se le pueden ofrecer, (2) cuáles son y qué asumen las actitudes que intentan responder a este debate, (3) cómo es que el presupuesto de estas actitudes –el correlacionismo– pretende ser una respuesta (aunque irracional) a la *pregunta canónica* –el ser o la nada–, (4) cuáles son las posibilidades de ofrecer una nueva respuesta a esta pregunta, (5) cómo una nueva vía ontológica –racional, y por lo tanto, absolutamente contingente– ofrece una comprensión de lo que es capaz de solucionar el *dilema espectral* y, finalmente (6) qué tipo de ontología es la propuesta por Quentin Meillassoux, y qué implica la solución a este dilema.

De esta manera, no está entre las pretensiones de este escrito discutir con el pensamiento de Meillassoux, sino identificar los presupuestos con los que es posible introducirse en su ontología. Para cumplir este objetivo, expondremos cómo el filósofo francés concibe el *dilema espectral* y qué pretensiones ontológicas tiene su solución, a saber, *la inexistencia divina*. Utilizaremos ejemplos y argumentos que tengan relación con distintos aspectos de la filosofía del pensador en cuestión.

### 1. El dilema espectral

Un advenimiento como la pandemia del Covid-19 era predecible, pero experimentar individualmente su devastación, no. Quizás, como en ninguna otra instancia humana, hoy todos convivimos con lo que el filósofo francés Quentin Meillassoux describe como un “espectro esencial”, es decir, “un



muerto que clama el horror de su muerte no sólo a sus cercanos, a sus íntimos, sino a todos aquellos que cruzan la ruta de su historia”,<sup>3</sup> porque incluso el tiempo del duelo ha sido devastado con este advenimiento. Que el tiempo del duelo haya sido devastado quiere decir que no puede haber una relación sana entre los vivos y los espectros. La pandemia no es el único advenimiento que nos impide esperar un buen final para nuestros seres queridos, también lo son el terrorismo, las dictaduras y, en general, todo momento de nuestra historia humana en donde la justicia no ha llegado a estar presente. Sin embargo, para el filósofo francés la pregunta es cómo sería posible “vivir con los espectros esenciales, y no morir con ellos”,<sup>4</sup> es decir, se trata de concebir la posibilidad de que pueda ocurrir un duelo esencial para nosotros y nuestros espectros. En el fondo, lo que subyace a la pregunta del filósofo es una reflexión ante los modos en que nos hemos relacionado, nos relacionamos y podríamos relacionarnos con nuestros difuntos. Los modos pasados y presentes encuentran, al menos, dos alternativas incapaces de vivir una relación no morbosa con los difuntos. Estos modos son el religioso y el ateo; ambos dependen de su creencia en la existencia de un Dios, en primera instancia, cristiano. Al final de este artículo señalaremos cómo se puede concebir, junto a Meillassoux, una tercera actitud ante este dilema.

La incapacidad del primer modo –el religioso– radica en que el terror ante la muerte de otros le impone su creencia en Dios, lo que se podría formular de la siguiente manera: “si muero, entonces espero para mí lo mismo que para los espectros”,<sup>5</sup> así, él se convertirá en un espectro que sigue esperando una justicia que no ha llegado. Vivir esperando justicia no implica recibir justicia una vez muerto. La incapacidad del segundo modo –el ateo– radica en que si se admite la existencia de un ser cuyo amor es infinito, entonces no se puede comprender por qué él ha permitido que sus criaturas sufran las peores muertes, lo que se podría formular de la siguiente manera: “si existe, entonces moriremos junto a los espectros hasta el infinito”. Porque si existe, entonces estamos sometidos tanto a su mal como a su bien.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir, Dios por venir”, en RAMÍREZ, M. T. (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016b, p. 101. El texto fue publicado originalmente en inglés: MEILLASSOUX, Q., “Spectral Dilema”, en MACKAY, R. (ed.), *Collapse. Philosophical research and development. Volume IV: Concept Horror*, Falmouth, 2012. En nuestro caso, seguimos la traducción de Mario Teodoro Ramírez ya citada al principio de esta nota. El epígrafe con el que comienza la versión en inglés del artículo (“Mourning to come, God to come”) (Harman, 2014, pp. 85-86) es lo que se vierte como título en la traducción.

<sup>4</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 102.

<sup>5</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, pp. 102-103.

<sup>6</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, pp. 102-104.

No obstante, estos dos modos de relación le permiten a Meillassoux concebir las condiciones de solución del *dilema espectral*, condiciones que le permiten presentar un nuevo modo de relación para con nuestros difuntos. La condición del primer modo exige que sea posible esperar algo distinto que la muerte para los espectros, es decir, su reencuentro con nosotros, mientras que la condición del segundo modo exige que Dios no exista, porque si él permite las muertes terribles, también es responsable de ellas.<sup>7</sup> Tal y como lo hemos planteado, se entiende que solamente por medio de (a) la resurrección de los espectros y (b) la inexistencia de Dios es que se concibe la solución al dilema.

Las dos palabras clave en juego que nos permitirán ir a los presupuestos de estas condiciones son: *esperar* y *no existir*. Si bien ambas palabras reflejan una actitud frente a la existencia de la entidad divina, ambas palabras también asumen una respuesta dada a la *pregunta canónica*, es decir, a la cuestión “¿por qué hay algo y no más bien nada?”

Ahora bien, si para Meillassoux es posible concebir las condiciones de solución del dilema espectral, esto se debe a que la pregunta canónica no está resuelta ni tampoco carece de sentido,<sup>8</sup> es decir, la solución al dilema espectral implicaría ir más allá de los presupuestos que están detrás de la actitud que *espera* y de la que exige la *no existencia* divina. Se nos podría objetar, desde una lectura literal del artículo “Duelo por venir, Dios por venir”, que la resolución del dilema espectral depende explícitamente de comprender *el problema de Hume*,<sup>9</sup> sin embargo –como veremos–, para comprender este *problema* será necesario identificar los cimientos que estructuran la filosofía del pensador francés a fin de esbozar una respuesta detallada al dilema.

<sup>7</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 105.

<sup>8</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018f, pp. 67-92.

<sup>9</sup> Este “problema” está ampliamente trabajado por Quentin Meillassoux a lo largo de sus escritos. Sus análisis se pueden encontrar, por nombrar algunos lugares importantes para el desarrollo de este artículo, en el cuarto capítulo de *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018, pp. 133 y ss; en “Contingencia y absolutización del uno”, en RAMÍREZ, M. T. (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016, pp. 67 y ss; en “Potencialidad y virtualidad”, en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018, pp. 93 y ss; y *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile: Roneo, 2020.

## 2. La actitud atea-científica y la actitud religiosa-fideísta<sup>10</sup>

### 2.1. La actitud atea-científica

El *dilema espectral* nos permite ahondar más en las dos actitudes que disputan su solución, a saber, la actitud atea-cientificista y la actitud religiosa fideísta. Ambas actitudes pueden ser analizadas desde, al menos, una pregunta metodológica fundamental: ¿qué es lo que asumen como válido para creer o no creer en la existencia de alguna realidad? La respuesta a nuestra pregunta es la respuesta clásica a la “pregunta canónica”, que se puede expresar, en palabras de Meillassoux, de la siguiente manera: “¿por qué hay algo en lugar de no haberlo?”<sup>11</sup> Ilustremos cómo estas respuestas pueden iluminar la respuesta presupuesta a la pregunta recién descrita.

A fin de ilustrar la actitud atea-científica, tomemos dos ejemplos que, a simple vista, podrían parecer radicalmente diferentes. El primer ejemplo es la actitud expresada por Tomás el Apóstol en el evangelio de San Juan:

Si yo no veo en sus manos la marca de los clavos, y si no meto mi dedo en la marca de los clavos y si no meto mi mano en su costado, **no creeré jamás** (Juan 20:25, énfasis nuestro).

El segundo ejemplo es extracto de la obra literaria de ciencia ficción<sup>12</sup> *Guía del autoestopista galáctico*, de Douglas Adams (2017).<sup>13</sup> El contexto necesario para comprender este extracto es el siguiente: a fin de poder relacionarse con personajes de otros planetas, los personajes principales de la novela necesitan “algo” que les permita entender y expresarse efectivamente en muchos lenguajes desconocidos. Este “algo” es el pez babel, una entidad orgánica que evolu-

<sup>10</sup> Una pregunta justa y digna de una investigación posterior es: ¿es este un falso dilema? ¿Son acaso éstas las únicas opciones posibles para enfrentarse al problema del *dilema espectral*? A primera vista, es evidente que no lo son, sería asunto empírico el recopilar las diferentes posibles actitudes que no son capaces de tener relaciones no morbosas con los difuntos. Podrían ensayarse respuestas posibles al *dilema espectral*, pero éste no es el objetivo del artículo. Agradecemos a los evaluadores por los comentarios. Evidentemente, en esta breve exposición nos atenemos a las descripciones presentes en las obras de Meillassoux. Un ensayo crítico respecto a aquellas descripciones es una investigación pendiente. Una descripción de estas actitudes puede encontrarse también en el capítulo “Metafísica, fideísmo, especulación”, de *Después de la finitud* (pp. 53 y ss). Sin embargo, debe destacarse siempre que el interés del filósofo francés es desarticular estas dos actitudes como las únicas posibles, es decir, ellas también son factuales –y como veremos más adelante–, como actitudes que no son necesarias.

<sup>11</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 69.

<sup>12</sup> Si seguimos la interpretación que ofrece Meillassoux en *Metafísica y ficción extracientífica* (p. 85), esta novela debería considerarse como un ejemplo de ficción extracientífica de tipo dos. Sin embargo, como indicaré en la conclusión de este escrito, la obra de Douglas Adams sigue atrapada en los confines de la ciencia ficción y, por lo tanto, también de la actitud científica.

<sup>13</sup> ADAMS, D., *Los Autoestopistas Galácticos*, Oporto, Portugal: Anagrama, 2018.

cionó de tal manera que, al introducirlo en sus oídos, los personajes son capaces de comprender cualquier idioma inmediatamente. Cuando el pez babel es presentado, la guía del autoestopista galáctico agrega el siguiente comentario:

Pero es una coincidencia extrañamente improbable el hecho de que algo tan impresionantemente útil pueda haber evolucionado por pura casualidad, y algunos pensadores han decidido considerarlo como la prueba definitiva e irrefutable de la no existencia de Dios.

