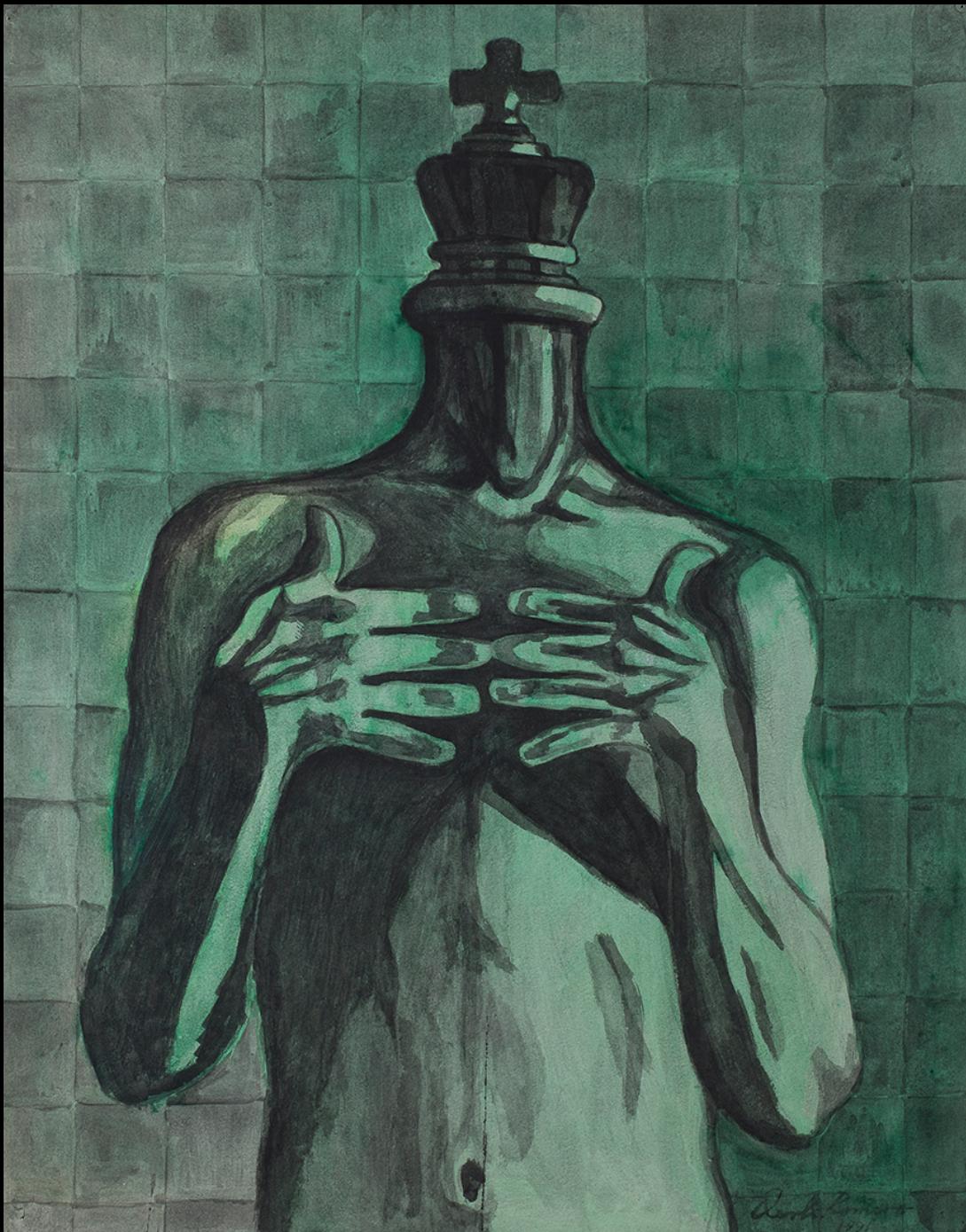


Sentidos

REVISTA DE DIVULGACIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

Núm. 24
Octubre
2025



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"



Imagen de portada: Derli Romero. *Pieza de ajedrez*. Acuarela/tinta china. 66 x 51 cm. 1991.

Derli Romero Cerna (Sinaloa, 1962). Licenciado en Grabado, en la Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado “La Esmeralda”. Realizó estudios de posgrado en la UNAM y obtuvo el grado de doctor en Arte y Cultura por la Universidad de Guadalajara; se desempeña como profesor en la Facultad Popular de Bellas Artes en la Universidad Michoacana. Recientemente, la Biblioteca Zimmerman de la Universidad de Albuquerque, en Nuevo México, adquirió su archivo personal. Obra de su autoría ha sido adquirida por el Museo Nacional de la Estampa, INBAL; The Getty Research Institute; UCLA Hammer Museum; Stanford University; Ibero-Amerikanisches Institute, Berlin; por mencionar algunas. Asimismo, ha sido premiado en el V Encuentro Nacional de Arte Joven-INBA, como en el XI Encuentro Estatal de Pintura y Estampa, entre otros. Su currículum cuenta con una extensa lista de exposiciones individuales y participaciones colectivas dentro y fuera de su país.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

“conocer para crear”



Dra. Yarabí Ávila González

Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez

Secretario General

Dr. Antonio Ramos Paz

Secretario Académico

Dr. José César Macedo Villegas

Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez

*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Jaime Espino Valencia

Coordinador de la Investigación Científica

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua

Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle

Secretaria Administrativa

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González

*Coordinador del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Cristina Barragán Hernández

Coordinadora de Publicaciones

Comité editorial

Consejo de Dirección

Laura Eugenia Malagón Castro (Directora)
Carlos Alberto Bustamante Penilla
Marco Fabio Barrera Márquez
Raúl Navarrete Jacobo
José Luis Gaona Carrillo

Consejo editorial

Leonarda Rivera Sosa
Nithia Castorena Sáenz
Patrick Llored
Ruth Alejandra Dávila Figueroa

Corrección de estilo

Laura Eugenia Malagón, Carlos Alberto Bustamante, Marco Fabio Barrera

Diseño integral y cuidado editorial

Cristina Barragán Hernández

SENTIDOS, Núm. 24, Otoño 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, Av. Francisco J. Mújica, s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 58030, Tel. +52 443 322 3500, <https://publicaciones.umich.mx/re-vistas/sentidos/inicio/index>, sentidos.publicaciones@umich.mx. Directora: Laura Eugenia Malagón Castro. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2024-021317470700-102, ISSN: EN TRÁMITE, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, Edificio C-4., Av. Francisco J. Mújica, s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 58030, Responsable de la última actualización de este número: Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, fecha de última modificación, 6 de noviembre de 2025.

CONTENIDO

EDITORIAL

Dossier

PRESENTACIÓN AL *DOSSIER*

José Alfonso Villa Sánchez 11

LAS CINCO PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Ximena Zacarías Ávila 15

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DE LA ENCARNACIÓN COMO EJE CENTRAL

DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MEDIEVAL: SAN ANSELMO Y EL *CUR DEUS HOMO*

José Luis Gaona Carrillo 21

RESONANCIAS ESCOLÁSTICAS A LA PARADOJA DEL *MENO*

EN LOS *DE MAGISTRO* DE AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO

David Ángeles Garnica 29

SAN ANSELMO, UNA INFLUENCIA INDIRECTA EN HEIDEGGER

Carlos Rubén Rodríguez Cambrón 37

DUNS ESCOTO: ¿POR QUÉ DIOS ES UN SER INFINITO?

Vania Villagómez Cazares 41

Artículos

ÉTICA Y POLÍTICA DUSSELIANA EN LA COTIDIANIDAD

Jonatan Cano Rodríguez

49

KHÔRA, EL DIÁLOGO TIMEO Y LA DECONSTRUCCIÓN

Raúl Navarrete Jacobo

55

¿EN QUÉ MOMENTO UNA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN SE VUELVE CRÍTICA?

Carlos Alberto Bustamante Penilla

59

EL PERPETUO *ETERNO FEMENINO* DE ROSARIO CASTELLANOS EN EL PERSONAJE LUPITA

Vanessa Ayala Rodríguez

69

Nota

FILOSOFAR ES UN ARTE

Lizeth Jazmín Cano Gerardo

77

Reseña

¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

Olga Libia Santana Ramos

83

EDITORIAL

En este número de otoño de la revista *Sentidos*, que coincide con la celebración del LII aniversario de la Facultad de Filosofía, y con el CVIII aniversario de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, queremos hacer patente la transformación que ha venido experimentando la revista y hacia dónde se pretende perfilar. Desde su creación en el año de 1987, *Sentidos* surge como un boletín informativo de la entonces “Escuela de Filosofía” de la Universidad, que busca darse un rostro, una identidad hacia adentro y hacia afuera de la vida universitaria con cada escrito filosófico, literario, de información de la escuela, con poemas, trabajos de fin de cursos, reseñas de libros o conferencias, traducciones, etc., naciendo como portavoz de ideas críticas y alternativas, como resultado de un trabajo filosófico interno y cotidiano que genera una comunidad de alumnos y profesores.

Hoy con gran satisfacción podemos decir que la comunidad filosófica creció, y que la Facultad cuenta con un Posgrado en Filosofía de la Cultura, además de un Instituto de Investigaciones Filosóficas con su Doctorado de Filosofía. Por su parte, la revista se va convirtiendo de boletín informativo a una revista de divulgación que aspira convocar a estudiantes y no

estudiantes, a filósofos y no filósofos, a investigadores de distintas disciplinas, como un enjambre de ecos, y propiciar un diálogo siempre heterogéneo de voces que confluyan en el amplio campo de las humanidades. Asimismo, se busca que las colaboraciones no solo sean locales, sino nacionales e internacionales, como lo es ya su comité editorial.

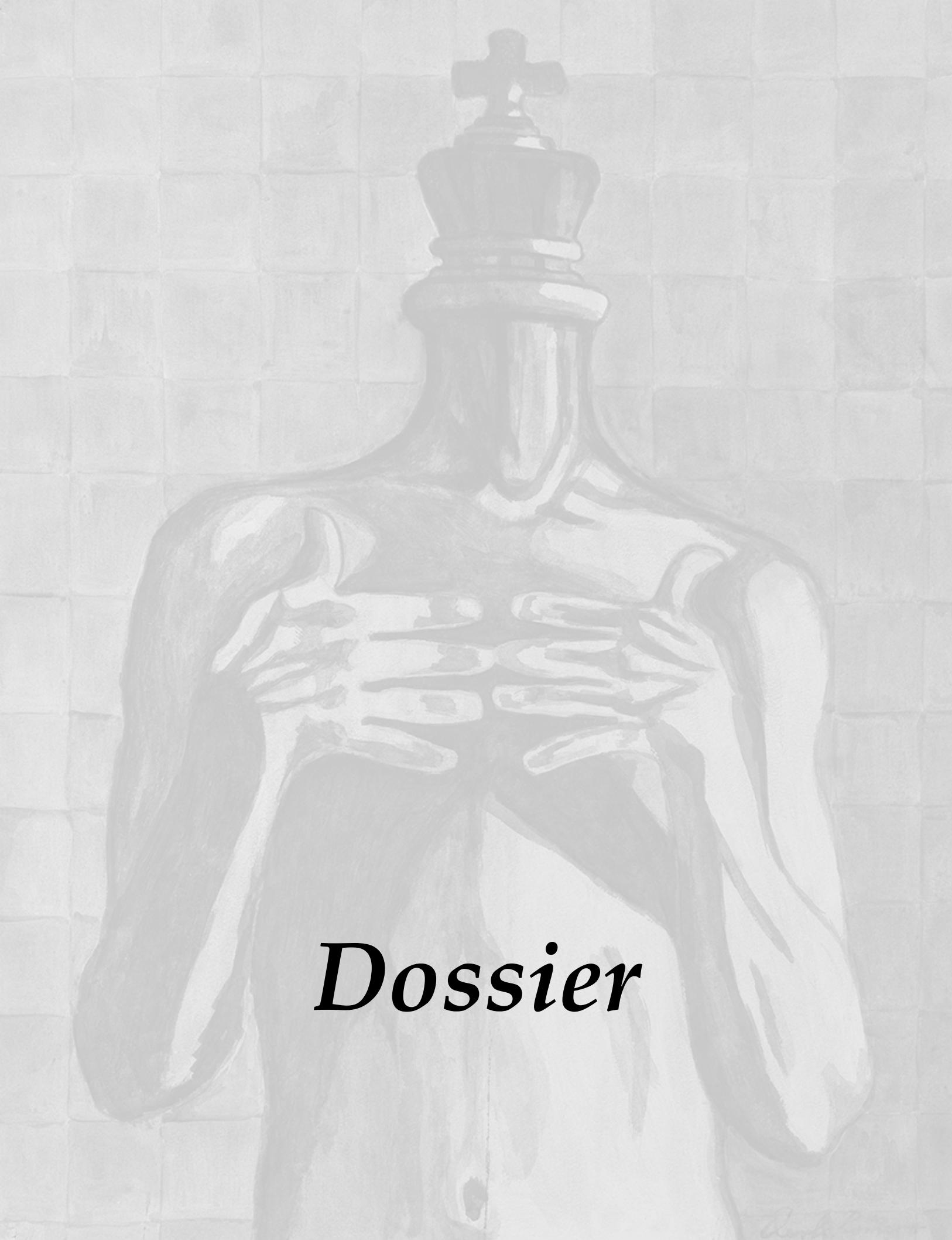
Los trabajos que aquí se presentan son voces de alumnos, profesores e investigadores locales y nacionales que abordan diversas temáticas como la ontología, la ética y política, de género, así como un dossier dedicado a la filosofía medieval.

Con esta edición, celebramos nuestra trayectoria y abrimos un nuevo capítulo que busca ampliar el diálogo humanístico. Invitamos a nuestros lectores a sumergirse en las diversas temáticas presentadas, que son el reflejo de una comunidad filosófica en constante crecimiento y transformación. Esperamos que estas páginas fomenten la reflexión y el intercambio de ideas más allá de nuestras fronteras académicas.

Comité editorial de *Sentidos*



Derli Romero. *Vitruvio mexicano*. Aguafuerte. 23 x 15 cm. 1991.



Dossier



Francisco Xavier Barragán Bastida, foto de la pintura *Primer milagro*, Basilica de Guadalupe, CDMX.

PRESENTACIÓN AL *DOSSIER*

José Alfonso Villa Sánchez

La irrupción del Cristianismo en los confines orientales del Imperio Romano, su paulatina expansión durante los siglos I al III y su instalación definitiva en Roma durante el siglo IV, determinará el mundo de ese Imperio en los siglos por venir. Un aspecto central en este mundo es el relativo a la filosofía, que no será ya nunca más como fue en tiempos del Hellenismo, ni en el siglo de la Grecia de Pericles.

¿Qué es lo que queda transformado para siempre en el mundo con la presencia del Cristianismo y que determina a la filosofía de ahí en adelante? Con la paulatina conquista de Roma sobre Grecia después de la muerte de Alejandro Magno, las escuelas helenísticas –Estoicismo, Epicureísmo, Cinismo, Pitagorismo, Platonismo, etc.– encuentran el fértil terreno de la visión práctica del mundo de los romanos que, conquistadores militares y políticos, vienen a ser conquistados culturalmente por el mundo de la cultura griega. En el inocente acto de que los esclavos griegos fueron puestos a traducir del griego al latín, los romanos repararon poco sobre el hecho de hasta qué punto estaban siendo conquistados culturalmente. De manera que en el Imperio, entre el siglo II a.C. y el s. II d.C., todas esas escuelas helenísticas pren-

den con la fuerza renovada de lo nuevo: Neoestocismo, Neoepicureísmo, Neoplatonismo, etc. Se trata de escuelas en las que perviven mezcladas ideas filosóficas con ideas religiosas, cuyo vehículo son las costumbres y las creencias de la época. Se trata en todo caso, de ideas relativas a la vida práctica, a la ética y a la política, a la búsqueda de la mejor manera para ser un hombre feliz que, en la medida de lo posible, pueda tener cierto control sobre las vicisitudes de la vida y, al mismo tiempo, el temple anímico para saber aceptar el irremediable peso del dolor, la desgracia y la muerte.

En este entorno de búsqueda por el sentido del fracaso y de la fragilidad humana entra en escena el Cristianismo. Una vez que Pablo de Tarso –judío y romano helenizado– toma en sus manos la responsabilidad de llevar el movimiento más allá de los límites geográficos y conceptuales de la cosmovisión del judaísmo, sus contrincantes vienen a ser precisamente Neoestocismo, Neoepicureísmo, Neoplatonismo, Gnosticismo, etc. Las cartas de San Pablo, los textos cristianos más antiguos, están llenas de referencias directas e indirectas a estas escuelas, entremezclando ideas religiosas, filosóficas y de cepa propiamente cristiana. Cada una de estas doctrinas ofrece a sus

adeptos un orden de las cosas, esto es, un mundo nuevo que ha de venir si es que se convierten a sus principios y ordenan su vida según sus exigencias.

Los neoestocios, neoepicúreos, neoplatónicos, gnósticos, etc., tienen fama de ser gente inteligente, de ser movimientos urbanos y de tener entre sus adeptos a figuras relevantes de la sociedad y la política. El Cristianismo, por su parte, sobre todo en los primeros dos siglos, lleva fama de ser una secta para gente pobre, ignorante, de zonas rurales y que, además, tiene su base en unas afirmaciones absurdas, a las que, sin embargo, no está dispuesto a renunciar bajo ninguna circunstancia. ¿Cuáles son esas afirmaciones ilógicas, que violan el principio de contradicción, base de cualquier discurso bien estructurado? Son básicamente dos. La primera sostiene que el fundador del cristianismo es Dios como Dios y hombre como cualquier otro hombre, esto es, que es verdadero Dios y verdadero hombre. Y la segunda: que Dios es Uno, pero en tres Hipóstasis distintas; o, como se dirá ya con lenguaje latino, Una sustancia en tres Personas. La vida dichosa que el Cristianismo ofrece lleva como condición que el creyente acepte como verdaderas estas afirmaciones. Y si bien los sectores sociales más desfavorecidos no tienen gran dificultad en creer tales cosas, dado que lo que se les promete a cambio no es poca cosa –una vida dichosa para toda la eternidad–, ciertos sectores requieren explicaciones más acabadas sobre esas contradicciones. Entre tanto, el Cristianismo ha ido ganando espacios urbanos y se ha ido colando en las clases sociales más favorecidas. Así que se ve en la necesidad de pasar de narrativas parabólicas, meramente sapienciales, a explicaciones argumentadas y lógicamente demostrativas. Los primeros pensadores cristianos tienen el reto de mostrar que esas

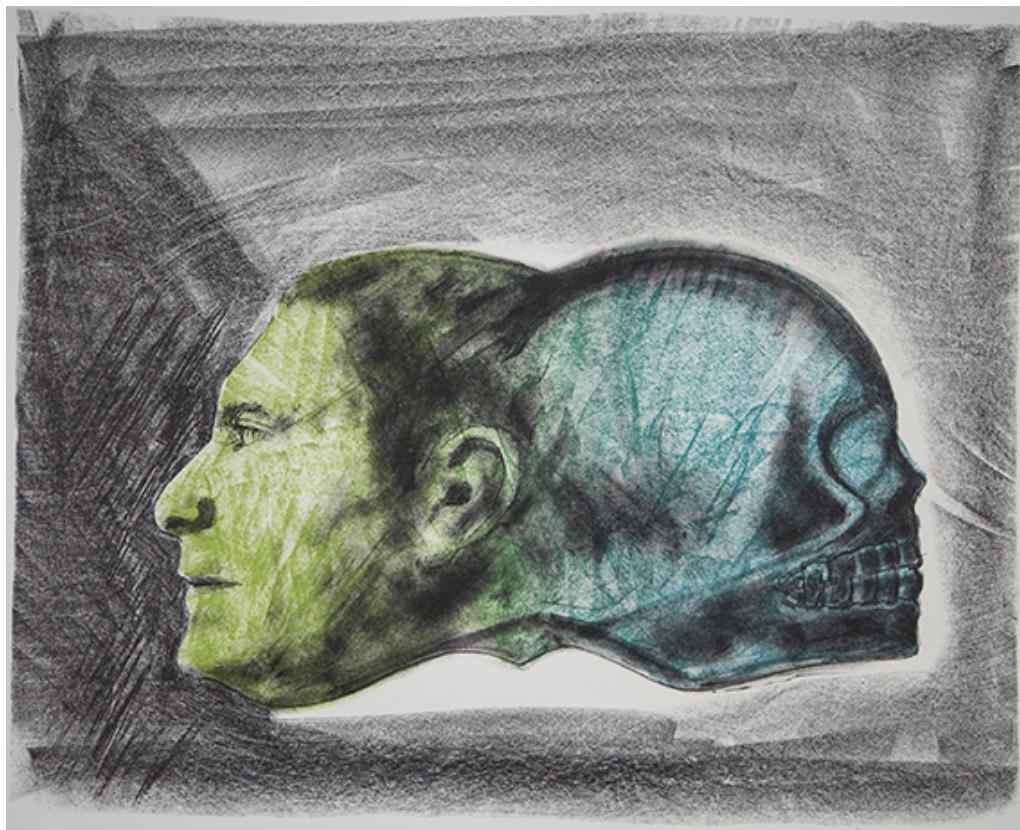
dos afirmaciones básicas tienen una lógica superior a la que practican las escuelas que les acusan de creer en cosas absurdas. Si consiguen mostrar la congruencia de esas afirmaciones mostrarán al mismo tiempo la superioridad racional del Cristianismo frente a todas esas escuelas. Si resulta que no lo logran, el fracaso será estrepitoso y se confirmará que el Cristianismo es una doctrina para gente estúpida, que basa sus creencias en supuestas revelaciones divinas.

Los primeros pensadores cristianos –que no son filósofos al estilo helenístico, ni al estilo griego; pero tampoco son teólogos al estilo escolástico– crean nuevos métodos para reflexionar, exigidos por las cosas mismas que tienen que pensar. ¿Qué caracteriza a este nuevo pensador? Fundamentalmente, que es un cristiano convencido. Y que quiere profundizar en la comprensión de las verdades en las que cree. Desde mediados del siglo II las tensiones ya no son tanto con las escuelas filosóficas llamadas “paganas”, sino entre las propias escuelas cristianas que sobre una determinada tesis tienen posiciones distintas. No todas las escuelas entienden la unión hipostática del mismo modo, igual que hay diversas posiciones sobre el problema de la trinidad divina. El Cristianismo de estos primeros siglos se vuelve neoplático y absorbe elementos venidos del estoicismo, del epicureísmo, del gnósticismo, etc., al grado de que ya en el mundo cristianizado se vuelven casi indiscernibles los insumos de cada una de estas grandes escuelas presentes en la cosmovisión cristiana.

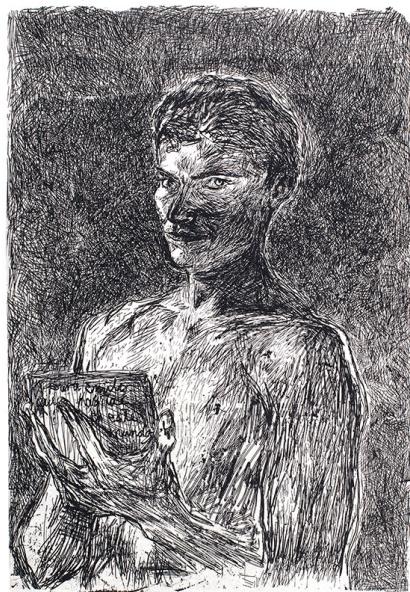
El pensador cristiano de los primeros siglos hace filosofía de un modo diferente a como la hacen los filósofos de las escuelas con las que comparte escenario social. La diferencia es que media su propia confesión de fe en la filosofía que hace y, sobre todo, que el

tema de sus reflexiones son sus creencias sobre Dios y las consecuencias para su vida y las de los demás. Por eso este filósofo es sobre todo un teólogo; pero un teólogo cristiano. Esto es, un pensador que, con un bagaje conceptual venido de la filosofía griega, intenta mostrar la lógica de una manera contradictoria de entender a Dios y al mundo. La figura del teólogo cristiano no se parece ni al filósofo grecolatino, ni tampoco al rabino de la tradición judía. Se trata de una manera nueva de hacer filosofía que es en realidad teología. ¿Qué es la teología sino el esfuerzo de la razón para dar cuenta de la falta de contradicción en las verdades cristianas básicas con los insumos conceptuales de la filosofía griega?

Decidida por la vía política la verdad de las afirmaciones cristianas en el Concilio de Nicea del año 325, la tarea de armonizar al Cristianismo con el pasado griego continuó por siglos. Figuras especialmente destacadas en esta tarea es la de San Agustín en el siglo V; o, ya en el contexto del siglo XIII, la de Tomás de Aquino. La comprensión de esa armonización es todavía una tarea inacabada. El presente *Dossier* está conformado por unos textos que son buen ejemplo de que hay amplias zonas de la apropiación que los pensadores cristianos hicieron del pasado que aún quedan por explorar y comprender mejor. Pues ¿cómo se va a pretender que los últimos cinco siglos sean suficientes para agotar la comprensión de lo sucedido durante los primeros quince siglos del Cristianismo?



Derli Romero. *Dualidad*. Litografía. 50 x 60 cm. 2010.



Derli Romero. *Dualidad*. Litografía. 50 x 60 cm. 2010.

LAS CINCO PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Ximena Zacarías Ávila

Durante la Edad Media latina, Aristóteles fue el filósofo por antonomasia. Uno de los motivos de la recepción de la filosofía aristotélica fue cumplir la misión de satisfacer la curiosidad de un saber lógico y empírico de la época. Esta filosofía también planteaba soluciones que se adecuaban a las ideas cristianas sobre el alma humana, que la filosofía platónica no complacía, principalmente en favor de la unidad del alma y cuerpo. La idea de la unidad psico-física del alma tenía una base antropológica que permitía concluir que la mera inmortalidad del alma no constituía la salvación del hombre tal y como este había sido creado por Dios, es decir, que la redención integral de la persona implica la unidad del cuerpo y el alma en la vida eterna (Pan- nemberg, 2001).

Santo Tomás de Aquino es uno de los teólogos cristianos pertenecientes a esta época, quien, además, lograría la expresión de la ideología cristiana en términos aristotélicos, utilizando el aristotelismo como instrumento para analizar y sintetizar filosofía y teología. (Copleston, 1983). En la *Suma teológica* se encuentran contenidas de manera sintetizada algunas de sus ideas teológicas; las más famosas y de las que hablaremos en este ensayo son las cinco vías que de-

muestran la existencia de Dios. Para abordarlas, hay que indagar un poco más en interpretaciones que nos ayudarán a entender algunas cuestiones en cuanto a la filosofía de santo Tomás.

Santo Tomás hacía una distinción entre filosofía y teología. La primera provenía exclusivamente de la razón; el filósofo debía admitir solo lo que le era accesible a la luz natural y demostrable por sus propios recursos. La teología, por su parte, se basaba en la revelación, es decir, en la autoridad de Dios, siendo su contenido de origen sobrenatural, y debía aceptarse como tal, puesto que no nos es enteramente comprensible. Siendo así, el teólogo argumenta en busca de los principios primeros en la revelación. La teología parte del dogma como un dato, y su labor es definirlo, elaborar su contenido y mostrarle a la razón los caminos para rastrear el sentido de éste. De aquí que surgiera la teología natural, que es elaborada por la razón, contraria a la teología revelada. La teología natural de santo Tomás permite una contemplación del universo tal como es (Gilson, 1965).

En un principio, el teólogo expondrá sus ideas abstraídas de lo concreto, del mundo sensible de la experiencia (Copleston, 1983), de manera similar al

proceso del conocimiento de la vinculación entre la forma y la materia de la gnoseología aristotélica, es decir, el proceso de conocer las formas en los objetos materiales que se extraen por abstracción a partir de imágenes perceptivas, (Pannemberg, 2001). Por lo que aquellas nociones fundamentales o principios de la teología natural se fundamentan a través de la consideración de substancias materiales.

Dice Gilson sobre el entendimiento humano designado como abstracción:

El hombre, compuesto de un cuerpo y de la forma de este cuerpo, se encuentra colocado en un universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales, cada uno de los cuales tiene su forma. El elemento que particulariza e individualiza a estas naturalezas es la materia de cada una de ellas; el elemento universal es, (...) su forma; conocer consistirá (...) en separar de las cosas lo universal que en ellas se encuentra contenido. (1965, p. 499).

Es así que:

Las pruebas tomistas de la existencia de Dios son *a posteriori*, proceden de las criaturas a Dios, y es la naturaleza de la criatura, la insuficiencia que en sí mismos muestran los objetos inmediatos de la experiencia, lo que revela la existencia de Dios. (...) También por esa razón parece perfectamente “natural” empezar la exposición de la filosofía tomista por una consideración de aquellos objetos concretos de la experiencia por reflexión sobre los cuales llegamos a aquellos principios fundamentales que nos permiten desarrollar las pruebas de la existencia de Dios. (Copleston, 1983, p. 319).

Por tanto, las pruebas tomistas toman en consideración la realidad sensible que se explica mediante una serie causal. De las observaciones de lo sensible parte las ideas del movimiento, de la existencia y la realidad de las cosas, que, además, y como veremos,

tienen cada una de ellas determinado grado de perfección (Gilson, 1965).

En cierta medida el teólogo adopta la forma de escribir realista y concreta de Aristóteles, proponiéndose explicar el Ser existente de tal forma que se pueda concebir por la mente humana: “(...) su pensamiento se concentra en la Existencia Suprema, en el Ser que no meramente posee existencia, sino que es su propia existencia, que es la plenitud misma de existencia (...)”. (Copleston, 1983, p. 303). Pues, para él, la filosofía primera se dirige al conocimiento de Dios como fin último.

De esta manera, santo Tomás expone las verdades acerca de Dios en la *Suma*, descubiertas por la razón, pero con el grado de error característico de cualquier reflexión metafísica. Así también son expuestas a la fe de los demás, es decir, para los principiantes del aprendizaje cristiano, o también para aquellos quienes decidan no hacer una reflexión exhaustiva de la metafísica, ya sea porque no tienen tiempo o porque son perezosos. Ello no quiere decir que no sean propuestas y reconocidas como parte de sus creencias.

Sabiendo esto, expongamos en primer lugar las dificultades en contra de la idea de la existencia de Dios; después, las cinco vías que proporciona santo Tomás para demostrar lo contrario. (Fernández, 1979).

Como primera dificultad, tenemos la siguiente: “Parece que Dios no existe”. Uno de los argumentos correspondientes se enuncia así: Dios es un bien infinito. Pero si hubiese Dios, entonces no habría mal alguno. Pero resulta que en el mundo efectivamente existe mal. Por lo que, se concluye que Dios no existe.

Como segunda dificultad, se nos plantea el supuesto de la no existencia de Dios, tomando como principio de las cosas del mundo a la naturaleza mis-

ma, al entendimiento y a la voluntad humana. Por lo que no habría necesidad de recurrir a Dios como principio, teniendo ya a los otros.

La primera vía para demostrar la existencia de Dios es aquella que se funda en el movimiento. Parte de la observación de las cosas que se mueven, que han de ser forzosamente movidas por otras. Las cosas en movimiento se encuentran en potencia respecto a aquello a lo que se mueven. De aquí que para mover se necesite estar en acto, puesto que mover significa hacer pasar algo que está en potencia al acto. No es posible, entonces, que algo pueda estar en potencia y acto respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diferentes. Así pues, es imposible que “(...) una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma”(Fernández, 1979, p. 486). De aquí se sigue que la causa del movimiento de las cosas no pueda ser indefinida. Por lo que es necesario que exista un primer motor que no sea movido por nadie, y éste ha de ser Dios.

De esta vía podemos encontrar grandes influencias de la filosofía aristotélica. La más evidente es la idea del motor inmóvil, pero modificada para ser concebida ahora como el Dios cristiano. Otra idea es la de que todo lo que se mueve pasa de la potencia al acto, o la composición hilemórfica de las substancias materiales. Es decir, el cambio substancial que tiene lugar en los cuerpos y solamente en la materia, que permite el cambio de una substancia a otra: “La materia prima (...), es pura potencialidad, mientras que la forma es acto, de modo que la distinción entre materia y forma es una distinción entre potencia y acto (...)” (Copleston, 1983, p. 324).