Su argumento es más o menos el siguiente: “Me niego a demostrar que existo”, dice Dios, “porque la demostración anula la fe, y sin fe no soy nada”.

“Pero”, dice el hombre, “el pez Babel es una revelación brusca, ¿no es así? No puede haber evolucionado al azar. Demuestra que Vos existís, y por lo tanto, según Vuestros propios argumentos, Vos no. *Quod erat demonstrandum.*”

“¡Válgame Dios”, dice Dios, “no había pensado en eso”, y súbitamente desaparece en un soplo de lógica.

“Bueno, eso era fácil”, dice el hombre, que vuelve a hacer lo mismo para demostrar que lo negro es blanco y resulta muerto al cruzar el siguiente paso cebra.<sup>14</sup>

En ambos casos, es decir, creer en la resurrección y negar la existencia de Dios, lo que se presupone es *el principio de razón suficiente*,<sup>15</sup> o sea, la pretensión de que “todo acontecimiento debe tener una razón necesaria de ser así más que de otra manera”.<sup>16</sup> Entonces, si replicamos la formulación de la pregunta canónica, tendríamos que responder que la actitud que esgrime respuestas desde el *principio de razón suficiente* asume que es posible explicar la no existencia de algo *porque* algo otro existe en su lugar. En nuestros ejemplos, la resurrección no ha ocurrido, porque uno no ha visto al resucitado, y Dios no existe, porque existe el *pez babel*, mientras que, en el *dilema espectral* –desde la actitud científica–, *Dios no existe, porque ha permitido que los espectros no tengan su duelo esencial*.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> ADAMS, D., *Los Autoestopistas Galácticos*, p. 54, énfasis nuestro, cursivas del texto citado.

<sup>15</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, pp. 60-61; HALLWARD, P., “Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux’s *After Finitude*”, en BRYANT, LEVI; SRNICEK, NICK y HARMAN, GRAHAM (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*, Melbourne: Re.press, 2015, p. 138.

<sup>16</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 60.

<sup>17</sup> En estos casos lo que se presupone es una concepción de mundo de tipo dos. Estos mundos se describen porque en su esfera acontecimental (*événementielle*) pueden ocurrir eventos capaces de abolir los presupuestos de la ciencia, pero su estabilidad es la suficiente como para permitir la existencia de la consciencia que puede permitirse dar cuenta de cómo han ocurrido las cosas por medio de una *crónica*, por ejemplo –o una *guía*–, que puede documentar la esfera mencionada (MEILLASSOUX, QUENTIN, *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile: Roneo, 2020, p. 73-74). El propio Meillasoux destaca la *Guía del autoestopista galáctico* como un caso en donde la ciencia podría desestabilizarse, pero sigue siendo un mundo en donde las probabilidades subyacen a la coherencia de los eventos extraños que pueden ocurrir en la novela, como la refutación de Dios (MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 85). El filósofo español Ernesto Castro ha señalado, siguiendo el escrito de *Metafísica y ficción*

Ahora bien, si atendemos a la negación que se ha descrito con los ejemplos anteriores, es fácil admitir que aquí no se trata de una *negación radical* –la nada–, sino de una *negación determinada*, es decir, de dar una razón de que exista o no algo por relación con el ser o no-ser de otra entidad.<sup>18</sup>

Si recordamos, en la pregunta canónica se juegan dos alternativas, el ser o la nada.<sup>19</sup> Sin embargo, en la actitud descrita anteriormente no encontramos una respuesta que se haga cargo de alguna de estas alternativas. Más bien, para Meillassoux la negación que opera detrás del *principio de razón suficiente* es una apuesta por suministrar irracionalmente (2018c, p. 99) una respuesta a la cuestión que subyace en el fondo de la pregunta canónica, a saber, “¿se puede demostrar que lo impensable (la nada radical) es imposible?” (2018f, p. 75). Como veremos en la sección siguiente, hay, al menos, dos razones por las que la actitud atea-cientificista no puede concebir la nada más allá de esta determinación. Una tiene relación con lo que el autor entiende por *correlacionismo* y otra tiene relación con la *imposibilidad* de pensar la nada radical. Describamos ahora la actitud religiosa-fideísta, que sí admite como válida la posibilidad de pensar una suerte de *nada radical*.

## 2.2. La actitud religiosa-fideísta

En el contexto de lo que Meillassoux considera una apuesta irracional por el *principio de razón suficiente*, podemos encontrar en la actitud fideísta un movimiento que posibilita situarnos en los límites de la razón que admite como posible solamente la *negación determinada*. De esta manera, el fideísta descrito por el filósofo duda de que la respuesta a la pregunta canónica pueda resolverse exclusivamente bajo la formulación “*ser es ser un correlato*”,<sup>20</sup> es decir, lo que es no puede agotarse en lo “*dado-a-pensar*”,<sup>21</sup> porque entonces estaría-

---

*extracientífica* que el francés sugiere que nuestro mundo sería también del segundo tipo (CASTRO, ERNESTO, *Realismo Poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019, pp. 108 y ss). Así planteado, ambos relatos podrían ser analizados desde la propuesta del filósofo francés.

<sup>18</sup> Los ejemplos del autor son clarificadores en este respecto: “Dicho de otro modo: un no-ser, si obedece a la regla de la negación ontológica, debe poder formularse como un ser-otro, pues el no-ser de este árbol es también el ser otro del paisaje en el que aparece; el no-ser de ese amigo que creía haber encontrado en un café es el ser de este mismo café afectado por mi decepción de no haber visto a mi amigo” (MEILLASSOUX, Q., “Tiempo sin devenir”, en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018d, p.70).

<sup>19</sup> Más arriba hemos indicado la formulación de esta pregunta según la variación de Meillassoux: “¿por qué hay algo en lugar de no haberlo?” No obstante, en esta variación también se juegan variaciones de la formulación clásica. En este caso, “haber algo” o “no haber nada”, evidentemente tomando el último término en un sentido radical.

<sup>20</sup> MEILLASSOUX, QUENTIN, *Después de la finitud...*, p. 53

<sup>21</sup> MEILLASSOUX, QUENTIN, *Después de la finitud...*, p. 65

mos negando la posibilidad de existencias<sup>22</sup> más allá de nosotros mismos, o, en otras palabras, de concebir existencias que no dependan de nosotros.

Lo interesante de esta duda es que ella refleja una proposición crucial para la actitud fideísta, a saber, “la incapacidad de la razón humana para proscribir o prescribir de forma absoluta tal o cual posibilidad”.<sup>23</sup> Tiene sentido, entonces, que para el fideísta la actitud científica-atea se permita dudar de lo que se considera inconcebible, mas, el fideísta puede responder:

¿qué le permite saber que algo es imposible porque es inconcebible? ¿Cómo saber que aquello que es impensable para nosotros –algo radicalmente inconcebible– es imposible en sí mismo, imposible en términos absolutos? La nada es impensable, eso se lo concedo. Pero ¿cómo llega a inferir a partir de que no podamos pensar la nada radical que esta nada sea absolutamente imposible? Por mi parte, esta inferencia que deduce a partir de lo impensable lo imposible me parece ella misma inaccesible a la razón; dicho de otro modo, sostengo que es indemostrable que lo impensable sea imposible.<sup>24</sup>

Así, es clave destacar que, si para esta actitud lo que es no puede limitarse a lo que es para nosotros, entonces todavía queda espacio para concebir a Dios en la medida en que la razón humana no puede conferirse a sí el poder de “proscribir una posibilidad [...] bajo el pretexto de que esto es impensable para ella”.<sup>25</sup> Sin embargo, hay que advertir que para Meillassoux la clave no está en que el fideísta sustente alguna de las dos alternativas que se juegan en la pregunta canónica, sino más bien en la consideración de su actitud, pues ella posibilita la duda ante los presupuestos del ateo que niega la posibilidad de ir más allá del “para nosotros” fundamentándose en *el principio de razón suficiente* como una respuesta a la pregunta canónica.

De esta manera, el fideísta nos muestra lo que él piensa de la actitud con la que antagoniza, a saber: “que nunca estamos tratando con realidades absolutas, sino siempre con correlaciones entre actos subjetivos (de conciencia, de habla) dirigidos a un objeto, y entre objetos dados a un sujeto”.<sup>26</sup> La consecuencia de esta intuición es que con la actitud fideísta se hace posible concebir una radicalidad completamente *otra* que la nuestra, una realidad ya no *dada* para nosotros, y, por lo tanto, que no dependa exclusivamente de

---

<sup>22</sup> Decimos “existencias” para no reducir todo lo que es a “entidades”. Como veremos en las secciones finales, la *inexistencia divina* implica no solamente la aparición de una entidad que antes no estaba, sino también un cambio en el paradigma ontológico desde el concebimos lo que podría devenir a la existencia. Por lo demás, si pensamos en los debates de historia de la filosofía, sería complicado denominar a “Dios” simplemente como “un ente”.

<sup>23</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 74.

<sup>24</sup> MEILLASSOUX, QUENTIN, “Pregunta canónica y facticidad”, pp. 73-74.

<sup>25</sup> MEILLASSOUX, QUENTIN, “Pregunta canónica y facticidad”, p. 74

<sup>26</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 77.

que concibamos o no una negación para determinarla. Con la posibilidad de concebir la *nada absoluta*, el fideísta permite que nos demos cuenta de que el modo de conocer fundamentado en la *negación determinada* no es la única posibilidad de dar cuenta de lo que es.

Argumentalmente, la disputa entre la actitud fideísta y la actitud atea nos es útil a fin de introducir y estructurar la corriente de pensamiento para cual la pregunta canónica se resolvería en el “ser un correlato” y no en una decisión entre el ser o la nada, corriente que, en palabras del autor puede ser descrita como sigue:

Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.<sup>27</sup>

Entonces, la operación fundamental de Meillassoux implica destacar que para el fideísta esta corriente de pensamiento no tiene razón al negar la posibilidad de pensar los términos más allá de correlación, porque si admitimos la correlación como válida, entonces, afirmamos *a priori* nuestra –supuesta– incapacidad de pensar algún absoluto. Dicho de otra manera, la disputa entre la actitud fideísta y la actitud atea nos permite comprender los presupuestos epistemológicos de la actitud atea y sus consecuencias ontológicas.

Ahora debemos comprender, al menos, dos elementos nucleares de esta discusión antes de poder ofrecer la respuesta de Meillassoux al *dilema espectral*. En primer lugar, debemos ofrecer una descripción de cómo las corrientes correlacionistas se relacionan con algo así como la *nada absoluta* y, en segundo lugar, si es que es efectivamente posible concebir la *nada absoluta* para nuestro filósofo, es decir, si es posible admitir una de las dos alternativas de la pregunta canónica.

### 3. En los límites del correlacionismo

#### 3.1. La nada absoluta del fideísmo contra el correlacionismo

¿Cómo se relaciona el correlacionismo con algo así como la *nada absoluta*? En principio, y según ya lo hemos explicado, esto no debería ser posible. Sin embargo, si consideramos la *nada absoluta* bajo la relación instaurada por el

<sup>27</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 29.

correlacionismo idealista –en sí y para sí– podríamos advertir que la consideración del en sí nos permitiría comprender, al menos, un aspecto de lo ‘absoluto’. Entonces, encontramos una posibilidad para modular la pregunta anterior y presentarla de la siguiente manera: ¿cómo se relaciona el correlacionismo con algo así como el en sí? Una posible respuesta a esta modulación depende de comprender el reto que ofrece Meillassoux a la hora de pensar los *enunciados ancestrales*. Éstos pueden ser descritos como aquellos enunciados científicos que dan cuenta de hechos inscritos en temporalidades donde el humano no es sino un momento más en la sucesión de eventos. El *big bang*, la aparición de la vida inteligente, el mundo luego de la aniquilación total de la humanidad, son hechos rastreables o concebibles desde esta discursividad científica. Ante estos enunciados, la pregunta de Meillassoux en *Después de la finitud* es: “¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad?”<sup>28</sup>

Las respuestas de la actitud científica serán prudentes. Por una parte, siguiendo la filosofía de K. Popper, se podría afirmar que la ciencia experimental, que ofrece estas afirmaciones, podría ser refutada o podría obligarnos a reconsiderar nuestros parámetros epistemológicos para relacionarnos con tales enunciados,<sup>29</sup> por el contrario, mientras no haya otra teoría que niegue que los sucesos hayan ocurrido como se describen, entonces tampoco parece haber motivos para dudar de ellos. De esta manera,

Los enunciados ancestrales son, entonces, según la perspectiva cartesiana, enunciados cuyos referentes pueden ser planteados como reales (aunque pasados) desde el momento en que son considerados válidos por la ciencia experimental en un momento dado de su desarrollo.<sup>30</sup>

Mas, se hace necesario agregar un codicilo a la descripción anterior, ya que, si los enunciados ancestrales son válidos para la ciencia experimental en un momento dado, esto implica que la actitud científica debe aclarar siempre que solamente son afirmaciones válidas *para el hombre*, evitando caer en afirmaciones sobre la realidad afuera de la correlación. Para Meillassoux, entonces, se seguirá de este codicilo que hay, al menos, *dos niveles de sentido*<sup>31</sup> en los enunciados ancestrales, el realista y el correlacionista. Lo interesante es que si se agrega la cláusula “*para el hombre*” lo que se hace es negar la posibilidad de estudiar estos enunciados más allá del sentido correlacionista. Esto refleja que el correlacionista se relaciona con estos enunciados desde un contrasenti-

<sup>28</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 36.

<sup>29</sup> Cf. MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 40; MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 41.

<sup>30</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 40.

<sup>31</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 42.



do. El correlacionista, por lo tanto, no puede aprehender el sentido realista de los enunciados ancestrales, pues su actitud solamente le permite comprender las posibilidades del pasado o del futuro *desde el presente*. Su relación con la ancestralidad no es la de la admisión de un sentido realista, sino el de la retroyección de posibilidades *que parecen ancestrales*.<sup>32</sup> De esto se sigue, nuevamente, que no será posible afirmar una necesidad universal de algo que parece solamente necesario para nosotros.

Hecha esta descripción, podemos caracterizar los límites de la actitud científica al enfrentarla a la respuesta de la actitud fideísta que se opone a la negación de Dios. Presentemos, por lo tanto, la refutación de Dios que ofrece Meillassoux siguiendo argumentos humeanos:<sup>33</sup>

Es imposible demostrar que un ser debe existir incondicionalmente apelando a su esencia (ser infinitamente perfecto), porque todo lo que *concebimos* como existente podemos concebirlo sin contradicción como inexistente.

Nada en la experiencia nos permite garantizar la necesidad absoluta de que algo en el mundo exista para siempre, porque nada nos garantiza que las leyes de la naturaleza empiecen a modificarse incesantemente sin razón alguna.

Ningún ser, por lo tanto, podría considerarse como absolutamente necesario.

La actitud fideísta detecta que la respuesta humeana a la cuestión por la existencia de Dios tiene como presupuesto base la imposibilidad de “cuestionar la necesidad absoluta de la no-contradicción”,<sup>34</sup> y además, convierte el principio de no-contradicción en una negación determinada a la manera del correlacionismo kantiano. Para llevar a sus límites a esta última forma de correlacionismo, el fideísta tendrá que operar con la “duda exponencial”, que se ejecuta sobre la siguiente descripción del correlacionismo kantiano:

Kant, como es sabido, sostiene que podemos al menos saber primero que hay una cosa en-sí, y segundo que ésta no es contradictoria: la cosa en-sí debe ser, y debe ser pensable (concebible sin contradicción). *Kant rechaza, pues, la posibilidad de que el fenómeno esté apuntalado por una existencia absoluta* –que sólo existe la esfera fenomenal del para-nosotros, y no la esfera del en-sí– *y la posibilidad, incluso para un Dios todopoderoso de hacer verdadera una contradicción*.<sup>35</sup>

La “duda exponencial” del fideísta tiene como objeto sospechar de la razón que le permitiría a los correlacionistas extender el principio de no-contradicción

<sup>32</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 45.

<sup>33</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 76-77.

<sup>34</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 76-77.

<sup>35</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 78, cursivas nuestras.

a una negación como la que está descrita en la cita anterior. La pregunta del fideísta al correlacionista sería: ¿Acaso contamos con algún acceso a la realidad más allá de nuestra correlación? De hecho, se podría incluso advertir que:

no disponemos de ningún punto de vista exterior sobre nuestras facultades que nos garantice que nuestra incapacidad de pensar una contradicción o una pura nada sea un imposible absoluto, en lugar de una mera deficiencia de nuestra naturaleza.<sup>36</sup>

De esta manera, la duda del fideísta nos permite concebir que el correlacionismo implicaría una petición de principio en la medida en que absolutiza su propia lógica y hace de toda verdad para-nosotros una verdad en sí. Esto sería lo que más arriba destacábamos como *irracional* para Meillassoux respecto a la actitud científica y su negación determinada. No obstante, lo *irracional* también tiene, para el filósofo, su contraparte en la actitud fideísta, en la medida en que su fundamentación de creencias religiosas se justificaría en lo que “es racional”, y, a diferencia de la propuesta correlacionista, debería admitir la posibilidad de concebir la creencia tanto en la nada como en lo divino, porque, en última instancia, podría haber un Dios todopoderoso capaz de producir una realidad contradictoria.<sup>37</sup> Dado que toda verdad “para nosotros” puede ser también absolutizada como “en sí”, entonces no tenemos la capacidad de negar una posibilidad como esta última.

No obstante, la crítica del fideísta no alcanza a refutar el correlacionismo kantiano, sino que, como máximo, le exige una demostración de su pretensión de “negar toda prueba que pretenda demostrar la necesidad absoluta de un ente determinado”.<sup>38</sup> La presentación de esta pretensión tiene lugar en *Después de la finitud*, y apela a dos condiciones y una conclusión:

“La cosa en sí es no-contradictoria”

“Existe por cierto una cosa en sí: porque, en caso contrario, existirían fenómenos sin nada que se fenomenalice [...]”.<sup>39</sup>

Entonces, en esta relación del en-sí y el para-sí, el sujeto no puede imponer la existencia de algo al pensamiento. “Porque el ser no forma nunca parte del concepto de un sujeto, nunca es un predicado de ese sujeto: se agrega a ese concepto como una pura postulación”.<sup>40</sup>

Es evidente que esta respuesta no soluciona la crítica fideísta, pero sí ilumina de mejor manera lo que antes habíamos denominado *negación determi-*

<sup>36</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 78-79.

<sup>37</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 79.

<sup>38</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 59.

<sup>39</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 58.

<sup>40</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 59.

*nada*, en contraposición de la *negación absoluta*. Las tres ideas recién mencionadas configuran el punto más alto de los *principios de no-contradicción y el de razón suficiente* en la medida en que con ellos se admite que para que algo sea, entonces debe cumplir con (a) existir en sí, (b) no ser contradictorio y (c) tener una razón de ser así y no de otra manera. De esta manera, el correlacionismo puede *dar razón* de los eventos del mundo, pero no puede dar razón del mundo, porque asume esta razón como ya dada, es decir, la operación presupuesta es la siguiente:

El pensamiento, si quiere evitar una regresión al infinito cuando se somete al principio de razón, se debe entonces así mismo llegar a una razón capaz de ser razón de toda cosa, incluso de ella misma.<sup>41</sup>

Entonces, si el correlacionismo no es capaz de dar una verdadera razón ante las alternativas ser o nada, y si el fideísta insiste en que lo racional sería admitir la posibilidad de un Dios todopoderoso capaz de hacer una verdadera contradicción y también una *nada absoluta*, aquí es cuando Meillassoux se hace partícipe de la discusión e intenta ofrecer una respuesta a la pregunta canónica. La propuesta del filósofo ha de ser comprendida como una respuesta al resultado de la duda del fideísta –la posibilidad de la *nada* y no del ser–, y, consecuentemente, también como una respuesta a la pregunta canónica.<sup>42</sup>

### 3.2. Paradoja correlacionista y respuesta a la pregunta canónica

La discusión anterior nos deja, al menos, dos perspectivas clave desde las que Meillassoux puede presentar una respuesta a la pregunta canónica. La primera es que el correlacionismo es ignorante respecto de su necesidad,<sup>43</sup> porque no puede ir más allá de su *circularidad*, de manera que es incapaz de justificar la validez de las negaciones ontológicas que se permite hacer y, al mismo tiempo, sus categorías del en sí y del para-nosotros parecen una quimera en la medida en que “*el en-sí coincide con el para nosotros* (o, con mayor precisión, es la correlación sujeto-objeto)”,<sup>44</sup> de manera que se muestra infértil frente a los enunciados ancestrales. La segunda es que el fideísmo tampoco representa un avance respecto del correlacionismo,<sup>45</sup> ya que, al llevar al

<sup>41</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 60.