Esta idea tiene estrecha relación con la segunda vía, como veremos a continuación. El agente o la

causa eficiente no actúa en la materia prima de manera aislada, puesto que ésta no puede existir por sí misma, necesita de la forma. La forma, “(...) es lo invariable que uno ve en una cosa”(Düring, 2005, p. 948). Es el elemento universal, que permite que la cosa sea clasificada para formar parte de una especie. Sin embargo, sí pueden cambiar las disposiciones de una determinada substancia corpórea de tal modo que se desarrolla una nueva forma, es decir, cambia, debido a la potencialidad que tiene la materia. Solo gracias a ésta es que se da la posibilidad del cambio:

El agua, por ejemplo, está en estado de potencialidad para convertirse en vapor, pero no se convertirá en vapor hasta que haya sido calentada hasta un grado determinado por un agente exterior, y en este punto desarrolla una exigencia por la forma de vapor, que no procede del exterior, sino que es educida de la potencialidad de la materia. (Copleston, 1983, p. 322).

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Ésta nos dice que todo efecto tiene una causa eficiente, pero no se puede prolongar indefinidamente una serie de causas, ya que no habría una causa eficiente primera, así como tampoco una intermedia. Así también, nada puede ser causa de sí mismo puesto que para ello tendría que haber existido antes de sí mismo. Por lo que debe existir una causa primera eficiente a la que se le dé el nombre Dios.

En cuanto a la negación de series indefinidas, se refiere a que no puede haber posibilidad de una serie “vertical” que no alcance la explicación de la existencia de la serie, pues se concluye en la existencia de un ser que no es en sí mismo dependiente. Lo que se niega es que la contingencia o movimiento del mundo carezca de una explicación final, ontológica y adecuada (Copleston, 1983).

La tercera vía considera el ser posible o contingente. En la naturaleza puede haber seres o cosas cuya existencia no sea necesaria, que pudieron o no haber existido. Sin embargo, si esto fuese verdad, si todo fuera contingente, entonces no habría de existir cosa alguna. Si fuese así, nada existiría, ya que algo no puede surgir de la nada. Pero tampoco puede haber una serie de cosas necesarias que causen la existencia de la otra de forma indefinida, sino que se necesita de un ser cuya existencia sea necesaria por sí misma y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, es decir, que no dependa de otro para su existencia. Asimismo, debe ser la causa de la necesidad de los demás. A este ser se le llama Dios.

A partir de esta vía podemos conocer que santo Tomás hacía una distinción entre esencia y existencia, al menos de forma objetiva. Recordemos que, para Aristóteles, la esencia es aquello que hace que X sea X , y si se pierde esa propiedad, X no podría ser. Otra significación puede ser la cosa existente en concreto. (Düring, 2005). Dios es la causa de la existencia, y solamente en él esencia y existencia son idénticas: "No hay esencia alguna sin existencia, ni existencia alguna sin esencia; ambas son creadas juntas, y si la existencia cesa, la esencia concreta cesa de ser. La existencia, pues, no es algo accidental al ser finito: es aquello por lo cual el ser finito tiene ser." (Copleston, 1983, p. 326).

La cuarta vía nos habla de los grados de perfección que hay en los seres; para ello se propone la idea de un máximo que ha de ser la causa de todo lo que en cualquier género exista. Por ejemplo, en el mundo puede haber seres más buenos o nobles que otros, u otras cualidades. Estas cualidades se atribuyen según la proximidad a la que el ser se encuentre del máxi-

mo. Ha de existir, entonces, algo que sea nobilísimo y óptimo, así como supremo y máxima entidad. Por lo tanto, debe haber algo que "(...) es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto le llamamos Dios". (Fernández, 1979, p. 488).

Este argumento tiene, por su parte, una gran influencia platónica, por la idea de la participación divina y la jerarquía de la perfección de los seres, teniendo en la cima a los ángeles y descendiendo a los cuerpos. La participación con el creador y la criatura implica un lazo entre ambos, es también poseer una perfección en grado inferior por haberla recibida de él. Además, se relaciona con las otras vías anteriores:

Al demostrar la existencia de Dios por el principio de causalidad hemos establecido simultáneamente que Dios es creador del mundo. Puesto que es el existir absoluto e infinito, Dios contiene virtualmente el ser y las perfecciones de todas las criaturas; el modo según el cual todo ser emana de la causa universal se llama creación. (Gilson, 1965, p. 496).

Por último, la quinta vía hace referencia a los cuerpos naturales que carecen de conocimiento, pero que parecen actuar con un propósito o bajo un orden intencional. Esto sugiere que debe existir un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y éste es Dios. Esta vía se funda en el orden de las cosas y de las operaciones de los cuerpos naturales que tienden a un fin específico. La regularidad con la que alcanzan el fin demuestra que no llegan a él por mero azar; esta regularidad intencional y ordenada es realizada por Dios.

Finalmente, Santo Tomás concluye con dos soluciones. Para la primera cita a San Agustín: "(...) siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan

omnipotente y bueno que del mal sacase bien. Luego, pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes." (Fernández, 1979, p. 489). La imperfección del universo no es atribuible a Dios; el mal es una carencia de ser, derivada de la limitación que toda criatura posee. Debido a la separación infinita entre Dios y las cosas al momento de la creación, es inevitable que ninguna criatura reciba la plenitud de la perfección divina, sino que pasan realizando cierto descenso que regula el orden jerárquico del universo. (Copleston, 1983).

La segunda concluye poniendo a Dios como el agente que dirige las obras de la naturaleza para conseguir un fin, además de ser la causa primera:

Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario (...) (Fernández, 1979, p. 489).

De esta parte podemos citar lo siguiente:

(...) Dios conoce todos sus efectos antes de producirlos, y si acaba produciéndolos porque los conocía, es que ha querido. El simple espectáculo del orden y la finalidad que reinan en el mundo bastan, por lo demás, para cerciorarnos de que no es una naturaleza ciega la que ha producido las cosas por una especie de necesidad, sino que es una providencia inteligente, que las ha elegido libremente. (Gilson, 1965, p. 496).

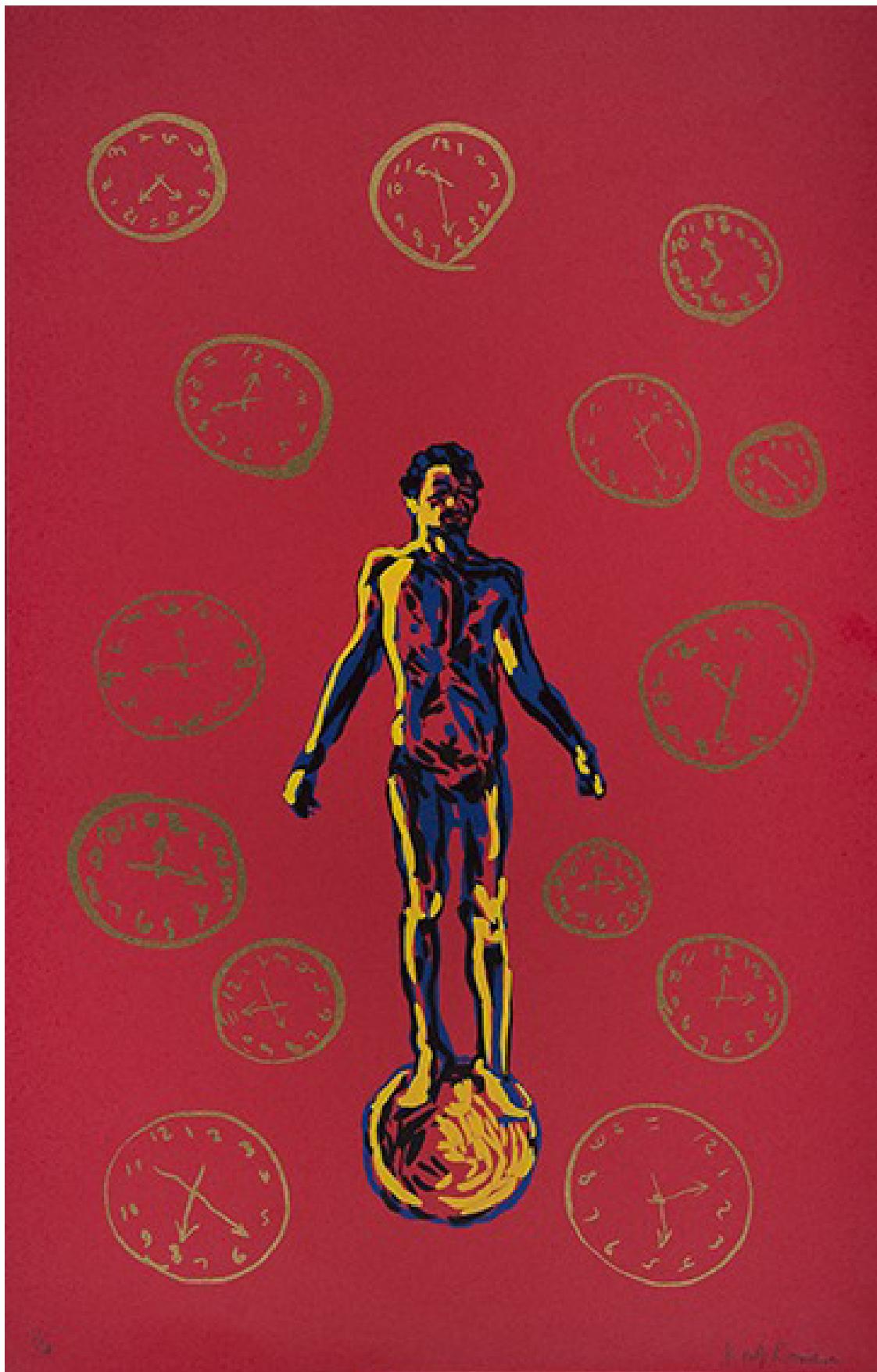
En conclusión, santo Tomás hace uso de las pruebas tradicionales apoyadas en Aristóteles, sin hacer un tratamiento exhaustivo, para demostrar racionalmente la existencia de Dios y profundizar en la fe cristiana (Copleston, 1983, 337). A través de las

cinco vías, proporcionó argumentos sólidos sustentados en la observación del mundo sensible y el uso de la razón, ofreciendo una base para reflexionar la relación entre la fe y la filosofía. Estas pruebas no pretenden ser exhaustivas ni definitivas, pero sí buscan establecer fundamentos que articulen la fe con la razón, permitiendo una reflexión que se oriente hacia el conocimiento del Ser Supremo.

A través de estas vías, Tomás no sólo confirma la dependencia ontológica del mundo respecto a Dios, sino que también integra en su teología una visión de orden, perfección y finalidad en el universo. De este modo, la síntesis tomista no se reduce a una simple re-elaboración del pensamiento aristotélico, sino que lo transforma y lo enriquece, mostrándolo compatible con las verdades reveladas y accesible a quienes, desde la razón o la fe, buscan comprender la esencia de Dios como principio y fin último de todo lo que existe.

Referencias

- Copleston, F. (1983). *Historia de la filosofía. De San Agustín a Escoto.: Vol. II.* Ariel.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles.* (2da.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández, C. (Ed.). (1979). *Los filósofos medievales.* Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, E. (1965). *La filosofía en la Edad Media.* (2da.). Gredos.
- Pannemberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.* Sígueme.



Derli Romero, *El tiempo*, Serigrafía, 49 x 31 cm. 1990.

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DE LA ENCARNACIÓN

COMO EJE CENTRAL DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MEDIEVAL: SAN ANSELMO Y EL *CUR DEUS HOMO*

José Luis Gaona Carrillo

Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros. Y hemos visto su Gloria, Gloria propia del Hijo Unigénito del Padre. (Jn. 1, 14-15).

A manera de introducción puede considerarse que dentro del ámbito filosófico el pensamiento medieval unifica argumentativamente hablando a la filosofía antigua con la moderna. Es gracias a los filósofos medievales quienes marcan ese *continuum* discursivo y hasta cierto punto problemático del contexto antiguo que ya no podía sostenerse bajo los paradigmas que nacieron con la filosofía misma. Puede decirse que la época tardo-antigua es el preludio a una nueva cosmovisión que poco a poco marcará la base que sostendrá a la filosofía medieval, pero que a lo largo de casi mil años ésta se configurará con mayor complejidad. Bien es conocido, y dicho sea de paso, que esta etapa histórica se encuentra fuertemente permeada por un carácter teológico. En este sentido, a través de un fructífero diálogo interreligioso medieval la problemática que ahora nos ocupa consistirá en la cuestión de la Encarnación; principalmente por dos motivos. El primero asume una continuación histórica-filosófica al lógos finamente argumentado por los primeros filósofos,

pero que derivado por las consecuencias de la última etapa del estoicismo (tardío) esta palabra (razón) buscaría un cuerpo, ya no quedando en abstracción solamente como objeto sino, más bien, en búsqueda de ser un cuerpo viviente. La segunda cuestión imprime un rasgo ontológico acerca de la existencia de los objetos, y desde esta teoría del ser, los objetos que existen son por creación de Dios; descubriendo al pensamiento mismo una jerarquización ontológica de la realidad efectiva y realidad conceptual.¹ Luego entonces, el filósofo y monje benedictino San Anselmo de Canterbury representa muy bien el paradigma de ser un pensador complejo frente a la cuestión de la Encarnación, circunscribiendo este problema como eje central dentro del ámbito medieval. Por lo tanto, el texto anselmiano del *Cur Deus Homo* explica con razones necesarias y no solamente por fe porqué Dios se hizo hombre. Este manuscrito medieval quedó dividido en dos tomos por órdenes del mismo autor dado su extensión. El primero sostiene la problemática histórica que asumiría la humanidad si Cristo no se hubiese encarnado; demostrándole a la razón pagana (infieles) que verdaderamente existe necesidad ontológica en el

¹ Como lo fue por ejemplo el problema de los universales.

Ser divino. El cap. XXV de este primer libro reveló al pensamiento pagano la necesidad ontológica de esta corporalidad divina. Por ende, si este primer libro ya pone en juego la cuestión de la Encarnación *a fortiori* el libro II contendrá su progreso justificativo. Desde nuestra lectura sostenemos que esta necesidad implica otros elementos básicos de la doctrina cristiana, y que pese a que éstos se encuentran presentes en el texto anselmiano (de alguna manera implícitos) habría nuevamente que revalorarlos, pero desde su génesis óntico-ontológica, *id est*, su aparecer en lo real.

Por otro lado, puede decirse que este libro marcó un avance argumentativo en el itinerario filosófico de los manuscritos de San Anselmo, pues continuó con una meditación a la cuestión del Ser y la existencia divina haciendo de la Encarnación su eje central como ya hemos dicho. Entonces, puede asegurarse que hay una sistemática argumentativa explicativa con razones necesarias a las verdades de fe. Se trata pues no de una confesión dogmática-acrítica, sino todo lo contrario, es un proceso racional del dogma asumido por la doctrina cristiana, posicionando la pertinencia filosófica dentro de su misma historicidad. Por otro lado conviene tener presente que San Anselmo tuvo el nombramiento del arzobispado de Canterbury en 1093 (suceso previo a su *Epistola* y al *Cur Deus Homo*), entonces, se vuelve relevante señalar que a partir de este nombramiento eclesiástico su producción filosófica adquirió una mayor presencia de autoridad y por tal, tendrá altercados tanto políticos como doctrinales. El acontecimiento histórico de la primera cruzada en 1096 atraviesa los años que dieron lugar a la redacción del *Cur Deus Homo*, así, este suceso bélico confrontó a los gentiles y a los cristianos donde estos últimos intentaron defender su identidad religiosa; siendo así

el concepto de la Encarnación el concepto clave para estas disputas. Como consecuencia a estas pugnas políticas, a nivel argumentativo se aprovechará la ocasión para confrontar una defensa del credo cristiano, pero no una apologética acrítica o “irracional”, como se sabe, Anselmo recurrirá al esclarecimiento intelectivo de la fe.