<sup>42</sup> MEILLASSOUX, Q., 2018e 84.

<sup>43</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 83.

<sup>44</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 80.

<sup>45</sup> No representa un avance ni una refutación al correlacionismo, debido a que, “El fideísta, en efecto, no puede dudar de la pensabilidad de la facticidad como un absoluto, *porque debe suponer que la facticidad es pensable como absoluta para que su duda funcione* y en particular para que funcione contra el idealismo dogmático. Para que el idealista sea refutado, hace falta que

correlacionismo a sus límites, tampoco niega la absolutización de su propia lógica –que hemos destacado más arriba–, sino que la utiliza en función de presentar como “racional” su creencia en la existencia de un Dios e incluso en la posibilidad de una *nada absoluta*.

Ahora bien, también podemos considerar estas dos perspectivas como la oportunidad que encuentra Meillassoux para rechazar tanto al correlacionismo como al fideísmo. En su versión extrema, el correlacionismo subjetivo nos dice que no podemos pensar algo otro que la correlación<sup>46</sup> a la hora de conocer lo que es, y esto nos lleva a preguntarnos por la necesidad de la correlación. Sin embargo, ¿por qué no podríamos pensar algo otro que la correlación? ¿Qué se presupone como válido para tal afirmación? El filósofo presenta dos definiciones que nos permiten comprender el aspecto de “necesidad” que subyace en el correlacionismo. La primera definición es la de *contingente* y se llamará así a:

todo ente del cual sepa que puede o hubiera podido efectivamente no ser o ser otro. Una realidad empírica eventual –tal como la caída de un vaso– o cósmica –tal como el vaso– se llamarán contingentes desde que son consideradas como evitables –el vaso podría no haber caído– o potencialmente distintas –el vaso habría podido no tener esta forma, incluso no existir.<sup>47</sup>

Mientras que la segunda definición es la de *hecho*, y se llamará así a:

todo tipo de entidad donde puedo concebir que existan otras, pero que ignoro si pueden efectivamente existir otras. Es el caso de las leyes de la física de nuestro universo: puedo, en efecto, concebir sin contradicción que las leyes de la física cambian –lo que es la base de la crítica humeana de la casualidad– y no puedo entonces demostrar que las leyes físicas son necesarias pero ignoro sin embargo si esas leyes son efectivamente contingentes o por el contrario, si su necesidad es efectiva aunque inaccesible a toda demostración. En este sentido, diré que las leyes son un hecho –que son factuales–, pero no que son contingentes en el sentido de un vaso o de su caída.<sup>48</sup>

Con tales definiciones a la vista, la correlación no podría ser descrita como un *hecho* en el mismo sentido que las leyes de la física, porque ella no posibilita pensar en otro más allá de ella misma. Sin embargo, la correlación se da como puro hecho, puesto que ella misma exige que la pensemos como “un hecho en el cual lo otro es impensable”, pero al mismo tiempo y paradójica-

---

sea capaz de pensar en la posible abolición del correlato sujeto-objeto, de ahí el posible no-ser de tal correlato.” (MEILLASSOUX, Q., “Tiempo sin devenir”, pp. 84-85), así, la operación de Meillassoux apunta a encontrar una perspectiva que no admita la facticidad como un absoluto.

<sup>46</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 82.

<sup>47</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 81.

<sup>48</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, pp. 81-82.

mente, “lo otro no podría ser planteado como absolutamente imposible”.<sup>49</sup> Cuando decimos que se da como “puro hecho”, esto implica que la correlación, en tanto que es una estructura, debe pensarse como “no dependiente, para suceder, del hecho de que sea pensada o no”,<sup>50</sup> de manera que ella siempre es presupuesta como absoluto.<sup>51</sup> Así, lo paradójico alcanzaría su mayor ilustración ahí cuando el fideísta pretende desabsolutizar el correlacionismo a fin de introducir lo *otro* absoluto –Dios o la *nada*–, y termina reintroduciendo nuevamente la estructura correlacionista.<sup>52</sup> Sin embargo, es en esta paradoja que encontramos una salida al correlacionismo, porque la correlación también puede ser entendida como un *archihecho*, es decir, como “la donación en el pensamiento en sus propios límites, de su esencial incapacidad fundacional”.<sup>53</sup> De esta manera, lo que este *archihecho* nos permite pensar es que el aspecto de “necesidad” que subyace al correlacionismo no está racionalmente fundamentado, ya que, efectivamente, el carácter que subyace a esta estructura de pensamiento es la *facticidad*, es decir, que su existencia está desprovista de una necesidad demostrable.<sup>54</sup>

El resultado de la duda exponencial del fideísta sobre el correlacionismo nos lleva a confirmar que “no puedo pensar en nada que sea necesario (al menos, absolutamente)”,<sup>55</sup> lo que, aplicado a nuestro pensamiento, implicaría que no podemos sino pensar solamente entidades y estructuras *factuales*. Siguiendo a Ernesto Castro,<sup>56</sup> podemos resumir la discusión en estos puntos: Si todo es contingente y nada necesario, entonces la contingencia es contingente o necesaria. De esta manera, se nos presentan dos opciones, a saber, (a) si ella es necesaria, entonces estamos frente a una contradicción; (b) si ella es contingente, entonces caemos en una regresión hasta el infinito.<sup>57</sup> No obstante, Meillassoux encuentra una clave en esta dificultad: su operador constituyente.<sup>58</sup>

En función de abolir el correlato sujeto-objeto es necesario poder pensar el no-ser de esa relación de conocimiento incluso más allá de la entidad que

<sup>49</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 82.

<sup>50</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 85.

<sup>51</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 86.

<sup>52</sup> JACKSON, R., “Factuality”, en GRATTON, PETER y ENNIS, PAUL JOHN, *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 69-70.

<sup>53</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 83.

<sup>54</sup> Uno de los rendimientos más interesantes de la idea de *facticidad* es que ella permite pensar una “filosofía de lo absoluto en el siglo XXI” (Cf. Ramírez, 2016).

<sup>55</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 84.

<sup>56</sup> CASTRO, E., *Realismo Poscontinental...*, p. 88.

<sup>57</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 86.

<sup>58</sup> Meillassoux está siguiendo su propia lectura de la duda metódica de Descartes en donde la “subjetividad” es el elemento que queda inmune frente a la duda y el que fundamentaría, luego, el correlacionismo del tipo ideal subjetivo o absoluto. (Cf. MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, pp. 83-87).

las piensa. Analógicamente, el filósofo francés ilustra este caso apelando a la cuestión de la mortalidad. La muerte, como independiente del pensamiento, no es relativa a nuestro pensamiento. Si la muerte nos acontece, ella funciona como una “posibilidad absoluta”,<sup>59</sup> ya que ella ha acaecido incluso luego de nuestra destrucción. De este modo, sabemos que no hemos sido y que no vamos a ser, es decir, reconocemos nuestra contingencia,<sup>60</sup> sin embargo, esta duda tiene un límite, lo que en palabras del autor se expresaría así:

no puedo, por tanto, dudar del valor absoluto de una verdad sin admitir implícitamente que el instrumento de esta duda, en cuanto tal, es pensable como absoluto, a saber, la facticidad de esta verdad.<sup>61</sup>

Con esto en mente, lo que hace Meillassoux es derivar de la *facticidad* el principio de *factualidad* (*príncipe de factuelité*). El siguiente paso del movimiento argumental del filósofo francés es convertir la imposibilidad de esta duda –propiedad subjetiva– en una propiedad de la realidad ontológica que está más allá de lo constatable –propiedad objetiva–, afirmado así que:

La facticidad deja de ser una propiedad subjetiva del pensamiento para convertirse en una propiedad objetiva del ente: *la ausencia de razón de ser no designa una deficiencia del pensamiento* (su ignorancia de la verdadera razón de ser) *sino una propiedad efectiva de lo que es.*<sup>62</sup>

En este sentido, podríamos decir que el principio de *factualidad* se presenta como una condición de posibilidad de los hechos del mundo. Ahora, es necesario precisar que es posible interpretarlo en dos sentidos. El sentido de la interpretación débil es que “si algo es, entonces debe ser contingente”.<sup>63</sup> No obstante, esto nos llevaría nuevamente a una regresión al infinito, porque estaríamos entendiendo a este principio como un hecho,<sup>64</sup> lo que en estricto sentido implicaría negarlo. La clave se presenta, por lo tanto, en la interpretación fuerte de este principio, a saber, que “las cosas, si existen, deben necesariamente ser hechos; pero nada obliga a que haya cosas factuales”.<sup>65</sup> En

<sup>59</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 120.

<sup>60</sup> CASTRO, E., *Realismo Poscontinental...*, p. 97.

<sup>61</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, pp. 85-86.

<sup>62</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 87.

<sup>63</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 90.

<sup>64</sup> JACKSON, R., “Factuality”, p. 68.

<sup>65</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 90. Robert Jackson formula este principio de una manera brevemente diferente: “strong principle claims facts do not support whether or not factual things exist” (JACKSON, R., “Factuality”, p. 68); por su parte, la formulación de Ernesto Castro es mucho más breve: “es necesario que haya algo contingente” (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, p. 100). En *Después de la finitud* dice: “decir que la contingencia es necesaria es decir *tanto* que las cosas deben ser contingentes *como* que debe haber cosas contingentes”, además agrega: “la interpretación fuerte afirma que tampoco es un hecho más que haya cosas factuales y no más bien que no las haya” (MEILLASSOUX, Q.,

este punto de la argumentación es clave mencionar una objeción presentada en *Después de la finitud*, que comienza admitiendo que si la contingencia se predica de todo lo que es, entonces el poder o no existir también se debería predicar de hechos positivos (“esta hoja está sobre la mesa”), como también de hechos negativos (“hoy no llueve”), de manera que:

Decir que la contingencia es necesaria es decir que es necesario que haya lo inexistente que puede existir (hechos negativos que no tienen razón para seguir siendo negativos), y decir asimismo que es necesario que haya cosas existentes que puedan no existir.<sup>66</sup>

Si el alcance del principio de *factualidad* es tal, entonces lo que se está afirmando es que se puede pensar la absolutidad de los hechos negativos, ya que, sin intentar refutar la noción de facticidad, se propondría que los hechos negativos –inexistentes– y los hechos positivos –existentes– podrían tanto existir como no existir, respectivamente. Todo sería susceptible de mantenerse en potencia y nunca habría una actualización, de manera que todo se limitaría a su virtualidad.<sup>67</sup> He aquí la afirmación de la nada en el contexto de la pregunta canónica.