No obstante, que el hecho mismo de que se eligiera tratar esto mediante la forma de una *disputatio* indica el supuesto de que, aunque el misterio sea indemostrable, no por ello es absurdo. Llevar la discusión al terreno de la razón representada por un gentil implica, en efecto, la convicción de la consistencia o razonabilidad del cristianismo, aun si la posibilidad de la comprobación apodíctica de su verdad permanece supeditada al terreno de la fe (Jakubecki, 2021, p. 426).

Ahora bien, la filosofía cristiana en su mayoría, pero centralmente el cristianismo hace uso de las diferentes referencias a los Misterios divinos, esto precisamente a una puesta en práctica de la razón hacia el esclarecimiento de esas verdades de fe. Por ello, destaca entre éstos el relativo a la cuestión del Verbo Encarnado. Entonces, podemos afirmar que esta temática es sustancial no solo a este libro anselmiano, sino a su filosofía en general. Un estudioso de esta filosofía, Miguel Pérez de Laborda (2010), viene a detallar esta división² o etapas del pensamiento del Abad de Bec. Los primeros textos de la etapa temprana se encuentran redactados cuando Anselmo tenía a su cargo la instrucción de los estudiantes en el monasterio, escritos en la tranquilidad del claustro (Pérez de Laborda, 2010, p. 17). Las restantes, es decir, la segunda etapa viene a inscribir las

² División que como hemos dicho, se debió no solamente al nombramiento del arzobispado de Canterbury, sino que es a partir de la Encarnación el modo por el cual Anselmo fue configurando el resto de sus obras filosóficas posteriores.

obras redactadas cuando recibe el nombramiento del arzobispado en Inglaterra, de manera que tales textos adquirirán un sentido más controversial por el cargo eclesiástico desempeñado:

Desde que es nombrado arzobispo [...] tendrá que entrar en muchos debates que eran entonces importantes. Varias de sus obras, por ello, tienen un marcado carácter polémico. Su Epistola de incarnatione Verbi (acabada en 1094) está escrita contra las opiniones de Roscelino, y el *Cur Deus Homo* (1095-1098) contra las objeciones de algunos herejes (Pérez de Laborda, 2010, p. 17).

De esta escisión temática sostenemos la idea del avance sistemático en su pensamiento constituyendo así una protoforma a los sistemas³ escolásticos posteriores; motivo suficiente de que algunos⁴ consideren a San Anselmo como el padre de la escolástica. Otro dato importante a esta clasificación literaria es la cercanía conceptual adquirida de las obras situadas alrededor del *Cur Deus Homo*. Siguiendo el listado cronológico de M. Pérez Laborda (2010) a los manuscritos anselmianos la *Epistola de incarnatione Verbi* (1094), *De conceptu virginali et de originali peccato* (1099) terminarían por resolver ciertas cuestiones “irresueltas” del *Cur Deus Homo*, debido a la premura⁵ de su redac-

³ En un apartado posterior explicaremos como Santo Tomás de Aquino fundamenta parte de su definición de verdad (*adaequatio*) en la definición anselmiana de rectitud.

⁴ El P. Julián Alameda toma especial atención a los estudios anselmianos debido a que fue el primero en traducir las obras de San Anselmo al castellano. Las traducciones fueron tomadas de la edición crítica del texto latino del P. Schmidt, osb. Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, osb. Cfr. San Anselmo (2008). *Obras completas de San Anselmo vol. I*. Madrid, España: BAC.

⁵ San Anselmo añade un prólogo al *Cur Deus Homo* donde detalla esta situación. Cfr. San Anselmo. (2008). *Cur Deus Homo*, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, p. 743. Madrid, España: BAC.

ción; con lo cual se torna relevante una lectura integral de estos libros. Añadiendo a lo anteriormente dicho, el *Cur Deus Homo* inscribe sintéticamente los diferentes Misterios divinos del credo cristiano, por ello, advertimos cierta autonomía textual a pesar de no contar con una lectura sistemática con el resto de las obras. Pero esta división temática no es tampoco azarosa, los conflictos políticos influyeron notablemente en la segunda etapa de su pensamiento. Históricamente la Edad Media fue atravesada por la querella nacida entre el papado y el gobierno del rey. En lo tocante al debate filosófico nació la rivalidad suscitada con el filósofo francés Roscelino de Compiègne. El considerado padre del nominalismo y maestro de Pedro Abelardo abrió todo un nuevo camino al pensamiento medieval, oponiéndose al pensamiento del arzobispo de Canterbury. Las consecuencias de estas discrepancias se vieron alimentadas por el Misterio de la Santa Trinidad, ámbito donde queda inserta la cuestión de la Encarnación. Estos debates filosófico-teológicos se encontraban ya fuertemente inspirados desde el problema de los universales, y así, por ejemplo, el gran opositor a la filosofía anselmiana, Roscelino, fue objeto de acusaciones por incurrir en posturas heréticas al sustentar la idea de un triteísmo. Luego entonces, poco antes de este carácter polémico y agitado en la vida de San Anselmo, la primera etapa de su pensamiento también correría con una suerte parecida, aunque más moderada. La réplica directa al monje benedictino francés Gaunilón de Marmoutier *quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*⁶ (1078) es un claro ejemplo nuevamente de una disputa interna en el corazón de la doctrina cristiana.

⁶ Cfr. Anselmo. (2008). Apología de San Anselmo contra Gaunilón, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 416-437. Madrid, España: BAC.

Cabe destacar en el mismo momento de la discusión que la cuestión de la Encarnación no queda reducida solamente a su *Cur Deus Homo*, San Anselmo con la *Epistola de incarnatione Verbi* marcaría un punto de inflexión vital a la especulación medieval, razón suficiente para influir posteriormente a la filosofía moderna, la cual asociaría bajo su interpretación la respuesta “realista” al problema de los universales; interpretación sostenida por Etienne Gilson a principios del siglo XX. Como puede advertirse, San Anselmo en el siglo XI sería quien mejor representaría esa figura precursora de la escolástica, ya que aun por ser antecesor a la recepción completa de la obra aristotélica no dejaría de lado el uso de las *Categorías* y del *Órganon* del Estagirita. A consecuencia de lo anterior, Anselmo sabría conciliar con la influencia neoplatónica de los Padres de la iglesia esta filosofía antigua.

Este antecedente constituye a la producción sistemática del modelo escolástico una proto-forma por excelencia a las denominadas “sumas” al tratar filosóficamente un tema en concreto (Martínez, 2015 p. 23). Ahora bien, insistiendo aún en la precaria recepción del elenco aristotélico del siglo XI, bastó para que San Anselmo⁷ pudiese enmarcar magistralmente a toda esta deliberación una síntesis de la filosofía neoplatónica con el rigor de la lógica formal. Pero dicha tarea fue posible gracias a la figura de Boecio, pues si bien no existe como tal una referencia directa a este filósofo y poeta romano, se sabe que sí representaría una gran autoridad a lo largo de casi toda la época medieval; influjo derivado por sus traducciones al *corpus* aristotélico. La *Introducción de Porfirio*

a las categorías de Aristóteles (Castro, 2020) sería otro elemento vital a este precedente.

Esta legítima pretensión conciliadora quedaría inspirada por el arzobispo de Canterbury gracias al modo platónico-agustino, el cual adoptaría ese carácter dialógico.⁸ Por tanto, Anselmo redactó el *Cur Deus Homo* en forma de diálogo dirigiendo su pretensión especulativa hacia la búsqueda por la respuesta del Dios-hombre. Esta cercanía filosófica sería propósito de un cambio metodológico iniciado desde su obra *De grammatico* (al escribirlo también en diálogo) y así a nivel teórico sumaría un avance mayor a sus reflexiones alcanzadas ya por el *Proslogion*. Como se ha venido explicado con anterioridad, el segundo bloque de los textos anselmianos aborda un complejo entramado de debates profundamente filosóficos sobre la cuestión de la Encarnación del verbo, la Trinidad, la predestinación, la virginidad y el pecado original.

Por otro lado, existe una estrecha cercanía temática entre los mismos textos anselmianos, representando fielmente la manera del cómo un filósofo medieval trataría estos problemas filosóficos. El itinerario recorrido del *Proslogion* al *Cur Deus Homo* incorpora la noción del cuerpo de Dios, progreso señalado por Ricardo O. Díez: “La cruz de Cristo dibujada por el discurso [Proslogion] espera la continuidad de estas reflexiones en una obra posterior, el *Cur Deus Homo* (2001, p. 185). De ahí que se vuelva fundamental prestar mayor atención a este enlace del Ser a la existencia en

⁸ Este cambio en la redacción o el modo de exponer los asuntos a tratar no ha sido menor en la forma estética del manuscrito que presenta San Anselmo. La variante suscitada del *Proslogion* a *De grammatico* queda presente en sus obras posteriores. Por ejemplo, en *De Veritate*, *De libertate arbitrii*, *De Casu Diaboli*. El *Cur Deus Homo* correría con la misma suerte

⁷ *De grammatico* es el texto donde San Anselmo utiliza con mayor rigor esta lógica aristotélica.

lo tocante por la pregunta del Verbo Encarnado y su relación⁹ conceptual prestada entre estas obras.

Preguntar por el origen de la Encarnación del Dios cristiano a partir de la filosofía de San Anselmo de Canterbury supone un uso intelectivo de la razón aplicado a este Misterio de fe. Este ejercicio filosófico demostrará con razones necesarias el motivo y necesidad del cómo Dios se hizo hombre. Por lo tanto, el resultado esperado revelará no solamente al pensamiento y credo cristiano un carácter apologético frente a la razón pagana, sino un mayor (*maius*) proceso racional aplicado a la naturaleza y cuerpo de Cristo. De esta manera, la *ratio* medieval en su despliegue histórico fue encontrando rutas diversas y no exploradas hasta ese momento por el *lógos* griego; favoreciendo argumentos capaces de no contradecir las verdades de fe. Visto lo cual, este elemento histórico se volverá tarea indispensable para recuperar ciertos antecedentes del cristianismo primitivo haciendo partícipe aquellas bases doctrinales que el Santo Doctor Anselmo tomó muy en cuenta al momento de ir construyendo su filosofía. Luego entonces, esta respuesta aquí buscada no contradecirá ni reducirá en modo alguno el credo cristiano, más bien al contrario, configurará dos rutas (que parecieren por su

⁹ La disputa entre San Anselmo y Gaunilón ve sus conclusiones en una obra posterior al argumento del *Proslogion*: “La cuestión de Dios presente en el *Proslogion* se completa con la Disputa con Gaunilo y el *De Grammatico*. Obras que deben ser tenidas en cuenta si se quiere saber qué quiso decir el autor original. La mayoría de los intérpretes al no tener presentes el conjunto de estas obras no sólo limitan el argumento a los tres capítulos cuestionados por Gaunilo, sino también fundan en esta parte la aceptación o el rechazo de la argumentación” (Díez, 2001, p. 7). Por esto, es conveniente no perder el hilo conductor de las consecuencias naturales de la argumentación, de ahí que *Cur Deus Homo* tenga inmediatamente el antecedente en la *Epistola De incarnatione Verbi* y su consecuente en el texto relativo a la virginidad y el pecado original.

inmediatez irreconciliables) respecto a un camino vital y armonioso para el encuentro experiencial entre las verdades asumidas por la fe y razón (secular).

San Anselmo y su legado filosófico en la Edad Moderna

Puede decirse que la cuestión del Dios Encarnado es una visión distinta a la moderna, por lo cual, facultará nuevamente una posibilidad abierta para repensar desde el contexto medieval al contemporáneo un modelo de corporalidad tripartita entre cuerpo-alma-espíritu. Estos tres elementos no son originales para el discurrir moderno, bien es sabido que, pese al rechazo declarado por parte del materialismo al elemento del espíritu como reacción anti-hegeliana de la filosofía moderna tardía esta cualidad espiritual no perdió potencia incidiendo sustancialmente con carácter relevante en la fenomenología husserliana, heideggeriana y parte (antitéticamente hablando) en la primera generación de la escuela de Frankfurt. Entonces, sigue siendo muy pertinente no perder de vista esta dimensión ontológica espíritu-cuerpo.

A favor de cierta continuidad discursiva medioevo-modernidad el máximo expositor G. W. F. Hegel¹⁰ haría participación del pensamiento anselmiano con el uso dialéctico y lógico citándolo en su *Encyclopédia de las Ciencias Filosóficas y Lecciones sobre filosofía de la religión* (Díez, 2001) lo cual, asumimos ver una revaloración del *geist* (espíritu) dentro de su sistema. Sin embargo, este concepto moderno del siglo XVIII, como se sabe, no será exactamente igual a

¹⁰ Cfr. la nota 20 del texto Díez, Ricardo (2001). Si hay Dios, ¿quién es?

la categoría *Spiritus* sostenido por Anselmo. Consecuentemente, con el objetivo de convertir la filosofía en una actividad actuante y no en *praxis* muerta será realizada una lectura general del pensamiento idealista (centralmente el cartesiano) para buscar rutas provechosas respecto al reducto ontológico-dualista de la corporalidad; y aún pese a la máxima exposición del idealismo metafísico hegeliano con toda dialéctica inmersa dentro de un sistema tríadico las representaciones de la conciencia siguen insistiendo en hacer valer una corporalidad irreductible a una dimensión inmanente de la conciencia; negando trascendencia al factor espiritual. La síntesis filosófico-teológica medieval acoge el entendido ontológico de existencia (*existere*) cuestión determinante para justificar a favor la postulación fáctica sobre la existencia espiritual; resultando viabilidad para las conclusiones de esta investigación. Por este posible acierto, la aplicabilidad concreta de lo indagado se verá reflejado al rescatar valores éticos cristianos, es decir, una creación axiológica que haga frente a las plurales éticas nihilistas postmodernas; reorientando el humanismo moderno perdido. Pero, ya no a consecuencia de un cristianismo “inaplicable” para un contexto secular, más bien, se trataría de volver a reposicionar el carácter racional cristiano como sustento de una fe ciega perdida; para lo cual el *Cur Deus Homo* a lo largo de sus capítulos correspondientes al tomo II será un buen *exemplum* del estado de caída del demonio y del hombre si no mantiene la rectitud de la voluntad. Suponemos optimistamente que estas consideraciones permitirán hacer ver una toma de conciencia, reavivando la fe viva dentro de los creyentes. En lo tocante a la razón científica el ritmo argumentativo explicará un reposicionamiento antropológico del hombre incidiendo

en un resarcimiento del tejido social. Paralelamente a esta discusión del espíritu, como hasta ahora se ha expuesto, la querella filosófica medieval suscitada por los infieles contra la religión cristiana puede advertir a este problema de la Encarnación del Verbo (*Spiritus*) dos momentos básicos e imprescindibles:

Primeramente, la razón (*ratio*) ante el Misterio de la Encarnación del Verbo no se vuelve absurda ni tampoco absolutamente indemostrable. San Anselmo define previamente en su *Proslogion* el acto del *intelligere*, acto demostrativo incapaz de objetivar un falso pensamiento, análogamente, con razones necesarias bien puede quedar respondido porque este ser divino tuvo que Encarnarse en la persona de Cristo, tomando presencia en la historia espacio-temporal humana. Este proceso de racionalidad o, dicho de otra manera, una búsqueda intelectiva, será el claro ejemplo del *fides quaerens intellectum* aplicado a esta obra del *Cur Deus Homo*. La noción medieval de *existere* y las dos naturalezas de la persona de Cristo ilustrarán filosóficamente como la conciencia (*persona*) al ser imagen y semejanza de Dios (*imago dei*) no reduce la corporalidad a percepciones sensibles, pero tampoco el espíritu (*Verbum*) quedará limitado a procesos mentales. Si una de las virtudes del acto del filosofar consiste en resolver los problemas filosóficos de la época histórica de su presente, la propuesta aquí sugerida nos llama a revisar las fronteras ontológicas entre la ciencia moderna (centralmente la cartesiana y el criticismo kantiano) al desvalorizar o inclusive suponer la existencia externa del cuerpo mediante actos representativos de la conciencia. Para dar razón del aporte medieval será preciso retomar la herencia ontológica del espíritu aportada por la teoría del ser medieval.