No obstante, para Meillassoux no es posible pensar la existencia misma como contingente, es decir, no puedo pensar en la reducción de la existencia a la pura potencialidad. Si puedo afirmar que para lo (in)existente es posible tanto existir como no existir, entonces lo que se asume como válido es el principio de *factualidad*. Existe, para el filósofo francés, algo y no nada que posibilita modos de existencia. Con estas palabras Meillassoux presenta una solución a la pregunta canónica:

es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente.<sup>68</sup>

Finalmente, el filósofo puede ofrecer una<sup>69</sup> respuesta a la pregunta canónica en relación con la imposibilidad de pensar la nada absoluta. ¿Por qué

---

*Después de la finitud...*, p. 119). En el fondo, consideramos que estas formulaciones no son contradictorias entre sí, sino que más bien responden a expresar la interpretación según la necesidad de los diferentes contextos.

<sup>66</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 121

<sup>67</sup> En la próxima sección nos referiremos con más detalles a la virtualidad.

<sup>68</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 123

<sup>69</sup> Decimos “una” a propósito de que filósofos como Ernesto Castro (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, p. 97) o Peter Hallward (“Anything is Possible...”, p. 138) no consideran los razonamientos de Meillassoux como concluyentes. La contrargumentación de éstos radica en que el filósofo francés no es capaz de ilustrar la existencia de realidades más allá de nuestro pensamiento. Su estrategia, por seguir pasos correlacionistas, seguiría atrapada en el correlacionismo. En este sentido, la contingencia absoluta que aquí se está afirmando.

hay algo y no es posible pensar en algo así como la nada absoluta? Porque el principio de *factualidad* se presenta como conocimiento del llevar al extremo el correlacionismo, pero también como la condición de posibilidad de la facticidad de las entidades que son. Esta necesidad, como una propiedad efectiva de lo que es, se identifica con la *contingencia absoluta*.

A continuación, ofreceremos una descripción de las características que implica la ontología de la *contingencia absoluta* a fin de obtener una comprensión lo suficientemente clara tanto del pensamiento original de Quentin Meillassoux, como de la solución especulativa al *dilema espectral*.

## 4. Contingencia Absoluta y la solución al dilema espectral

### 4.1. *Hipercaos*

En la sección final de *Duelo por venir, Dios por venir*,<sup>70</sup> Meillassoux deja ver que es necesaria una comprensión de la *contingencia absoluta* para solucionar el *dilema espectral*, pero, al mismo tiempo, esa comprensión está subordinada a lo que él llama “el problema de Hume”, y puede enunciarse así:

[...] la cuestión que plantea Hume consiste en saber exactamente lo que nos garantiza -pero también aquello que nos persuade- que las leyes físicas seguirán siendo válidas dentro de un instante, ya que ni la experiencia ni la lógica nos permiten asegurarlo. Pues no hay ninguna contradicción lógica en imaginar que las leyes cambiarán en el futuro, y ninguna experiencia sobre la constancia de las leyes en el pasado nos permite inferir que esto perdurará en el futuro.<sup>71</sup>

No obstante, dado el conjunto de ideas del filósofo francés que ya hemos explicado, la cuestión planteada por Hume ya no sería un problema, sino más bien el descubrimiento de una realidad plenamente racional,<sup>72</sup> en donde las razones no pueden prohibir *a priori* el cambio de, incluso, las leyes de la naturaleza. Así, el principio de razón suficiente y su negación determinada quedan excluidos de esta nueva vía ontológica. Será necesario, entonces, describir los rasgos principales de esta nueva descripción del ser para explicar una posible solución al *dilema espectral*.

La vía de la *contingencia absoluta* también es comprendida por Meillassoux como el *Hipercaos*,<sup>73</sup> que debe ser entendido más allá de las formas de caos

---

<sup>70</sup> MEILLASSOUX, Q., *Duelo por venir...*

<sup>71</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 43.

<sup>72</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 99.

<sup>73</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*



que implican una relación de razón suficiente con la realidad para concebirse como válidas. Estas formas de caos de la metafísica de la razón suficiente se identifican, por un lado, con un caos físico de tipo determinista que no ofrece posibilidad de sentido, y, por otro lado, con un caos de tipo aleatorio, cuya explicación se limita a encuentros entre series causales.<sup>74</sup> En ambos casos, lo que se presupone como válido es que existan leyes –o algún principio– que aseguren la ejecución de estas formas de caos. Nuevamente, son un producto de la comprensión correlacionista. Por el contrario, el *hipercaos* de Meillassoux debe ser comprendido como un tipo de caos extremo que está más allá de cualquier principio de razón suficiente, pues éste es capaz de hacer surgir o perecer el pensamiento que fundamenta esos principios.<sup>75</sup> Sin embargo, este caos no implica ni una comprensión desordenada de la realidad ni tampoco una comprensión de todo lo que es como puro devenir. De hecho, la modificación o la estabilidad del todo son dos alternativas posibles de esta comprensión, como también el surgimiento de un mundo de entidades completamente fijas o la abolición de toda entidad e incluso de todo devenir.<sup>76</sup>

Entonces, a la pregunta ¿cómo podemos saber que el día de mañana las leyes de la naturaleza seguirán siendo válidas?, podemos responder: no sabemos, y esta respuesta es la más racional posible,<sup>77</sup> porque nada tiene la fuerza de imponer el gobierno de la necesidad en un mundo cuya nota principal es la factualidad. Con todo, no sería anti intuitivo objetar que, si se admite un *hipercaos* como el de Meillassoux, la pregunta inmediata que se le debería hacer al filósofo es: ¿por qué las leyes de la naturaleza no cambian constantemente?<sup>78</sup>

La respuesta a esta objeción es relativamente sencilla, y se sigue de la descripción que hemos realizado tanto del principio de factualidad como del *hipercaos*. Meillassoux no ha dicho que todo, por ser contingente, está sometido a un cambio frenético, sino que todo puede ser afectado por el cambio sin que exista una razón suficiente que determine este cambio.<sup>79</sup> La contra objeción del filósofo francés sería preguntar: ¿en qué se basa la intuición de creer que,

<sup>74</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 86.

<sup>75</sup> “Un mundo completamente caótico –sometiendo cada ley al poder del tiempo– podría ser en principio fenomenalmente *indiscernible* de un mundo sujeto a leyes efectivamente necesarias, porque un mundo capaz de todo debe *también* poder *no* realizar todo lo que es capaz” (MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 114). Como bien señala Ernesto Castro, el tiempo –aquello a lo que está sometido todo fenómeno y también las leyes– “es un devenir puro que puede cambiarlo todo, pero que no tiene por qué hacerlo, pues no está sometido al principio de razón suficiente” (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, p. 88). En este sentido, las leyes o los principios, si bien no están sometidos a nuestro pensamiento, sí están sometidos a la contingencia absoluta del *hipercaos*, de manera que también podrían perecer.

<sup>76</sup> MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, pp. 86-67.

<sup>77</sup> MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 96.

<sup>78</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 100.

<sup>79</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 101.

si admitimos la nueva ontológica, entonces todo debería cambiar frenéticamente? Detrás de esta intuición quedan los remanentes del correlacionismo, a saber, un razonamiento probabilístico que comprende el universo como un conjunto de casos posibles *determinado*, y desde esa determinación dada de antemano, se ofrece una resistencia a la posibilidad de que el universo pueda modificar ese conjunto de casos posibles.<sup>80</sup> La resistencia a la nueva vía ontológica recurre, nuevamente, al razonamiento correlacionista que ya hemos descalificado con las argumentaciones de Meillassoux.

Se debe destacar que la respuesta del filósofo asume como válida la noción de *transfinito* del matemático Georg Cantor,<sup>81</sup> a fin de desestimar la posible objeción de que solamente es posible concebir el universo como un universo de casos cerrado. Esta última alternativa solamente sería demostrable, o bien por medio de la experiencia, o bien, de una vía matemático-teórica que pueda construir este conjunto de casos posibles.<sup>82</sup> La demostración por experiencia parece imposible, mientras que la demostración teórica nos lleva a la afirmación de que es racional poder pensar una infinitud múltiple de mundos posibles, diferenciables entre sí, y que –además– no se podrían clausurar por medio de una determinación teórica, pues no hay principio de razón suficiente aplicable a ellos.<sup>83</sup>

Hay que advertir que la posición correlacionista recién descrita, al comprender el ser como un universo de casos posibles dados, también asume que el ser es un conjunto de casos determinado que es dado como inmodifica-

<sup>80</sup> MEILLASSOUX, Q., "Potencialidad y virtualidad", p. 103.

<sup>81</sup> En el capítulo "El problema de Hume" de *Después de la finitud*, Meillassoux indica que siguiendo a Badiou es que reconoce el alcance ontológico del teorema de Cantor, alcance con el que se permite admitir no hay razones para afirmar que "lo concebible es necesariamente totalizable" (MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 165). Sin embargo, a pesar de que la teoría de conjuntos sea un *a priori* conceptual en el pensamiento de Meillassoux –agradezco al evaluador por esta advertencia–, Paul Livingstone ha señalado que hay al menos dos problemas importantes con el intento de Meillassoux por demostrar la contingencia absoluta por medio de la teoría de los conjuntos de Cantor. En primer lugar, no es claro que esta teoría tenga una aplicación directa a la teoría de los mundos posibles y, en segundo lugar, no es claro que ésta tenga que ser interpretada como una evidencia de la no existencia de un conjunto que contenga a todos los conjuntos (LIVINGSTONE, P., "Cantor", *The Meillassoux dictionary*, Eds. Peter Gratton y Paul John Ennis, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 39-40). Seguimos, a pesar de aquellos problemas, las argumentaciones de la obra de Meillassoux.

<sup>82</sup> MEILLASSOUX, Q., "Pregunta canónica y facticidad", p. 96.