Bajo los nuevos paradigmas ontológicos modernos quedó reducida la corporalidad del ser, luego entonces, urge la necesidad de distinguir nuevamente el ser (*esse*) del existir (*existere*); debido a este límite interpretativo al desplazar lo real solamente a intuiciones sensibles de una subjetividad trascendental. Creemos que, ante la preocupación idealista de buscar una identidad unitaria en la conciencia, éste fractura lo real al indagar solamente en las facultades cognoscitivas de un mismo espíritu (*geist*). De alguna manera puede decirse que no advierte (o al menos lo hace solamente parcialmente) o va más allá del espíritu trascendental a la conciencia en tanto condición de posibilidad de conocimiento efectivo de la realidad (verdadera) sin abandonar la subjetividad *per se*; y por ello, el origen de esa corporalidad trascendental quedaría vedada al entendimiento, por ser incognoscible como reza el noúmeno kantiano. Por tanto, desde el encuadramiento categorial medieval anselmiano se demostrará una noción más amplia de la existencia moderna sin restringir el acto explicativo exclusivamente dentro del plano inmanente. La Encarnación del Verbo inscribe con mayor amplitud ontológica el reducto de esta corporalidad moderna cuestionada, pues esta última como ya hemos dicho limita la corporalidad a su dimensión de cosa (*res*) y mente (*anima*).

Conclusión

Cuestionar sobre la ausencia o presencia de Cristo (es decir, el problema de Dios) deriva precisamente al uso dialéctico de la razón respecto a la fe; se trata de esa búsqueda racional de los misterios divinos en favor de rescatar y hacer visible la realidad cristológica. Por

esto, a partir de la teoría del ser anselmiana (previamente disputada en su famoso argumento del *Proslogion*) cabría inferir que aquello que no se puede pensar que no sea queda circunscrito ahora a las categorías espacio-temporales a través de la persona de Cristo complementando¹¹ así la figura simbólica de la cruz (Díez, 2001).

Las conclusiones de estos dos capítulos del *Cur Deus Homo* celebran el mutuo acuerdo dirimido entre el cristianismo con la razón pagana al aceptar intelectivamente y ontológicamente la existencia necesaria de Cristo para la redención del género humano. Esta *disputatio* satisface en el ámbito racional dentro y fuera de la comunidad cristiana; pues justamente las *quaestiones* paganas fueron las que también terminan comprendiendo filosóficamente y teológicamente hablando esta necesidad del cuerpo de Cristo. A lo largo de la exposición de este debate pareciese que se replicara entre el cristiano-infiel el mismo conflicto histórico suscitado a nivel político-religioso en la Europa de aquel tiempo, pues se sabe que este libro de San Anselmo atravesó históricamente el enfrentamiento o querella de las investiduras. Entonces, gracias a la superación intelectiva de los principios filosóficos paganos (resueltos con el capítulo final del libro I), San Anselmo inauguró una síntesis de tan gran magnitud en el siglo XI que sin lugar a dudas aportará un avance significativo no solamente al interior del pensamiento cristiano sino a su vez para la Sagrada tradición, sirviendo de apoyo doctrinal en lo relativo a la lucha política por el *dominium mundo* entre los papistas y anti-papistas. El problema de la Encarnación en la actualidad puede

¹¹ Ricardo O. Díez (2001) sostiene un ascenso simbólico-argumentativo del *Proslogion* al *Cur Deus Homo* en lo concerniente a completar la presencia ontológica divina con la persona de Cristo.

resolver el problema de los límites de la corporalidad, su íntima relación con la moralidad y en sentido amplio hasta donde puede decirse que la realidad llega en sentido ontológico hacia su dimensión material *anima*(da) por el acto de creación divino.

Referencias

- San Anselmo. (2008). *Obras completas*, 2 vols. , contiene texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt, introducción y traducción al español a cargo de J. Alameda, O. S. B. , Madrid, España: BAC.
- _____, (2008). Carta sobre la encarnación del Verbo, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 683-688. Madrid, España: BAC.
- _____, (2008). Por qué Dios se hizo hombre, En *Obras completas Completas* de San Anselmo, vol. I, pp. 739-743. Madrid, España: BAC.
- _____, (2021). *¿Por qué Dios se hizo hombre?* Coppell, The United States of America: Ivory falls books.
- Castro, Ernesto (2019). *Realismo poscontinental – Ontología y epistemología para el siglo XXI*. España: Materia-Oscura editorial.
- Pérez de Laborda, Miguel (2010). *Anselmo de Canterbury Esencial*. España: Montesinos-Esencial.
- Díez, Ricardo. (2001) Si hay Dios ¿quién es?, En *Cuadernos de anuario filosófico*, Serie Universitaria 136. España: Universidad de Navarra.
- _____, (comp) (2009). *Anselmo de Aosta ayer, hoy y mañana*. Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- _____, (2021). El lugar de la exégesis en los diálogos interreligiosos de Gilberto Crispino. En Díez, Ricardo (Comp.) *La exégesis en el pensamiento medieval*. (pp. 417-426). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli.
- Gilson, E. (1974). *El realismo metódico*. Madrid, España: Ediciones Rialp.



Derli Romero, *Retrato*, Algrafia, 32 x 45 cm. 2020.

RESONANCIAS ESCOLÁSTICAS A LA PARADOJA DEL *MENO* EN LOS *DE MAGISTRO* DE AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO

David Ángeles Garnica

UNIVQ

In principio: la paradoja platónica y sus respuestas

El *Meno*, mediante un discurso erístico (ἐριστικός λόγος), presenta la famosa paradoja de la imposibilidad de la investigación: no se investiga lo que se sabe, puesto que ya se sabe; y tampoco se investiga lo que no se sabe, ya que ni siquiera se sabe qué sería aquello que se podría investigar (Platón, *Meno* 80 e1-5). La respuesta platónica a esta paradoja es por medio de la teoría de la *anamnesis*: el buscar y el aprender son, en cuanto todo, una reminiscencia (ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν) (Platón, *Meno* 82 d4-6). Y si bien la paradoja ha sido apreciada en el curso de la historia, la respuesta platónica, sin embargo, no ha gozado de igual fortuna. Ya Plutarco indicaba como la reminiscencia platónica era sustituida por el intelecto pasivo en los peripatéticos, o por las concepciones físicas en los estoicos, o por la prolepsis en los epicúreos (Plutarco, *Fragmenta* 215 f). La precaución, por tanto, es obligación. De hecho, no parece que la respuesta platónica identifique, *tout court*, el investigar y el aprender con la reminiscencia, si bien las traducciones tienden a sugerir esa lectura indicando que investigar y aprender

son: “wholly recollection” en la versión de Lamb, “in generale un ricordare” según Reale, “n'est absolument que se ressouvenir” propone Cousin, “ist demnach ganz und gar Widererinnerung” en aquella de Schleiermacher. Excede el interés de esta investigación la exégesis del texto platónico, interesa más bien, en esta sede, exponer la respuesta a la paradoja en dos escritos escolásticos, ambos llamados *De magistro*. En el primero, Agustín de Hipona, sustituye la reminiscencia platónica por la iluminación divina, substitución que predominará en la teoría del conocimiento de la primera escolástica, haciendo de Dios “causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi” (S. Agustín, *De civitate Dei* VIII, 4). El esfuerzo medieval en general, tanto de árabes como de latinos, consistió en especificar cómo funcionaba la *ratio intelligendi*. Buenaventura lo señala claramente, pues admitiendo la iluminación agustiniana, advierte que “lo que se ha llamado *ratio intelligendi* debe entenderse sanamente (*sane intelligendum est*), no que Él sea la única (*sola*), ni la pura (*nuda*), ni la total (*tota*) *ratio intelligendi* (S. Buenaventura, *Christus unus omnium magister*, 19-18). En el marco de este esfuerzo medieval, la segunda obra también llamada *De magistro*, Tomás de Aquino niega

la interpretación aviceniana del intelecto agente identificado con Dios y rechaza también la separación ave-rroísta. El Aquinate postula, en cambio, un modo de ejecutarse la iluminación en un intelecto individual, intelecto no idéntico con la substancia divina. La revisión de estas dos alternativas a la paradoja platónica permite una mejor inteligencia de la teoría del conocimiento, no solo en su genealogía clásica y medieval, sino incluso de los desarrollos contemporáneos, sobre todo en torno a la cuestión del innatismo. En este escrito exploró las respuestas a la paradoja del *Meno*, en el *De Magistro* de Agustín (sección I), y en aquel de Tomás (sección II), terminando con un breve balance de estas dos respuestas (sección III).

Agustín de Hipona: *De magistro* y la iluminación

Agustín mismo recuerda que, en el libro *De Magistro*,¹ se discute, se investiga y se concluye (*disputatur et quaeritur et invenitur*) que no hay maestro que enseñe la ciencia a los seres humanos sino solo Dios, según la frase evangélica: *Uno es vuestro maestro, Cristo* (S. Agustín, *Retractationes* I, XII). Ha sido notada (Burnyeat, 1987, p. 5) la paradoja que tal proposición comporta, pues ¿dónde y cómo aprendió Agustín que solo Dios enseña?, ¿acaso del *Mateo* 23,10? Y, por otro lado, ¿pretende Agustín enseñarnos que

Dios es el único maestro? Si su esfuerzo tienen éxito, la tesis se derrumba, y si no, el escrito fracasa.

Estructuralmente el *De Magistro* puede entenderse en tres momentos (Burnyeat, 1987, p. 8): (a) el primero expone cómo la enseñanza se lleva a cabo mediante signos [I-X31]; (b) el segundo contradice al primero y expone que no hay signo que pueda enseñar [X32-35]; (c) finalmente, se expone como sería posible aprender, dado que no hay palabra o signo que enseñe [XI36-XIV46].

Así, parece que existen dos causas del hablar (*loquendi*): o para enseñar, o para recordar (*aut ut doceamus, aut ut commemoremus*) (S. Agustín, *De magistro* I, 1). Y como al hablar se utilizan palabras, las palabras son el signo mediante el cual se enseña, de hecho, “si algo hacen los maestros, es hablar” (Burnyeat, 1987, p. 8). Esta primera propuesta es negada con un argumento similar al ya visto en el *Meno*, pues el signo con el que se pretende enseñar, o se conoce, o se desconoce. Si se desconoce la palabra o signo –se piensa a “sábaras”–, tal signo o palabra no puede enseñar de qué cosa es signo. Y si ya se conociera, ¿qué se aprendería de él? (S. Agustín, *De magistro* X, 33: *Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum?*). Agustín revierte de esta manera la primera tesis, ya que “no es por el signo que se aprende la cosa, sino más bien por la cosa conocida se aprende el signo” (S. Agustín, *De magistro* X, 33: *Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur*). Pace Wittgenstein. Pero, ¿cómo sería posible enseñar y aprender sin signos y sin palabras del maestro? Agustín responde a esto con la teoría de la iluminación interna. En esta teoría no se niega que se den signos y palabras del maestro. Lo que se afirma es el hecho que los signos y

¹ Acerca del *De Magistro*, Finamore recuerda que fue escrito probablemente en el 389, en Tagaste, reconstruyendo el diálogo entre Agustín y su hijo Adeodato adolescente, en aquel tiempo de diecisésis años y recientemente bautizado en el 388, el cual había concluido el curso de *grammaticus*. El texto *De Magistro* celebra el recuerdo del mismo Adeodato, muerto a los diecisiete años (Finamore, 2004: 476-477).

palabras del maestros no son suficientes para aprender (*discere*). Así, el que enfrenta signos o escucha palabras, o bien, ignora si éstos son verdaderos y por tanto lo que hace es creer, opinar o dudar (*aut credere, aut opinari, aut dubitare*); o bien, no ignora que son falsos y por tanto se opone o los rechaza (*adversari atque renuere*); o bien, sabe que son verdaderos y por ello los confirma (*attestari*). Pero en ningún caso aprende (*nusquam igitur discere*) (S. Agustín, *De magistro* XII, 40). Estando así las cosas, ¿cómo es que entendemos las tres condiciones anteriores? Agustín responde:

Del conjunto de cosas que entendemos (*intellegimus*), no consultamos al que habla y que resuena en el exterior, sino a la verdad que preside en el interior de la mente misma (*sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*), con palabras, quizás, exhortados a consultar. Pero quien es consultado, que enseña y que se dice habita en el interior del hombre (*in interiore homine*) es Cristo, esto es, la virtud inmutable de Dios y Sabiduría eterna (S. Agustín, *De magistro* XI, 38).

Los signos pueden incitar, dando a conocer la cosa que significan. Pero entender, no es lo mismo que conocer (S. Agustín, *De magistro* XI, 37). Entender implica una consulta, no a algo o alguien exterior, sino al hombre interior, es decir, a la sabiduría que preside como la verdad a la misma mente. De hecho, en un primer momento es claro que la mente “sabe y está cierta de sí misma (S. Agustín, *De Trinitate* X, 10, 14: *omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse*) pues, aún al dudar, la mente vive, y al dudar recuerda; y dudando quiere estar cierta, y si duda piensa y sabe que no sabe (S. Agustín, *De Trinitate* X, 10, 14: *si dubitat, uiuit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire*). Es decir, en este mo-

mento la mente está cierta de su existencia, aún dudando, aún errando (S. Agustín, *De civitate Dei* XI, 26: *ac per hoc sum, si fallor*. Cfr., *De Trinitate* X, 10, 16). Y esto lo entiende sin que exteriormente se le enseñe, sino que lo entiende internamente: aquí la iluminación interna divina, y en este sentido innata. Y así como el entender la existencia de la mente misma no se logra por medios externos –sean signos o sean palabras–, sino que es el esfuerzo interno del mismo alumno, así también cualquier otro auténtico entender es logrado, no porque alguien o algo externo haga entender sino, más bien, porque la persona misma ilumina, con aquella luz interna verdadera, las cosas que pudieran llegar a indicar los signos y las palabras externas. Es entonces cuando las cosas son inteligidas como verdaderas, o no, de acuerdo con los principios innatos y universales que brinda aquella misma luz. Ahora, esa luz que ilumina al alma es Dios mismo (S. Agustín, *De Genesi ad litteram libri duodecim* XII, 59: *Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima [...] illud iam ipse Deus est*). Por lo que se concluye que no hay maestros externos, sino uno sólo, interno y divino, que ilumina al que aprende.

Tomás de Aquino: *De magistro* y el proceso de la razón

Tomás de Aquino trata la cuestión sobre el maestro en *De veritate*, q. 11 (1256-1258) y en la *Summa Theologiae*, I, q. 117 (1356-1358). El Aquinate sigue la *autoritas* agustiniana en cuanto admite aquella luz, implantada por Dios en el hombre, capaz de reconocer los principios evidentes (Goris, 2013, p. 445). Sin embargo, la cuestión discutida en tiempos de Tomás era

acerca de cómo se llevaba a cabo tal iluminación. Así se proponía, por una parte, la doctrina de una mente superior y divina que poseyendo las especies inteligibles las infundirían hacia la mente del discente, es decir, una interpretación de la iluminación del tipo externalista aviceniana (*De veritate* q.11, a1, co: *quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente*), o bien, con una declinación averroísta proponiendo un único intelecto posible común para todos los hombres (*Summa theologiae* I, q.117, a.1, co: *posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum*). Un segundo tipo de doctrina consideraba las formas inteligibles ya presentes en la mente de la creatura, por lo que se podría conocer sin recurso alguno al aporte sensitivo, doctrina asociada con el pensamiento platónico (*Summa theologiae* I, q. 117, co: *quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum*). Entre estos dos extremos, Tomás de Aquino propone una vía intermedia aristotélica:

Así, según la doctrina de Aristóteles, de entre todo lo dicho, una vía media se ha de tomar entre las dos. Las formas naturales, de hecho, preexisten ciertamente en la materia, no en acto, como otros decían, sino solamente en potencia, de la cual en acto son reconducidas (*in actum reducuntur*) por un agente extrínseco próximo, y no sólo por el primer agente, como la otra opinión proponía (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co.)