<sup>83</sup> Para expandir más en la comprensión que Meillassoux tiene del pensamiento de Cantor –y, por consiguiente, la imposibilidad de demostración experiencial o teórica– hay que advertir que sus lecturas están influenciadas por *El Ser y el Acontecimiento*, de Alan Badiou (MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 165), y a fin de hacerse una idea detallada del rendimiento filosófico que Meillassoux realiza de lo *transfinito*, se pueden cotejar el capítulo cuarto de *Después de la finitud* (MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 133), "Potencialidad y virtualidad" (pp. 93 y ss) y "El número de Mallarmé: descifrado de una tirada de dados" (en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018, pp. 167 y ss).

ble.<sup>84</sup> Así, el universo posible también estaría determinado *a priori* como una totalidad clausurada a las leyes de la naturaleza comprendidas como fijas. Por el contrario, con su nueva vía ontológica, Meillassoux es capaz de expandir aún más en su comprensión de la contingencia aplicada al universo y a los conjuntos múltiples e infinitos que componen lo que es. Esta comprensión implica tener en cuenta las siguientes definiciones:

Determinamos *potencialidades* a los casos no actualizados de un conjunto catalogable de posibles bajo la condición de una ley determinada (aleatoria o no). Denominamos *azar* a toda actualización de una potencialidad para la cual no existe ninguna instancia de determinación unívoca a partir de condiciones iniciales determinadas. Llamo, por tanto, *contingencia* a la propiedad de un conjunto catalogable de casos (y no de un caso perteneciente a un conjunto catalogable) de no ser él mismo el caso de un conjunto de conjunto de casos; y por último denomino *virtualidad* a la propiedad de todo conjunto de casos para emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstruida de posibles.<sup>85</sup>

De esta manera, el universo *hipercaótico* del filósofo francés admite que el mundo en el que existimos puede ser comprendido como un conjunto de los múltiples infinitos –sin casos predeterminados, pero sí con casos conocidos, y, por lo tanto, catalogables– del que se predica la *contingencia*, es decir, de no ser un caso más dentro del conjunto como, además, también se advierte que este conjunto tiene casos no actualizados –es decir, “lo que puede darse conforme a las condiciones existentes”–<sup>86</sup> y la actualización de estos casos posibles no se debe ya a un principio de razón suficiente, sino al *azar*. Sin embargo, es necesario destacar lo nuclear que es la noción de *virtualidad* para los objetivos de Meillassoux y también del presente escrito. Podríamos entender este concepto como una propiedad de segundo orden predicable de los conjuntos, pues es ella la que permite comprender que en uno de los múltiples conjuntos infinitos escogidos puedan emerger situaciones que no estaban contenidas en las *potencialidades* del conjunto.<sup>87</sup>

Con la *virtualidad*, no hay necesidad alguna (gracias a Hume) que determine de antemano los múltiples infinitos (gracias a Cantor) que pueden componer la existencia de lo que es. Entonces, la noción de virtualidad,<sup>88</sup>

<sup>84</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 108.

<sup>85</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 109-110.

<sup>86</sup> RAMÍREZ, MARIO TEODORO, “Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze”, *Signos filosóficos*, vol. XVIII, núm. 35, 2016, p. 45.

<sup>87</sup> MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 111.

<sup>88</sup> “Al injertar la tesis humeana en la de la intotalidad cantoriana, vemos perfilarse un tiempo capaz de hacer emerger, fuera de toda necesidad y de toda probabilidad, situaciones que de ningún

hace surgir *ex nihilo* el concepto central de una racionalidad immanente y no-metafísica. *Inmanente*, en el sentido de que el surgimiento *ex nihilo* presupone, contra la visión habitualmente religiosa del concepto, que no existe ningún principio superior (divino o de otro tipo) al puro poder del caos del devenir; y *no metafísico* en tanto el rechazo radical de toda necesidad real nos asegura romper con la decisión inaugural del principio de razón suficiente.<sup>89</sup>

El recorrido que hemos realizado hasta aquí nos coloca en posición de ofrecer una exposición de la solución del *dilema espectral* por parte de Meillassoux, cuestión que ha coordinado los motivos de esta exposición.

#### 4.2. *La inexistencia divina*

Recordemos cuáles eran las condiciones formales de resolución del *dilema espectral*: por un lado, desde la perspectiva religiosa, el duelo solamente sería posible si la resurrección de los espectros es efectiva y, por el otro, la perspectiva atea exige la no existencia de Dios, porque solamente un dios terrible podría haber permitido el destino de los espectros.<sup>90</sup>

La pregunta inmediata que se puede hacer es: ¿son acaso estas dos condiciones incompatibles? La respuesta que no nos interesa diría que sí, que son incompatibles y la certeza de su respuesta radica en la presuposición de un paradigma correlacionista y, consecuentemente, del principio de razón suficiente que niega la existencia *a priori* de ciertas realidades. El correlacionista podría censurar la primera condición porque la resurrección no se puede comprender con las leyes de la naturaleza inmediatamente vigentes, y también podría censurar la segunda condición porque, dado que Dios permitió esas muertes, entonces es malvado y no es posible esperar de éste algo diferente. Al mismo tiempo, la conjugación de ambas posibilidades implicaría, cada una, la negación de la condición de solución de la otra. Si se cumple que Dios existe y resucita a los espectros, entonces no se cumple que no exista, porque si existe sería malvado, mientras que, al sentido contrario, si Dios no existe –porque solamente un ser malvado podría haber permitido ese destino para los espectros–, entonces no puede ocurrir que los espectros tengan un destino otro. No obstante, como ya hemos dicho, esta respuesta no nos interesa, porque desde una ontología racional esta incompatibilidad solamente es aparente.

---

modo estaban previamente contenidas en las anteriores, ya que, desde tal perspectiva, el presente no está nunca preñado de futuro" (MEILLASSOUX, Q., "Potencialidad y virtualidad", 111).

<sup>89</sup> MEILLASSOUX, Q., "Potencialidad y virtualidad", p. 113.

<sup>90</sup> MEILLASSOUX, Q., "Duelo por venir...", p. 105

La respuesta que sí nos interesa es la de Meillassoux, a saber, que “Dios no existe todavía”.<sup>91</sup> La compatibilidad de las dos condiciones anteriores puede estructurarse de la siguiente manera: para la posición atea, podemos admitir que no existe el Dios religioso –porque, en efecto, aceptamos que en su nombre se pudieron cometer los peores crímenes– e incluso podemos concederle que tampoco existe un dios metafísico ni filosófico al que se le pretenda describir como principio regidor del mundo o como su creador. Si negamos el principio de razón suficiente, entonces Dios tampoco puede equipararse a este principio. Esta operación nos permite desligar a Dios de toda relación causal con nuestra experiencia pasada. Por su parte, la condición de solución religiosa es compatible con la lectura que hemos hecho de la posición atea. La solución religiosa exige la resurrección de los espectros y, por lo tanto, que ocurra un evento que pueda otorgarle a los espectros algo más que su muerte.

La pregunta que podemos ofrecer desde los cimientos que hemos esbozado de la filosofía de Meillassoux es: ¿qué impide que esto pueda ocurrir? Nada, pues como ya se ha descrito, la ontología presentada por el filósofo exige entender que “un mundo que es capaz de todo también debe ser capaz de no realizar aquellas cosas de las que es capaz”, lo que también se refleja en su “eterna capacidad de producir o no producir nuevas leyes”.<sup>92</sup> Podríamos decir que, debido a la desacreditación que Meillassoux ha realizado sobre la clausura que imponía el correlacionismo a todo absoluto, entonces que pueda devenir un Dios capaz de resucitar a los espectros debe comprenderse en el marco de la *virtualidad*,<sup>93</sup> en la medida que nada impide

<sup>91</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 106. En 1997, a sus 30 años, Quentin Meillassoux recibió su título de doctor en Filosofía por su tesis titulada *L'Inexistence divine*. Según Graham Harman, traductor y comentarista inglés de la obra de Meillassoux, algunos conceptos nucleares que han sido expuestos en este artículo no existían todavía, como el de correlacionismo (Harman 2011, p. 90). Para informarnos, en la medida de lo posible, de las ideas expuestas en su trabajo doctoral, seguimos el resumen y la traducción de Graham Harman en el capítulo “The Divine Inexistence” de su libro *Quentin Meillassoux Philosophy in the Making* (2011). Debido a que la tesis no ha sido publicada como libro y pocas personas han podido estudiarla, el trabajo de Harman representa una de las pocas fuentes fiables para conocer su contenido.

<sup>92</sup> HARMAN, G., “The Divine Inexistence”, en HARMAN, G., (Ed.), *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2014b, p. 93. Traducción propia de los extractos de *La inexistencia divina* presentados por G. Harman.

<sup>93</sup> Es importante destacar el “todavía” de la alternativa de Meillassoux. Para Meillassoux, como destaca Castro, el caso es que “Dios no ha existido en el pasado, pero puede existir en el futuro y puede hacer que los muertos renazcan” (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, pp. 115-116). En términos de probabilidades, se podría contraargumentar que la posibilidad de que se forme un conjunto determinado de atributos que pueda ser identificado con Dios o que éste emerja desde un fondo caótico es estadísticamente igual a cero. Agradecemos al evaluador que realizó ese comentario. No obstante, y esta es una de las actitudes alternativas a la religiosa y la atea, Meillassoux, en *La inexistencia divina*, presenta la “divinología” –también denominada como “filosofía” o “irreligión”–, y esta actitud implica que, admitiendo la contingencia absoluta y el principio de no contradicción, es posible creer en Dios “precisamente porque Dios no existe actualmente” (NIEMOCZYNSKI, L., “Divine Inexistence”, en GRATTON,

que ocurra algo que modifique por completo todos los casos *potenciales* de nuestra existencia y modifique incluso las leyes de la naturaleza que actualmente impedirían la resurrección.

La operación de deslegitimar tanto al correlacionismo como a la confianza en el principio de razón suficiente, le permiten a Meillassoux trasladar a Dios desde un paradigma en el que *a priori* su existencia está puesta en cuestión hacia otro en el que la *virtualidad* y *factualidad* de la realidad permite ofrecer una elaboración racional y no fideísta frente a este tipo de eventualidad. Agreguemos, además, recordando la duda metodológica de la actitud fideísta expuesta en nuestro capítulo anterior, que la operación de legitimar una existencia divina “para mí” se basaba en llevar al extremo el correlacionismo, equiparando lo en sí al para sí, de manera que todo para sí pudiera valer como una verdad. Ahora, como hemos expuesto, esta operación no tiene más sentido que para demostrar la facticidad del correlacionismo a la hora de pensar en absolutos más allá de ese modo de conocimiento, por lo que la creencia en un dios puramente subjetivo sigue relegada al ámbito de la irracionalidad.

Así, podemos indicar finalmente que la solución de Meillassoux al *dilema spectral* consiste en afirmar la inexistencia divina, entendiendo que, efectivamente el Dios religioso o metafísico no existe –ni como creencia personal ni como principio causal–, pero que una descripción ontológica del mundo que cumpla con ser racional –hipercaótica– debe poder admitir la *virtualidad* de una existencia divina capaz de ofrecer algo más que la muerte para los espectros y, por consiguiente, el devenir del duelo divino.<sup>94</sup>

---

PETER y ENNIS, PAUL JOHN (Eds.), *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, p. 58). En su tesis doctoral, el filósofo francés advierte que el devenir efectivo de Dios traería consigo el aparecer un nuevo universo de leyes particulares llamado el Mundo de la Justicia –los otros Mundos (*Monde*) son: materia, vida y pensamiento (GRATTON, PETER, “World”, en GRATTON, PETER, y ENNIS, PAUL JOHN (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 173-174; HARMAN, G., “The Divine Inexistence”, p. 98)– que nos permitiría tener una relación diferente con los difuntos. Ernesto Castro ha realizado un sumario de los posibles argumentos en contra de esta actitud destacando que, por un lado, se le podría argumentar a esta actitud que la resurrección y, por consiguiente, la idea de vida eterna está contra la necesidad de la contingencia absoluta y, por otro lado, que es indeseable la justicia universal porque no habría nada más por lo que luchar (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, pp. 116-119). El punto de fondo es que, amparado en la noción de virtualidad y contingencia absoluta, la actitud de la divinología podría esperar el devenir de Dios incluso aunque probabilísticamente sea igual a cero.

<sup>94</sup> En su artículo “Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La ‘irreligión’ filosófica de Quentin Meillassoux”, Ramírez detalla con mucha mayor precisión y contextualización cómo es que esta actitud “irreligiosa” posibilita una refutación al nihilismo en el que caen las dos actitudes que hemos descrito en este artículo. RAMÍREZ, M. T., “Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La ‘irreligión’ filosófica de Quentin Meillassoux”, *Universitas Philosophica*, vol. 37, núm. 75, 2019, pp. 237-265. 10.11144/Javeriana.uph37-75.ifqm

## Conclusión: ¿qué tipo de ontología es ésta y qué implica un dios virtual?

A modo de cierre, queremos ofrecer una descripción global en torno a las nociones que hemos expuesto hasta aquí –describir qué tipo de ontología es la que expone Meillassoux– y dejar abierta la cuestión de qué implica concebir la existencia de un dios virtual.

Nuestra segunda sección comenzaba con una cita a la probabilística refutación de la existencia de Dios esbozada por Douglas Adams en su novela de ciencia ficción, y también con una referencia al apóstol Tomás. Usamos ambas referencias para describir el correlacionismo porque para que ambas propuestas funcionaran –negar la existencia o creer en la existencia de algo– se admitía subrepticamente el principio de razón suficiente. Como ya hemos visto, este principio no está justificado en la filosofía de Meillassoux y, por tanto, apelar a él responde más a una decisión teórica que a una descripción consumada del mundo. La referencia a la obra de Douglas Adams fue, evidentemente, a propósito, y es que Meillassoux en su ensayo *Metafísica y ficción extracientífica*<sup>95</sup> indica que *La guía del autoestopista galáctico* de Adams podría valer como una ficción científica de tipo dos, es decir, reflejar un mundo en donde la consciencia se mantenga, pero las leyes de la naturaleza cambien a partir de la nada, y aun así se pueda contar una historia coherente. Si bien Meillassoux advierte que la posibilidad de que las leyes de la naturaleza cambien en esta ficción se deben al “generador de improbabilidad infinita”,<sup>96</sup> que está explícitamente sometido a las leyes del azar, creemos que el rendimiento filosófico de esta ficción podría obtener mejores resultados si se le considera, como hemos hecho, en función de mostrar el razonamiento probabilístico en la actitud correlacionista y en la discusión del *dilema espectral*.

Hacemos esta afirmación en la medida en que, gracias al recorrido que realizamos, identificamos una descripción que le cabe muy bien a la solución del dilema espectral de Meillassoux: extra-científica. Para explicar esta afirmación, primero es necesario tener en cuenta qué se entiende por ciencia ficción, y es que:

Toda ciencia ficción sostiene, implícitamente, este axioma: en el futuro previsto *todavía* existirá la posibilidad de someter al mundo a un conocimiento científico. La ciencia será metamorfoseada por su nueva potencia, pero siempre habrá ciencia.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*.

<sup>96</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 85.

<sup>97</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 39.

Y, por mundo *extracientífico* se entiende: “a los mundos donde la *ciencia experimental es, en principio, imposible, y no desconocida de hecho*”.<sup>98</sup> Habíamos destacado, al comienzo del artículo, que la existencia del *pez babel*, entendida como una existencia determinada que negaría la existencia del Dios de la novela de Douglas Adams, seguiría atrapado en los confines del correlacionismo. Para Meillassoux, los elementos de la obra en donde se podría intuir una ontología extracientífica quedan “atrapados por una lógica heterodoxa de causas y razones que son características de la narrativa de CF”.<sup>99</sup> No obstante, en el contexto de la solución al *dilema espectral*, el devenir de un Dios virtual podría fulminar nuestro conocimiento referido a la ciencia experimental sin que nos olvidemos de ella.

No es necesario volver al problema de Hume para comprender que aquí está en juego una comprensión ontológica de una realidad *hipercaótica*, cuyas leyes de la naturaleza puedan desaparecer sin razón alguna. De esta manera, un evento como el emerger de un dios capaz de destruir el funcionamiento de las leyes de la naturaleza podría ser considerado como la instancia que culminaría con los paradigmas que posibilitan la ciencia experimental. Es justo preguntarnos, por lo tanto, ¿cómo se explicaría científicamente el aparecer de una entidad capaz de permitirnos relacionarnos de un modo no morboso con los difuntos? O bien, dicho de otro modo y en lenguaje de la obra no publicada de Meillassoux, ¿cómo podríamos describir el advenimiento del Mundo de la Justicia? A nuestro parecer, el filósofo francés es capaz de vislumbrar estas dudas, afirmando que:

En efecto, como hemos dicho, es imposible que en un mundo de FEC-2<sup>100</sup> se excluya formalmente la presencia de leyes, porque tal como recordó Leibniz a propósito del milagro repentino y aparentemente contradictorio con la idea de una Providencia premeditada por Dios, todo accidente aparente con respecto a un orden determinado es en principio compatible con la existencia de un orden más complejo.<sup>101</sup>

Este orden más complejo podría ser descubierto, según todo lo planteado hasta aquí, y quizás explicado, por la actitud filosófica que se posiciona positivamente ante la divinología. No está demás señalar –y recordar– que esta posibilidad solamente se entiende como racional ahí donde la pregunta canónica se ha decidido por la vía de la *contingencia absoluta*, vía que gracias a la *factualidad* admite la *virtualidad* de que un mundo más allá de la ciencia sea posible.

---

<sup>98</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 40.

<sup>99</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 87. CF = Ciencia Ficción.

<sup>100</sup> Ficción extra científica de tipo 2.

<sup>101</sup> MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 91.



Hemos intentado cumplir los objetivos de este artículo. Sin embargo, entre las preguntas pendientes relativas a la temática aquí abordada, una vez que tengamos una versión pública y oficial de *L'Inexistence divine*, es: ¿qué implica un dios virtual? Al final de su artículo sobre el *dilema espectral*, el filósofo advierte que por “dios” se entiende “el sentido mínimo requerido para que un duelo esencial sea posible: la emergencia de un régimen de existencia en el cual se inicia para los espectros algo distinto de su muerte”,<sup>102</sup> mas un sentido mínimo no alcanza a resolver las implicaciones prácticas que podría tener un dios virtual, y decimos teóricas en la medida en que las implicaciones teóricas son comprensibles –un dios virtual sería una confirmación del *hipercaos*.

No obstante, también en un sentido mínimo, podríamos afirmar, junto al filósofo Mario Teodoro Ramírez, que: “Para Meillassoux, la creencia en un Dios que no existe pero puede existir opera como la condición para hacer posible en los humanos un compromiso indubitable a favor de la justicia”,<sup>103</sup> interpretación que, a nuestro parecer, responde correctamente a los resúmenes que Graham Harman ha realizado sobre el lugar de “el mundo de la justicia” en *L'Inexistence divine*. Para no perder el espíritu especulativo de la filosofía que hemos intentado introducir aquí, se debe destacar que este “Mundo de la Justicia”, es decir, la efectiva realización del duelo esencial, “puede producirse o no producirse. No hay necesidad, ni probabilidad, que puedan garantizar su advenimiento”.<sup>104</sup> No obstante, la *virtualidad* ha sido planteada.

---

<sup>102</sup> MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 107. Además, es posible identificar una serie de preguntas que nos podríamos hacernos respecto de este nuevo dios, a saber: “¿qué me es permitido esperar, ahora que puedo esperar? ¿Qué es un dios que sería de nuevo deseable, amable, digno de imitación? Si suponemos como aceptada la eventualidad real de algo emergente que rompa las leyes dadas de la naturaleza, ¿cuál sería entonces el posible divino más singular, más interesante, más “noble” en un sentido cercano (paradójicamente) a la exigencia nietzscheana? Este dios futuro e inmanente ¿debe ser personal, o consistir en una “armonía”, en una tranquila comunidad de vivos, muertos y revividos?” (MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 111).

<sup>103</sup> RAMÍREZ, M. T., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016, p. 19-20. El filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez ha desarrollado con más detalle y atención esta idea en su artículo “Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La ética de la inmortalidad de Quentin Meillassoux”, *En-Claves del pensamiento*, núm. 21, 2017, pp. 107-126.

<sup>104</sup> HARMAN, 2011, p. 101. Traducción propia de un extracto de la página 192 de la *L'Inexistence divine* comentado por G. Harman.