El doctor angélico especifica el modo en que se da la iluminación distinguiendo la función del agente externo como causa próxima creatural de aquella causa primera y divina. Ambas causas actúan sobre el intelecto agente numéricamente diverso para cada una de las diversas almas racionales (*intellectum agenter esse in diversis diversum*). Este intelecto agente es

defendido tanto en terreno filosófico como teológico: por un lado, filosóficamente el alma racional exige, para su existencia, la presencia del propio principio sin el cual no puede realizar la operación natural que le corresponde (S. Tomás de Aquino, *Scriptum super sententiis*, II, dist. 17, q.2, a.1, co). Y la operación del alma racional no es simplemente recibir los inteligibles, sino abstraerlos (S. Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de anima* art.5, co: *Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea*). Teológicamente, por otro lado, si el intelecto agente fuera idéntico a la substancia divina, se seguiría que todas las almas humanas serían una sola en cuanto entendimiento (S. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* II, cap. 85, n.8: *quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum*). Cada hombre tendría como alma la mismísima substancia divina y, por tanto, poseería el mismísimo entendimiento divino, lo que implicaría realmente una sola alma para los racionales, pues la naturaleza de la substancia divina es simple. Esta consecuencia es inaceptable para la teología tomista. Estando así las cosas, la posición de Tomás consiste, como hemos dicho, en aceptar la iluminación, en el sentido que el hombre posee la luz de la razón que conoce los primeros principios. Pero esta luz no es externa (no es un intelecto agente separado y divino), sino que tal luz es interna y corresponde a la luz de propio entendimiento agente que conoce inmediatamente los primeros principios complejos y las nociones simples (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co.) En breve: la luz conocedora de los primeros principios, si bien creada y dada por la divinidad, no se identifica con la substancia divina, sino con el intelecto agente de cada alma racional individual. *Pace Avicena y Averroes.*

Otro elemento que la doctrina tomista de la iluminación distingue es “la preexistencia de un conocimiento en todo aprendizaje” (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, ad.3: *omnis disciplina fit ex praexistenti cognitione*). Tomás, en esta afirmación, sigue nuevamente al Estagirita en la afirmación que toda enseñanza y todo aprendizaje discursivo (διανοητική) vienen a partir de un conocimiento preexistente (ἐκ προϋπαρχούσης) (*Analytica posteriora* 71 a1-2). Tal conocimiento preexistente se encuentra ya al intentar enseñar y aprender sea por demostración, sea por definición, sea través de la vía de la inducción. Y, sin embargo, este conocimiento preexistente no parece ser innato (σύμφυτος) (*Metaphysica* I, 9, 992 b30- 993 a1). Sobre esta pista Tomás denomina al conocimiento preexistente como “ciertas semillas de ciencia” (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co: *quaedam scientiarum semina*) las cuales no están en acto, como los platónicos han dicho y, por tanto, no sin innatas *simpliciter*, sino en potencia activa. Es a partir de estas semillas, es decir, de principios de suyo conocidos, se puede llegar a diversas conclusiones particulares, y esto de dos maneras: una, cuando la propia razón natural actualiza aquella potencia activa sin ayuda externa, (*inventio*), y la segunda, cuando la razón natural se actualiza con ayuda exterior (*disciplina*) (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co). Esta última manera es el caso del aprendizaje gracias al maestro cuando expone mediante signos, no la conclusión particular a la que se llega, ni tampoco los principios de los que se parte, sino el *proceso* que sigue la razón. Así:

el proceso de la razón (*processus rationis*) que llega, por invención, al conocimiento de lo ignoto, consiste en aplicar principios comunes de suyo conocidos (*per se nota*) a determinadas materias y proceder hacia algunas

conclusiones particulares y desde estas hacia otras. De donde, y según esto, se dice que uno enseña porque, este mismo decurso de la razón (*istum decursum rationis*) que hace por sí mismo con su razón natural, lo expone a otro mediante signos. [...] Y esto es enseñar (*et hoc est docere*) (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co).

La respuesta tomista, por tanto, propone que es Dios quien pone la luz natural en el alma racional, luz de la que depende toda enseñanza y por lo que solo Dios es quien enseña interior y principalmente (*interius et principaliter docet*) y así retoma la tradición agustiniana. Pero matiza, señalando que nada impide que un agente exterior sea también causa, no primera, sino próxima del aprendizaje (*disciplina*). Esto al modo en el cual el médico, aún no siendo causa primero como naturaleza interior de la salud, obra ciertamente desde el exterior para el proceso de curación del paciente. Así, es legítimo afirmar, en este sentido, que el médico cura y el maestro enseña (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11 a.1, co).

De magistri: balance

Aquel ἐριστικός λόγος del *Meno* provocó resonancias en los escritos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. El *Doctor Gratiae*, suponemos con Burnyeat, no leyó directamente el diálogo platónico, sino que conoció el problema en la versión de las *Tuscolanae* de Cicerón pues “desconocía las preguntas que Sócrates puso al esclavo” (Burnyeat, 1987, p. 22, nota 30). Ante la paradoja del conocimiento, la respuesta agustiniana no fue la reminiscencia platónica, sino la doctrina de la iluminación, ante la que se ha querido oponer, como doctrina rival, la abstracción aristotélica

(Matthews, 2001, p. 181). El *Doctor Angelicum*, por su parte, adoptando la teoría aristotélica de la abstracción, no por ello se opuso a la autoridad de Agustín. De hecho, la doctrina tomista “mantiene constante aquella luz implantada por Dios en el alma racional por la cual son evidentes los primeros principio” (Goris, 2013, p. 445). La labor de Tomás de Aquino consistió en cumplir con la tarea pendiente dejada por el *De magistro* del obispo de Hipona.

En este balance, no existe una contraposición total entre las doctrinas epistemológicas de los *De magistro* agustiniano y tomista, pues ambos toman la doctrina de la iluminación interna como condición de posibilidad del aprender-enseñar. Así la síntesis tomista hace, por una parte, tesoro de la tradición agustiniana tomando como un importante eslabón teórico de la escolástica. Pero, por otro lado, al especificar el modo en que la iluminación se lleva a cabo gracias al aporte aristotélico, ofrece un nuevo horizonte a la especulación filosófica, horizonte que señalará una escolástica previa *ancienne*, y otra *nouvelle*, a partir del punto crítico que es la teoría del conocimiento (Gilson, 1926, p. 5).

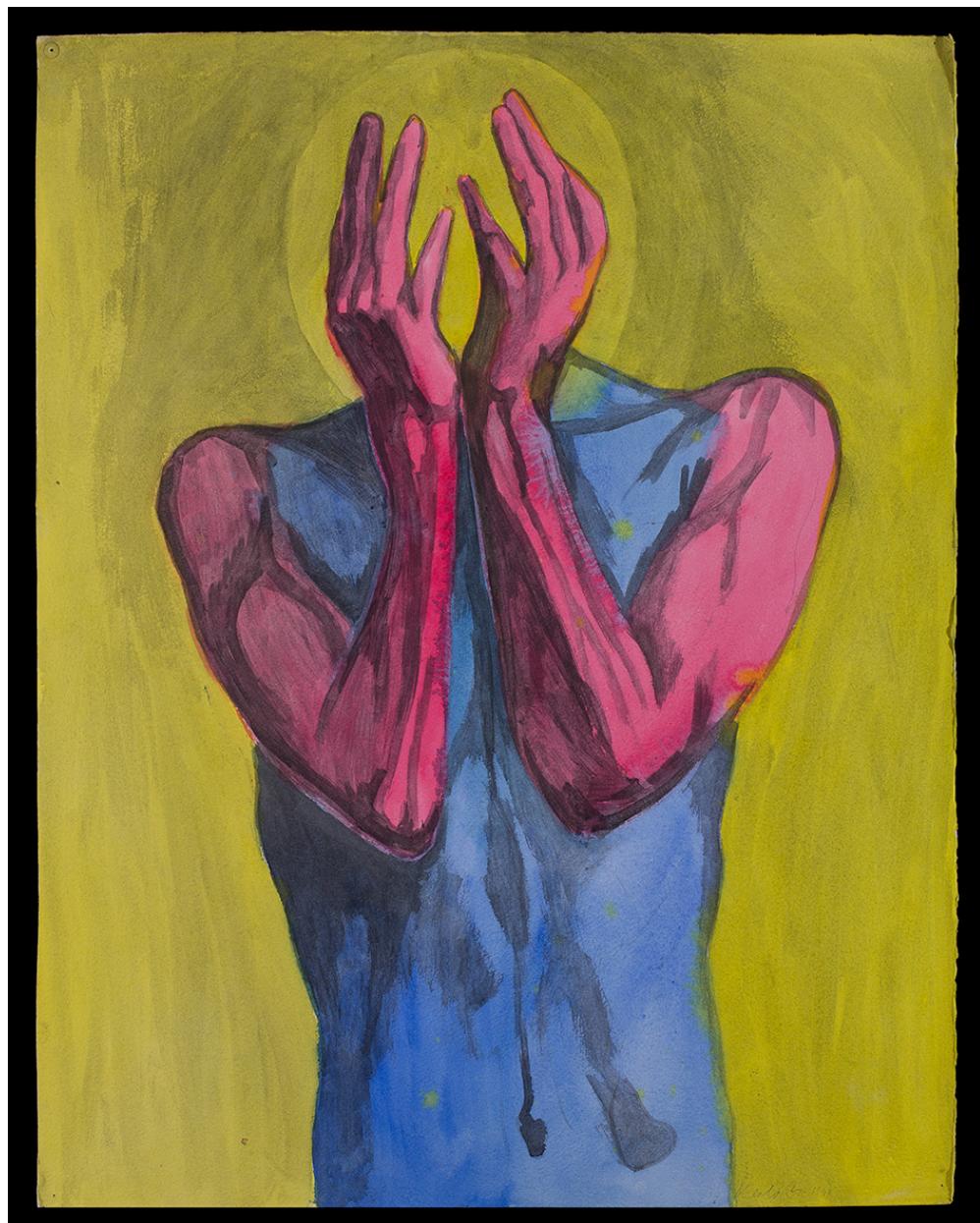
Es de notarse una final paradoja, pues los aportes de los *De magistro* agustiniano y tomista coinciden en aceptar un elemento inmanente en el desarrollo del conocimiento. Pero qué es y qué implica tal inmanencia, ayer como hoy, siguen siendo una cuestión para cualquier teoría del conocimiento. Si esto es así, la tesis platónica del *Meno* resuena nuevamente, ya que “si, de alguna manera, la verdad de los seres está siempre en nuestra alma” (Platón, *Meno* 86b1-2: εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τὸν ὄντων ἐστίν ἐν τῇ ψυχῇ) es de especificarse qué significa esta afirmación y cómo es posible “el recuperar dentro sí mismo esta ciencia” (Platón, *Meno* 85d6: τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν

αὐτῷ ἐπιστήμην) llevando al filósofo, ya fortalecido con los aportes escolásticos, de nuevo a la palestra de la reminiscencia platónica.

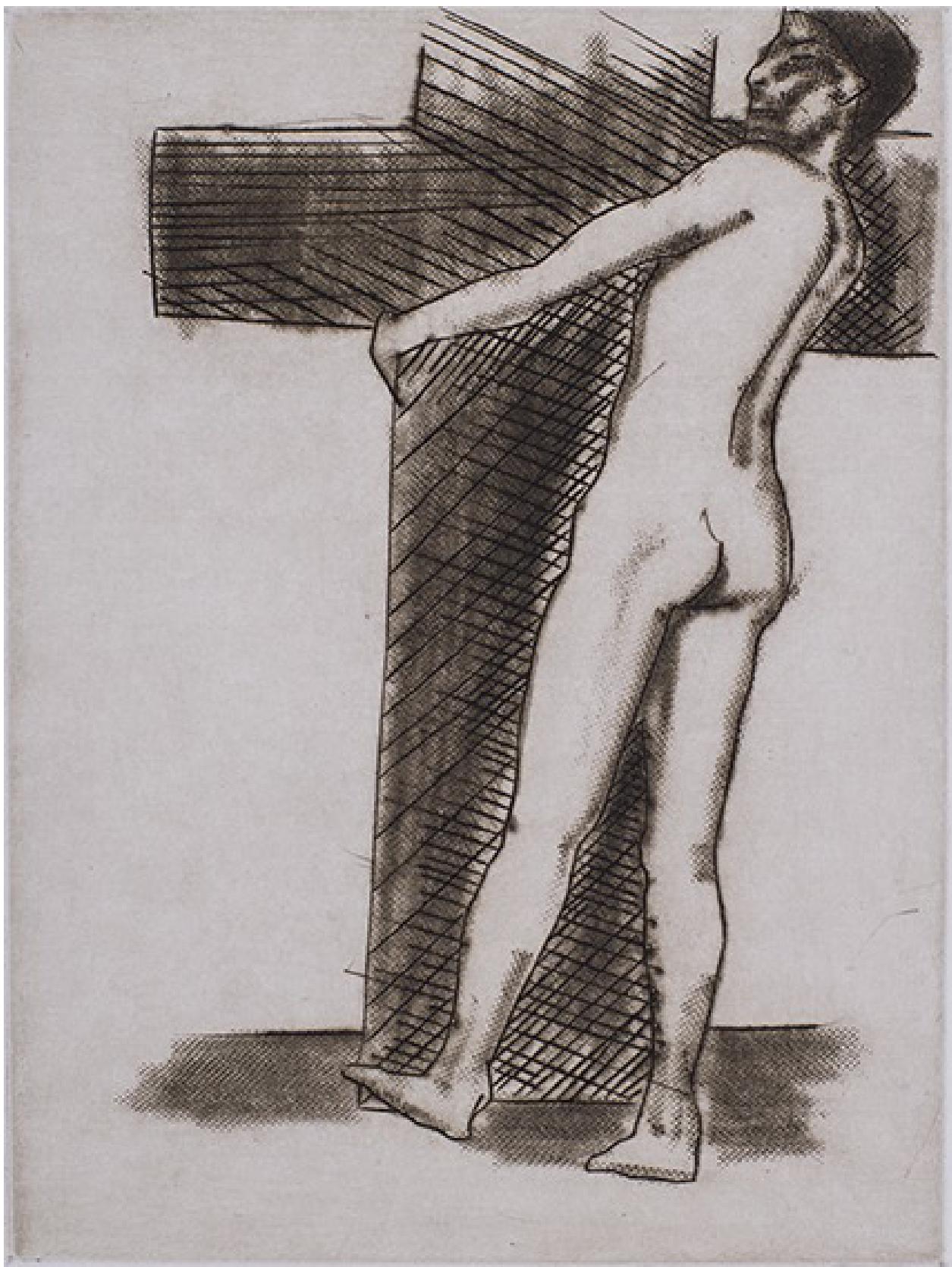
Referencias

- Aristóteles. (1968). *Analytica priora et posteriora* (W.D. Ross, ed.). Clarendon Press.
- Aristóteles. (1970). *Metaphysica* (W.D. Ross, ed.). Clarendon Press.
- Burnyeat, M.F. (1987). The Inaugural Addres: Wittgenstein and Augustine De Magistro. *Proceedings of the Aristotelian Society* 61, 1-24.
- Finamore, R. (2004). *De Magistro*: Un solo titolo per due autori. *Gregorianum* 85 (3), 475-505.
- Gilson, É. (1926). Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge* 1, 5-127.
- Goris, W. (2013). “De Magistro” – Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus On Natural Conceptions. *The Review of Metaphysics* 66 (3), 435-468.
- Matthews, G.B. (2001). Knowledge and Illumination. En E. Stump – N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (pp.171-185). Cambridge University Press.
- Platón. (1903). *Meno* (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- Plutarco. (1967). *Fragmenta* (F.H. Sandbach ed.). Teubner.
- S. Agustín de Hipona. (1956). Tratado de la Santísima Trinidad. En Fr. L. Arias (Ed.), *Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. V). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (1958). La ciudad de Dios. En Fr. José Moran (Ed.), *Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. XVI). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (1995). Las retractaciones. En Fr. José Moran (Ed.), *Escritos varios. Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. XL). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (2009). El maestro. En V. Carpánaga (Ed.), *Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. III). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (2022). Comentario literal al Génesis. En P.L. Vizcaíno (Ed.), *Escritos teológicos. Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. XV). BAC.

- S. Buenaventura. (1891). Sermo IV, Christus unus ómnium māster. En *Opuscula varia* (Vol. V). Quaracchi 567-574.
- S. Tomás de Aquino. (2001). *Suma de Teología*. BAC.
- S. Tomás de Aquino. (1952). *Summa contra gentiles*. (L.R. Carredo y A. Robles Sierra, eds.). BAC.
- S. Tomás de Aquino. (1999). *Cuestiones disputadas sobre el alma*. (E. Téllez y J. Cruz Cruz, eds.). EUNSA.
- S. Tomás de Aquino. (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. (J. Cruz Crus, ed.). EUNSA.
- S. Tomás de Aquino. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. (A.L. González, J.F. Sellés, M.I. Zorroza, eds.). EUNSA.
- Sokolowski, R.S. De Magistro: The Concept of Teaching According to St. Thomas Aquinas. En J. Owens (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Catholic University of America Press.



Derli Romero. *Gestual*. Acuarela/tinta china. 66 x 51 cm. 1991.



Derli Romero, *Cargando la cruz*, buril/ruleta, 28 x 22cm. 2000.

SAN ANSELMO, UNA INFLUENCIA INDIRECTA EN HEIDEGGER

Carlos Rubén Rodríguez Cambrón

A lo largo de la historia de la filosofía, algunos argumentos han mantenido el interés a través de los siglos. Uno de ellos es el argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury expuesto en su *Proslogion*, en el cual se intenta demostrar la existencia de Dios por medio del propio concepto de Dios. Este argumento siguió siendo tema de discusión filosófica incluso en tiempos de Kant. Por su parte, aunque Heidegger no hable directamente del argumento ontológico en *Ser y tiempo*, su crítica a la filosofía medieval y a su “ontoteología” característica, muestra que tiene en consideración el pensamiento de esa época, incluido el de San Anselmo.

Se puede establecer cierta similitud entre la “precomprensión” del sentido del ser en el *Dasein* (Heidegger, 2021) y lo que San Anselmo describe en el *Proslogion*, cuando afirma que incluso “el insensato” comprende la idea de un ser por encima del cual nada mayor puede pensarse (“El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende” (Anselmo, 1979). En ambos casos, los autores se refieren a una forma de comprensión inmediata pues uno y otro se refieren

a la comprensión que ya se tiene de algo de manera “inmediata” o a *priori*, es decir, que algo se puede “entender” por sí mismo, sin necesidad de otros medios para ello. Sin embargo, difieren en tanto a qué es lo que se comprende de manera inmediata: Heidegger se refiere al sentido del Ser, mientras que San Anselmo lo hace respecto al concepto de Dios.

Sobre el *Proslogion*

San Anselmo escribe el *Proslogion* tras haber hecho el *Monologium*, en el cual se demuestra la existencia de Dios utilizando argumentos a *posteriori*, es decir, de acuerdo con el tipo de conocimiento que se adquiere con ayuda de otros conceptos y otros medios distintos al concepto de Dios. En el *Proslogion*, por otro lado, se demuestra la existencia de Dios utilizando el propio concepto de Dios.

Uno de los motivos por los que se escribe este texto es la petición de los monjes “hermanos” de San Anselmo, para quienes la argumentación presentada en el *Monologium* necesitaba del “encadenamiento de un buen número de raciocinios”. Así, el propósito del *Pros-*

logion es demostrar la existencia de Dios de una manera más “directa”, sin necesidad de acudir a otros medios.

Una de las partes del *Proslogion* que son importantes para este ensayo se encuentra en lo que Clemente Fernández distingue como “Capítulo II”, en el que se intenta demostrar la existencia de Dios aun cuando “el insensato” (*insipiens*) niegue su existencia. Pero el verdadero punto “central” de este capítulo está en que la existencia de Dios se “demuestra” de la siguiente manera:

(...) y sin duda alguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad (...) si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión ilegítima (Anselmo, 1979).

En pocas palabras, lo que Anselmo intenta demostrar con este argumento es que, dado que Dios es “perfecto”, en su perfección se debe encontrar la “existencia” pues, como dice Malcolm “(...) la imposibilidad lógica de la no-existencia es una perfección” (Malcolm, citado en Beuchot, 1993), lo cual nos demuestra Anselmo por medio de esta reducción al absurdo. Sin embargo, también considero importantes las palabras previas a este argumento: “El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor”, pues con ellas Anselmo intenta explicar que ya en nuestra “alma” se encuentra la comprensión de lo que se quiere decir con “un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor”: incluso el insensato es capaz de entender lo que se quiere decir con estas palabras.

Sobre *Ser y Tiempo*

Martín Heidegger escribe *Ser y Tiempo* con la finalidad de “heredar” la cátedra de filosofía en la Universidad de Friburgo; posiblemente por eso recopila varias de las notas que había hecho para dar sus clases, y a partir de ellas formula lo que él llama *ontología fundamental* (Xolocotzi, A. Xolocotzi. Lecturas de Ser y Tiempo de Heidegger 1, 2020). En los primeros párrafos de la introducción, Heidegger intenta demostrar por qué y cómo se debería hacer ontología en tiempos después de Kant, explicando por qué debe de plantearse nuevamente “la pregunta que interroga por el Ser”, el cómo debería hacerse esta pregunta reformulándola como una interrogación por el sentido del ser.

Heidegger intenta demostrar la importancia de hacer ontología en su tiempo, incluso después de lo expresado por Kant en sus obras. Con este fin, plantea enlistar los problemas con los que la ontología se encuentra al momento de hacerse, y es entonces que señala el siguiente problema: “El ‘ser’ es el más comprensible [obvio] de los conceptos” (Heidegger, 2021). En este breve párrafo señala que cuando usamos la expresión ‘ser’, demostramos o evidenciamos que ya tenemos cierta comprensión de lo que es ‘ser’.

En el segundo párrafo reitera esta idea de que contamos con una comprensión del sentido del ser, una “comprensión de término medio” de lo que se quiere decir con “ser”, y también le reconoce al *Da-sein* justamente este modo de ser, el de tener ya una cierta “precomprensión” del sentido del ser (Xolocotzi, A. Xolocotzi. Lecturas de Ser y tiempo de M. Heidegger: párrafo 2, 2020).

San Anselmo y Heidegger

Si bien, como se dice al inicio del texto, Heidegger no hace ninguna referencia directa a San Anselmo, es evidente que su obra tiene una influencia indirecta de éste, ya sea por que Heidegger conoce el pensamiento medieval o por que ha hecho referencia directa a Santo Tomás de Aquino, el cual trabaja con lo dicho por Anselmo en su argumento ontológico. Es de esperarse que alguien como Heidegger tenga presentes, aunque de manera indirecta, ideas propuestas por San Anselmo; sin embargo, las ideas de uno y otro no son idénticas.

Los argumentos propuestos por San Anselmo tienen el único objetivo de demostrar la existencia de Dios por medio de un único medio *a priori* (Copleston, 1994). Por lo tanto, todo lo que San Anselmo dice en el *Proslogion* se centra en demostrar la existencia de Dios. Además, como se mencionó anteriormente, no se le presta tanta atención al hecho de que “el insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor”, que es la parte que podemos comparar con lo que Heidegger dice.

Lo que Heidegger busca en sus primeros dos párrafos es exponer la importancia de replantearse la pregunta que interroga por el ser y el cómo debería replantearse, exponiendo “a quién debemos preguntar y qué debemos preguntar”. Al exponer a ese “quién” al que se le debe preguntar, Heidegger designa al *Dasein* como el ente que tiene en sus modos de ser la posibilidad de preguntarse por el sentido del ser, ya que éste tiene en su ser una ‘precomprensión’ o una comprensión de término medio de aquél;

es decir, su vaga comprensión del “ser” es, en cierto modo, *a priori*.

Si bien puede parecerse un poco lo que dicen San Anselmo y Heidegger respecto a esta “comprensión previa” o inmediata que se tiene de algo, la realidad es que, como se ha demostrado, hablan de cosas distintas. Sin embargo, esto no significa que no podamos ver los paralelismos que hay entre estos dos filósofos.

Además, otra de las ‘cosas’ que pueden ‘unir’ de manera indirecta a estos dos autores es en lo que Heidegger dice en sus conferencias *La frase de Nietzsche* «*Dios ha muerto*» y *La pregunta por la cosa*, así como en su ensayo *La superación de la Metafísica*. En ellas propone una definición y una crítica del pensamiento de la edad media, en la que se engloba al pensamiento de San Anselmo, aunque de manera indirecta. Al conjunto que abarca al pensamiento de la edad media, Heidegger lo llama onto-teología.

Sin embargo, esta no es la única manera en la que podemos establecer una ‘relación’ entre Heidegger y San Anselmo, pues como sostiene Cristina Crichton en su artículo *La existencia de Dios y la esencia de la verdad: el argumento ontológico de San Anselmo a la luz de Heidegger*, es posible hacer conversar a estos dos autores explicando cómo su valor “puede ser entendido como resultado de su posición crucial dentro de lo que Heidegger llama la determinación de la esencia de la verdad” (Crichton, 2023).

A manera de conclusión

A pesar de que estos dos autores no se relacionen de manera directa, podemos ver ciertas conexiones entre ellos. Además, también podemos, con ayuda de uno,

hacer una nueva interpretación a las obras del otro, a la manera de Crichton.

De igual modo y gracias al desarrollo de la filosofía, también podemos ver como estos dos autores pueden ser una influencia para otros que los usan como impulso para plantear su propia filosofía o para ofrecer una nueva interpretación a sus trabajos, lo que les da un nuevo valor y vigencia a estos, incluyendo al proyecto fallido de Heidegger *Ser y Tiempo*.

Referencias

Anselmo. (1979). *Proslogio* (Vol. II). (C. Fernández, Trad.) Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Beuchot, M. (15 de Diciembre de 1993). El argumento “ontológico” de San Anselmo. *Medievalia*, 24-31.

Copleston, F. (1994). *Historia de la Filosofía* (Vol. II). Barcelona: Ariel S.A.

Crichton, C. (5 de Octubre de 2023). La existencia de Dios y la esencia de la verdad: el argumento ontológico de San Anselmo a la luz de Heidegger. *Revista de filosofía UCSC*, 16(2), 31.

Heidegger, M. (2021). *Ser y Tiempo*. (J. Gaos, Trad.) Ciudad de México, Estado de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Xolocotzi, A. (1 de Septiembre de 2020). A. Xolocotzi. *Lecturas de Ser y Tiempo de Heidegger 1*. México. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=Fj9G2ixQPBQ&ab_channel=AngelXolocotzi

Xolocotzi, A. (7 de septiembre de 2020). A. Xolocotzi. *Lecturas de Ser y tiempo de M. Heidegger: parágrafo 2*. México. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=rTgX_EMI5AU&ab_channel=AngelXolocotzi



Derli Romero, *Ajedrez*, Aguatintas, 80 x 120 cm. 2018.

DUNS ESCOTO: ¿POR QUÉ DIOS ES UN SER INFINITO?

Vania Villagómez Cazares

Introducción

El pensamiento de Duns Escoto sobre el ser y la existencia de Dios ofrece una mirada única y compleja sobre la metafísica. A lo largo de su obra, Escoto se enfrenta a cuestiones fundamentales sobre la naturaleza del ser y cómo los seres humanos podemos acceder al conocimiento de lo divino. A diferencia de su contemporáneo Santo Tomás de Aquino, quien entendía el concepto de ser como algo que se aplica de manera analógica a las criaturas y a Dios, Escoto defiende la idea de un ser unívoco, lo que quiere decir, un concepto de ser que se aplica de la misma forma tanto a las criaturas como a Dios. Este enfoque plantea un desafío a las concepciones tradicionales de la metafísica e invita a reconsiderar la relación entre lo finito y lo infinito. En este texto, exploraré cómo Escoto utiliza el concepto de ser unívoco para demostrar la existencia de Dios y su infinitud.

El ser y su sentido unívoco

El ser es entendido por Escoto como “el objeto natural primario de nuestro entendimiento” (Copleston, 1994, p. 467). Duns Escoto, al igual que Aristóteles, sostiene que el de “ser” es el concepto más universal y fundamental de todos, ya que se aplica a todo lo existente, ya sea a Dios, los ángeles, los seres humanos o las cosas materiales. El ser es un evento en la existencia, y el intelecto humano está abierto a su comprensión en la cotidianidad. Pero, aunque el ser humano esté habituado en la existencia a comprender el ser, “no se sigue que el hombre tenga un conocimiento natural inmediato de Dios, ya que el entendimiento humano en su estado presente está dirigido inmediatamente a las cosas sensibles” (Copleston, 1994, p. 467). Y esto es precisamente lo importante, porque el intelecto humano está constantemente buscando el ser en la existencia de las cosas, de otros seres humanos y de Dios mismo, y “en la situación presente del hombre (*pro statu isto*) la metafísica es indudablemente ‘conocimiento abstractivo’, lo que significa que capta su objeto haciendo abstracción de la existencia” (Jolivet, 1980, p. 283).

Con esto, Duns Scoto se opone a la postura de santo Tomás, ya que éste “había mantenido que el objeto natural de entendimiento humano es la esencia de la cosa material, la cual esencia se hace inteligible al entendimiento cuando es abstraída de la materia individualizante” (Copleston, 1994, p. 468). Según Tomás, nosotros conocemos a la esencia de la cosa material abstrayéndola del “fantasma”, es decir, de la impresión de la experiencia sensible, por lo cual puede decirse que el entendimiento humano depende de dicha experiencia. Por su parte, Escoto no niega que, de cierta manera, el intelecto está dirigido a la experiencia sensible; sin embargo, concibe al entendimiento humano como una potencia que tiene la facultad de inferir acerca de un primer principio, y es por esto mismo que Escoto no limita del todo el alcance del entendimiento humano, aunque sabemos que es imposible para las criaturas *statu isto* tener un conocimiento total de la causa primera, a menos que le sea revelado por la misma voluntad divina. Pero, al habituarnos al ser, en tanto que buscamos conocer el “estar siendo” de las cosas, nos situamos ya en el terreno de la metafísica; en cambio, si nos atenemos a lo que dice Santo Tomás, pareciera que éste limita el conocimiento humano: “la ciencia metafísica sería imposible para nuestros entendimientos, puesto que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser” (Copleston, 1994, p. 469).

Escoto parece darle cierto protagonismo al conocimiento que, entendido como potencia, tiene la capacidad de siquiera pensar que puede existir una causa primera: “Escoto insiste en que la cosa singular es inteligible en sí misma, y que el entendimiento humano tiene al menos la capacidad remota de conocerla; pero parece implicar, o incluso afirmar explícitamente, que

en su condición actual es incapaz de eso” (Copleston, 1994, p. 472). Como lo decía arriba, el conocimiento del ser humano *pro statu isto*, en tanto que nos ubicamos en el ser, es abstractivo: “es conocimiento de la esencia de un objetivo considerada en abstracción de la existencia, exista o no el objeto presente” (Copleston, 1994, p. 478). No es conocimiento intuitivo o inmediato, algo que no nos es posible obtener por nuestra condición finita y humana.

Al hablar de Dios, y demostrar su existencia e infinitud, es preciso partir de sus efectos, pues “se tratará de efectos metafísicos” (Jolivet, 1980, p. 283); en tanto que nos habituamos al ser se puede llegar a determinar que éste tiene una causalidad, y por lo tanto una causa primera. Y esto mismo está presente en tanto “el entendimiento asiente inmediatamente, en virtud propia luz natural, a la verdad del principio; ‘pero el conocimiento de los términos es adquirido a partir de los objetos sensibles’” (Copleston, 1994, p. 476). Se puede habitar en terreno metafísico mientras nos ubiquemos en el ser, y en su abstracción, en la experiencia sensible se aprehende “el conocimiento de un todo y de lo que es una parte procede de la experiencia sensible” (Copleston, 1994, p. 476). Menciono esto precisamente porque Escoto dice que se puede deducir la existencia de un ser primero, de los efectos de dios en las criaturas, es la especie de relación entre una causalidad y su causalidad primera. Es aquí precisamente cuando podemos hablar del ser concebido en sentido unívoco: “es decir, que siendo el ser siempre y en todas partes idéntico a sí mismo, está aplicado en todo inteligible y, por tanto, en toda esencia” (Jolivet, 1980, p. 282). Esto, en tanto que el ser no es un género sino un “es”, un término simple y un “común real” (Jolivet, 1980, p. 283).