## Referencias

- ADAMS, DOUGLAS, *Los Autoestopistas Galácticos*, Oporto, Portugal: Anagrama, 2018.
- CASTRO, ERNESTO, *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- GRATTON, PETER, "World", en GRATTON, PETER, y ENNIS, PAUL JOHN (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 173-174.
- GRATTON, PETER, y ENNIS, PAUL JOHN (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015.
- HARMAN, GRAHAM, *Quentin meillassoux: Philosophy in the making*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2014a, 2ª ed.
- HARMAN, GRAHAM, "The Divine Inexistence", en GRAMAN, HARMAN (Ed.), *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2014b, pp. 90-123.
- HALLWARD, PETER, "Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's *After Finitude*", en Bryant, Levi; Srnicek, Nick y Harman, Graham (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*, Melbourne: Re.press, 2015, pp. 130-141.
- JACKSON, R., "Factuality", en GRATTON, PETER y ENNIS, PAUL JOHN, *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 69-70.
- LIVINGSTON, PAUL, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*, London: Routledge, 2012.
- LIVINGSTONE, P., "Cantor", *The Meillassoux dictionary*, Eds. Peter Gratton y Paul John Ennis, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 37-40.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Spectral Dilema", en MACKAY, ROBIN (Ed.), *Collapse. Philosophical research and development*. Volume IV: Concept Horror, Reino Unido: Urbanomic, 2012, pp. 261-276.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Contingencia y absolutización del uno", en Ramírez, Mario Teodoro (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016a, pp. 67-100.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Duelo por venir, Dios por venir", en RAMÍREZ, MARIO TEODORO (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016b, pp. 101-111.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018a.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, *Hiper-caos*, Madrid: Holobionte Ediciones, 2018b.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "El número de Mallarmé: descifrado de una tirada de dados", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018c, pp. 167-213.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Tiempo sin devenir", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018d, pp. 23-50.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Potencialidad y virtualidad", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018e, pp. 93-120.

- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Pregunta canónica y facticidad", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018f, pp. 67-92.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile: Roneo, 2020.
- NIEMOCZYNSKI, LEON, "Divine Inexistence", en GRATTON, PETER y ENNIS, PAUL JOHN (Eds.), *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 58-59.
- SMITH, ANTHONY PAUL, "God". *The Meillassoux dictionary*. Eds. Peter Gratton y Paul John Ennis. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 84-86.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux", *Eikasía: Revista de Filosofía*, núm. 68, 2016a, pp. 143-156.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze", *Signos filosóficos*, vol. XVIII, núm. 35, 2016b, pp. 32-51.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016c.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Presentación del Nuevo Realismo", en RAMÍREZ, MARIO TEODORO (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016d, pp. 11-45.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La ética de la inmortalidad de Quentin Meillassoux", *En-Claves del pensamiento*, núm. 21, 2017, pp. 107-126.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La 'irreligión' filosófica de Quentin Meillassoux", *Universitas Philosophica*, vol. 37, núm. 75, 2019, pp. 237-265. 10.11144/Javeriana.uph37-75.ifqm



# RESEÑAS



**Casales García, R., *Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía*, México: Editorial Torres Asociados, 2009, 265pp.**

CRISTINA ELITH REYES MIRANDA  
Secretaría de Educación Pública, México  
criselith@live.com.mx

*Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía* es una invitación a la transformación del ser humano como persona, a través de la meditación sobre el ser, su pensamiento y su actuar, es decir, a través de una autoevaluación que ayude a replantear las creencias, por medio de la reflexión filosófica.

Es un libro que contiene gran variedad de temas y autores importantes, es un viaje que lleva por un recorrido histórico, transitando de un autor a otro con claridad y sencillez para comprender sus pensamientos y analizar sus ideas. Se trata, pues, de una invitación a la filosofía como forma de vida.

Los primeros dos apartados del libro son esbozos de una introducción a la antropología filosófica. Se reflexiona sobre la naturaleza específica de la filosofía, así como el quehacer y las virtudes de un filósofo: la filosofía no se queda en lo meramente dado por los sentidos, el filósofo parte de la experiencia del mundo, pero no se limita a la percepción, sino que emprende la búsqueda de aquello que se oculta en lo dado por la experiencia sensible; esta búsqueda de la verdad (comprensión del sentido último de la realidad) sólo puede realizarse en comunidad, siendo necesaria la apertura al diálogo y al pluralismo de enfoques. Ni el fundamentalismo ni el relativismo son propicios al diálogo y, en consecuencia, tampoco lo serán para la comprensión del sentido último del hombre. Razón por la cual surge la necesidad de buscar una definición de verdad que sirva a nuestro estudio del hombre.

La comprensión de su sentido último sólo es accesible al hombre mediante el diálogo. El hombre, a diferencia de cualquier otro ser vivo, es el único ser capaz de usar el lenguaje, a través del él se manifiesta y comprende el sentido único de su ser, para entablar un diálogo que no se limite a ser un mero

intercambio de expresiones significativas, sino un medio de comprensión de sentido, presuponiendo que no todo tipo de discurso es propio para ello, siendo el diálogo crítico el discurso cuyo cometido propio es la búsqueda de la verdad.

Posteriormente, el autor invita a leer a Platón, presenta la vida y obra de quien enseña el arte de dialogar y reflexionar para aproximarse a la realidad, así como también su noción filosófica, para ello se exponen seis discursos relativos a la naturaleza del "Eros", también muestra el ideal del filósofo a través de *Sócrates y su Apología*, donde Platón describe el discurso que Sócrates pronunció como defensa ante los atenienses por las acusaciones que se le hacían.

Además, recuerda la importancia de la pregunta por el hombre en *Alcibíades I y Pedro y el carro alado*. En *Alcibíades I*, Platón presenta un diálogo ficticio entre Sócrates y Alcibíades, que aborda algunas de las principales cuestiones existenciales que todo ser humano debe responder, si es que ha de perseguir un propósito de vida. *Pedro y el carro alado*, discurso que Sócrates dedica a Fedro, versa sobre la naturaleza del ser humano y, en especial, sobre su alma y su constitución. "Se trata, pues, de una estructura tripartita del alma, la cual contempla la razón y dos inclinaciones constitutivas de su apetitividad. Esto alude al tipo de conducción que manifiesta el auriga: si la razón es la que conduce al hombre, el carro se eleva al terreno del autoconocimiento, en cambio, si el control del carro se deja al capricho de sus apetitos e inclinaciones navegará por la deriva".

El "Breve comentario al *Alcibíades I*", capítulo cuarto del libro, ayuda a comprender el ideal platónico que vincula el quehacer filosófico con la política. Platón juzga necesario recibir formación filosófica antes de adentrarse en la política. Para Platón, la política se encuentra íntimamente relacionada con el bienestar de cada uno de sus miembros, de modo que debe procurar todo aquello que los haga mejores. La antropología filosófica, en este sentido, resulta medular para la política, en cuanto que sólo podemos saber qué es lo mejor para el Estado si sabemos qué es lo mejor para cada individuo, y sólo sabremos qué es lo mejor para cada uno si sabemos qué o quiénes somos.

El quinto capítulo es un primer acercamiento a la metafísica de Plotino, que muestra una vía de acceso que facilita la comprensión misma del ser: la belleza, donde la totalidad de las cosas bellas presuponen siempre una forma interior.

En el siguiente capítulo, "Santo Tomás de Aquino", se defiende la inteligibilidad de la *creatio ex nihilo*, distinguiendo la creación del cambio y el movimiento. Se explica que la creación, según Santo Tomás de Aquino, presupone



que el “no ser” precede al “ser”, no en tiempo, sino en naturaleza, y ésta no puede ser considerada al modo en que se considera el cambio o el movimiento que presupone “de la nada, nada sale”.

El séptimo apartado habla del paso de una causalidad determinista a una causalidad indeterminista con la física cuántica. Uno de los problemas en torno a la causalidad de la teoría cuántica es la finalidad, siendo el *Principio cosmológico antrópico* una de las teorías más sólidas que ha definido una finalidad en el cosmos y que, al mismo tiempo, ha incursionado en el terreno de la física cuántica. El principio cosmológico antrópico no contradice las aportaciones de la física cuántica, sino que son compatibles en algunos aspectos, al aceptar cierta indeterminación parcial y admitir una tendencia que no se opone a esa indeterminación.

Posteriormente encontramos un acercamiento al idealismo trascendental de Kant desde el estudio de lo que él mismo denominó el *giro copérnico*. Se muestra la explicación de Kant para justificar la necesidad de la revolución en la epistemología; Kant propondrá evaluar todo el conocimiento racional para poder eliminar el saber ilusorio.

En el noveno capítulo se hace la diferencia entre una versión parcial de la filosofía y su verdadera naturaleza, llamada a buscar la unidad, la verdad, el bien y la belleza, no en las meras apariencias, sino, en el ámbito de lo más originario, de forma sincera, para lo cual son necesarios la humildad y el diálogo.

El décimo capítulo enuncia que para alcanzar una verdadera paz es insuficiente hablar de tolerancia y que, en consecuencia, es necesario hablar de respeto. La paz, sólo puede gestarse en la vivencia auténtica y legítima de la verdad, dado que la tolerancia por sí misma es insuficiente para resolver esta cuestión, bajo este panorama se presenta una vía alternativa, aquella que privilegia el respeto sobre la tolerancia, en la cual se atiende al ser de las cosas. Así pues, sólo es digno de respeto aquello en lo cual reconocemos un valor que se eleva por encima de las cosas mundanas, esto es, en aquello cuyo ser en el mundo es insustituible. A diferencia de la tolerancia, el respeto impulsa a reconocer y a apreciar el valor que se oculta en el ser de las cosas, de modo que sólo a través del respeto, en cuanto que presupone saber reconocer lo verdaderamente valioso, se es capaz de conducirnos a una paz real y no ficticia.

Finalmente, en el último capítulo del libro, el autor hace ver que la sociedad se encuentra ante una crisis existencial con pérdida de referentes que orienten los juicios y la existencia, donde el único criterio de validación es la búsqueda insaciable del placer, en una cultura del instinto y del instante, de modo que el individuo ya no está dispuesto a trascender sus intereses par-

ticulares para atender a los intereses de la comunidad. Ante esta cultura del instinto y del instante, cuya celeridad va en aumento, el autor muestra que la filosofía permite salir de la banalidad del mundo por tres razones: por su carácter reflexivo; por la forma de relacionarse con la realidad, con miras a poseer una genuina comprensión de sentido; y por su compromiso existencial con la verdad.

En pocas palabras, puedo decir que *Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía*, es un libro que no sólo permite una comprensión factible de la historia de la filosofía, sino que, además, nos adentra en el pensamiento de grandes filósofos no sólo para contemplar su obra, sino para aprender a pensar, como lo dice el autor, y para hacer de la filosofía una forma de vida, con todo lo que eso implica.

# 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: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

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 y envío de ejemplares*. Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también 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 cuatro 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](mailto:contacto@metyper.com), añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

**Suscripción a la versión física.-** La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a [metafisicaypersona@upaep.mx](mailto:metafisicaypersona@upaep.mx), y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

**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](mailto: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](mailto:metafisicaypersona@upaep.mx).