Y para ello no hay otra manera, sino la metafísica: “Escoto mantuvo que, a menos que haya un concepto de ser unívoco respecto de Dios y de las criaturas, no es posible conocimiento metafísico alguno de Dios” (Copleston, 1994, p. 481). Pero, ¿por qué hablar del ser en sentido unívoco, y no analógico o equívoco? El sentido unívoco de ser va dirigido a que “sea común al ser finito y al ser infinito, al ser inmaterial” (Copleston, 1994, p. 481). Por consiguiente, no puede entenderse en sentido analógico, porque esto implicaría que fuera igual en parte sí y en parte no, como en el caso de Santo Tomás, con quien queda evidenciada la dependencia de las criaturas a Dios. Se puede decir que se puede hablar de Dios y de las criaturas, en tanto que hay una relación de semejanza entre ambos; sin embargo, “las criaturas tienen una relación real a Dios, pero Dios no tiene relación real alguna con las criaturas” (Copleston, 1994, p. 346). Con esta postura analógica, nos podemos dar cuenta que no hay compatibilidad alguna respecto a Duns Escoto. Tampoco la tendría lo que afirma Enrique de Gante al entender “ser” en sentido equívoco: “que tanto el concepto de ser no es ni el concepto de Dios ni el concepto de la criatura, y entre éstos no hay comunidad positiva alguna, sino solamente negativa” (Copleston, 1994, p. 455). Para Enrique de Gante, el término “ser” no refiere al mismo sentido, ya que rechaza como tal la idea de un ser necesario y de un ser contingente, que tenga como consecuencia el concepto unívoco de ser, que es lo que precisamente postula Duns Escoto.

Para justificar el sentido unívoco del ser, “debe recordarse que Escoto está manteniendo la existencia de un concepto unívoco de ser que es aplicable a las criaturas, de modo que se puede decir que Dios es y

que la criatura es, utilizando ‘es’ en el mismo sentido” (Copleston, 1994, p. 483). Por lo cual, es correcto decir que “en el ser hay algo infinito, primero con respecto a lo finito: (...) pues la diferencia entre el ser finito y el ser infinito no es más que de modalidad” (Jolivet, 1980, p. 284). En esto consiste la univocidad del ser: tanto Dios, los ángeles, los seres humanos, los animales, las plantas, etc., participan de ser, pero en diferentes aspectos del ser, son sus virtualidades.

Es por esto que el concepto unívoco de ser no tiene que estar limitado a la *quiddidad* o esencia material ya que, según Escoto, “la individuación está situada a nivel de la esencia, pues es definida como ‘la última actualidad de la forma’” (Jolivet, 1980, p. 282), contrariamente a la postura de santo Tomás, quien toma a la materia como principio de individuación. Con esto, Duns Escoto afirma que esencia y existencia no pueden separarse, pero eso no significa que sean lo mismo, ya que “la existencia acompaña a cada esencia en la forma y en la medida definida y soportada por esta última -de la que la primera es ‘como un accidente’” (Jolivet, 1980, p. 284), aunque pueda parecer que no hay diferencia alguna entre una y otra. El ser unívoco se puede predicar de todo aquél que comparta un “siendo”; en este caso, sería como compartir un “evento” en la existencia (mental y extancial). Así, no habría una distinción real entre la esencia y la existencia, pero sí existiría una distinción formal: “el objeto concreto de la naturaleza y la *haecceitas* (un esto, ‘estidad’), y entre estas hay no una distinción real, sino una *distinctio formalis a parte rei*” (Copleston, 1994, p. 492). Es en este sentido que la distinción formal está enfocada a la esencia, en tanto que la modalidad de ser de Dios es una, y esa misma tiene “atributos infinitos, con la infinitud misma de

la esencia de la que son atributos”, y son, “en el ser (únívoco), idénticos entre sí y a esa esencia; modalidad de ser que está incluida en toda *quiddidad*” (Jolivet, 1980, p. 284).

¿Cómo sabemos que Dios existe y cómo es esta causa primera?

Para hablar acerca de la existencia de Dios y cómo es posible justificarla, es necesario saber que ello ocurrirá “mediante la demostración *a posteriori -quia*, dice Duns Escoto- ya que el conocimiento *a priori -propter quid*– no nos está permitido” (Jolivet, 1980, p. 283). A su vez, la investigación de Escoto partirá del ser unívoco, porque el objeto como tal de la metafísica es el ser unívoco. Así, buscando una demostración a partir de los efectos de Dios, la investigación de Duns Escoto “deberá orientarse a partir del ser finito hacia el ser infinito.” (Gilson, 2007, p. 126).

Escoto, tomando partido por la demostración *a posteriori*, sabe que es imposible que sea evidente para las criaturas tener intuición inmediata de la esencia divina. Por ello, proposiciones tales como “Dios es”, que es una proposición conocida por sí, no nos demuestra que esto sea realmente cierto, ya que es una demostración *a priori*, que procede del significado de las palabras. Esto se debe a que “la cualidad ‘conocida por sí’ pertenece a toda proposición cuya verdad es evidente a partir de que sus términos son concebidos de manera distinta; el hecho de que no lo sean impide la percepción de su evidencia, pero no la priva de ella” (Gilson, 2007, p. 134). Lo conocido por sí sugiere que solo se intuye una causa primaria, mas no que se demuestre, ya que deja de lado la experiencia y solo

basta el significado de las palabras; sin embargo, para que un ser pueda ser mayor en la realidad, no puede solo reducirse a un pensamiento. Y tal cosa no es precisamente lo que Escoto trata de decir, ya que tendríamos que estar habituados a su existencia, para lograr captar su evidencia, como es el ser.

Por otro lado, inferir la existencia de Dios por medio de las criaturas es posible por medio de “las propiedades que pueden denominarse ‘relativas’” (Gilson, 2007, p. 137). Esto se refiere a lo que las criaturas pueden decir de Dios, no a través de intuición de la esencia divina sino a partir de la experiencia sensible: “el ser sensible es el único del que puede partir el metafísico, pero, precisamente en tanto que metafísico, él considera el ser sensible sólo en tanto que ‘ser’” (Gilson, 2007, p. 136). Es lo que se puede decir de Dios: en tanto que es ser, se le pueden atribuir predicados metafísicos, porque éstos se dirigen propiamente al ser. “(e)l ‘ser común’ y sus propiedades no son otra cosa que la criatura misma considerada en su realidad concreta y concebida según el aspecto propio del metafísico” (Gilson, 2007, p. 137). Siguiendo este camino, se intenta probar propiedades relativas del ser infinito, tales como la eminencia y causalidad.

Es así que tenemos una causa primera existente, que es de donde parte Escoto, no sin antes considerar sus efectos en las criaturas. Y es “porque ella existe que se puede atribuir al ser lo ‘productible’ y la ‘productibilidad’; propiedades dotadas de un fundamento real como ser acerca del cual habla, (...) según su aspecto propiamente metafísico, en lugar de detenerse en el aspecto físico y accidental que presenta la siguiente proposición completamente empírica: existen de manera actual seres particulares que son efectivamente producidos” (Gilson, 2007, p. 138). En otras pala-

bras, existe una causa primera, que es capaz de producir otra, y esa causa no tiene causa misma; sin embargo, no es una serie de causas circular, ya que nada más que la causa primera puede ser su propia causa. Sólo en este caso, si existe un ser producido, existe un ser productivo.

¿Por qué Dios es infinito?

Principalmente, tenemos que mencionar que Dios al igual que es infinito, es un fin último. Esto sucede porque todos los seres existentes, *la tota natura*, tiende a obtener su finalidad de otro, en tanto que son seres que tienen un fin. Y ello se debe a que “es preciso establecer un fin del universo que sea exterior a él y que, en tanto que fin de todo el resto, no tenga en sí mismo otro fin” (Gilson, 2007, p. 151). Este fin último, no puede tener otro fin más que él mismo, para que no haya nada más alto que él mismo: “en tanto que suprema, esta naturaleza es manifiestamente incausable, pues al ser buena en modo supremo, nada podría ser un fin para ella, y al ser ser de modo supremo, nada podría conferírselo” (Gilson, 2007, p. 152).

Por otra parte, sin alejarme de la infinitud de Dios, es consecuente hablar de que como entidad primera existente, está dotado de inteligencia y voluntad. Dado que Dios es una entidad real actual, “este Dios es el creador de un mundo contingente” (Jolivet, 1980, p. 285). Éste es el mismo que tiene la capacidad de tener libertad de elección y, en lo que respecta a la naturaleza de su intelecto, puede contener de forma infinita las posibles esencias/futuros contingentes, en tanto que se distinguen formalmente de la esencia divina, “todo lo inteligible está necesariamente en el entendimiento di-

vino” (Jolivet, 1980, p. 285). Por lo tanto, “todo aquello que tiene una ‘entidad’ propia (especies, relaciones partes de los compuestos, materia, individuos), tiene su idea en dios; el sistema completo de lo posible se funda, por tanto, en el entendimiento divino” (Jolivet, 1980, p. 283).

La contingencia está estrechamente ligada a la voluntad, ya que se necesita la contingencia, por la voluntad de dios para ir hacia un fin. Esto es lo que impide pensar en un universo necesario; el que hay es uno radicalmente contingente, y está contenido en la voluntad de Dios: “Duns Escoto piensa que la voluntad es la facultad principal de la beatitud” (Jolivet, 1980, p. 287). En la voluntad permanece el orden de la naturaleza, esto debido a que “nuestra voluntad nos puede desear y amar algo más grande que todo objeto finito, del mismo modo que nuestro intelecto puede, en aquello que es de su propia naturaleza, conocer algo más grande que todo objeto finito” (Gilson, 2007, p. 169) El fin último, y causa primera, Dios, puede tener la facultad de la voluntad, misma que “conserva su autonomía con respecto al objeto que el intelecto presenta” (Jolivet, 1980, p. 287). Es precisamente Dios dirigiendo a las criaturas a un fin, o sea, nadie más que el mismo.

Conclusión

En resumen, Duns Escoto nos presenta una visión del ser que va más allá de las limitaciones del entendimiento humano y nos invita a explorar la relación entre lo finito y lo infinito. Según Escoto, el ser, entendido de manera unívoca, es un concepto común que se aplica tanto a las criaturas como a Dios, pero de maneras que reflejan su esencia única y diferente. A partir de los

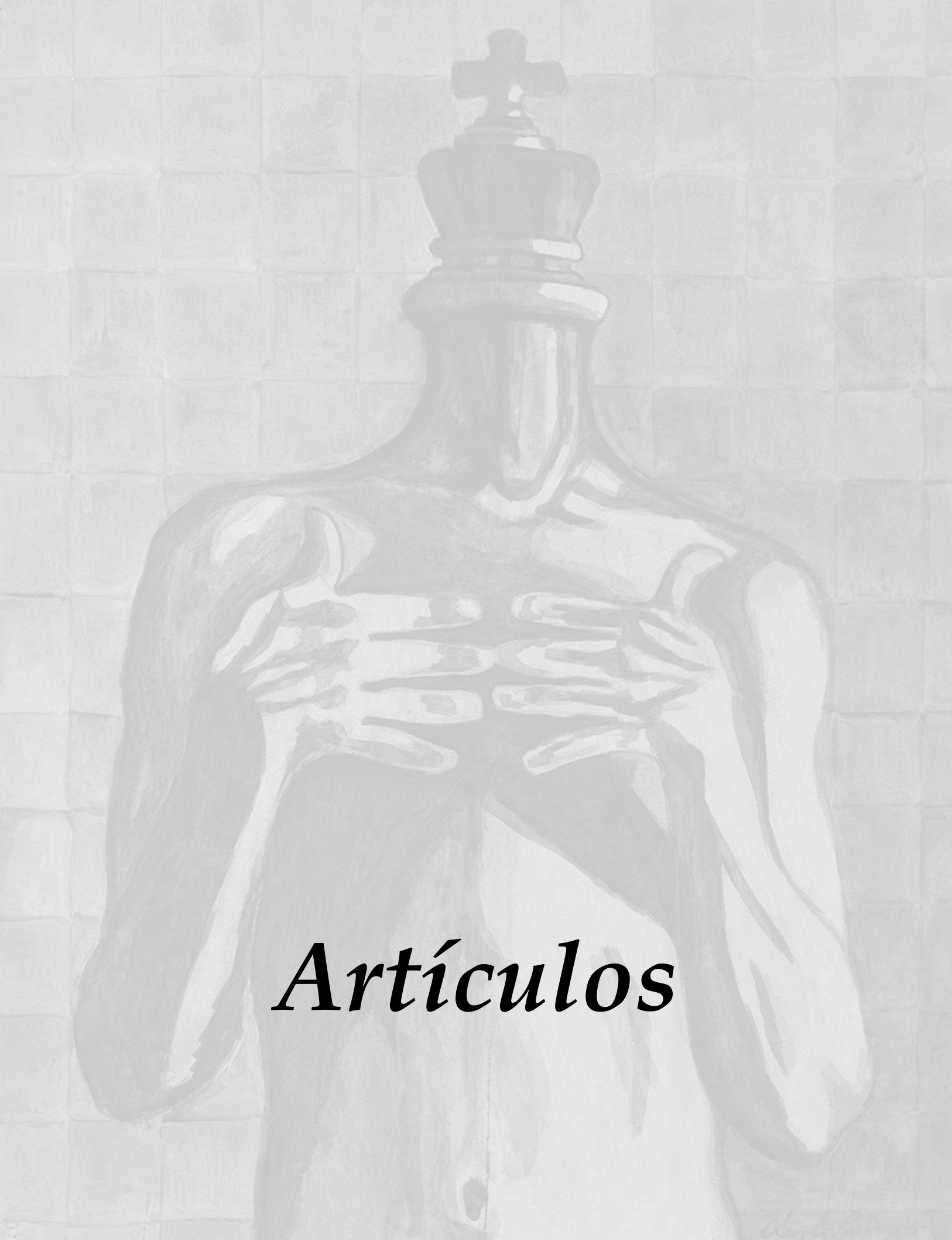
efectos que vemos en el mundo, podemos deducir la existencia de una causa primera, un ser infinito que no depende de nada más que de sí mismo; para Escoto, esta causa primera no solo es infinita, sino también el fin último de todo lo creado, y su voluntad es la que da orden y dirección al universo.

Referencias

- Copleston, F. (1994). *Historia de la Filosofía II. De San Agustín a Escoto*. México: Ariel.
- Fernández, C. (1980). *Filósofos medievales: Escoto Eriúgena-Nicolas de Cusa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, É. (2007). *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Jolivet, J. (1980). *La filosofía medieval en Occidente*. México: Siglo XXI.



Derli Romero, *Emergente*, acuarela/marcas de fuego, 137 x 107cm. 2002.



Artículos



Derli Romero. *Agave*. Acuarela/tinta china. 66 x 51 cm. 1991.

ÉTICA Y POLÍTICA DUSSELIANA EN LA COTIDIANIDAD

Jonatan Cano Rodríguez

La ética y la política, especialmente bajo la mirada de Enrique Dussel, nos ofrecen un espacio para reflexionar sobre cómo nuestras interacciones con los demás deberían ser fundamentadas en valores que promuevan la justicia y el respeto. Dussel sostiene que las relaciones interpersonales son un ámbito crucial donde se cruzan dimensiones éticas y políticas. En este breve ensayo, abordaremos la proyección de la ética dusseliana en nuestras relaciones con los otros, resaltando la importancia de la “escucha” y la “responsabilidad” en la construcción de interacciones justas.

De acuerdo con Díaz (2022), el otro es quien entrega el “criterio absoluto de la eticidad política”, puesto que la acción de la moralidad de la liberación tiene su fundamento cuando afirma, escucha o respeta al otro en su dimensión de clase oprimida y nación dependiente. Por lo tanto, cabría preguntarse ¿qué podemos hacer para formarnos política y éticamente y lograr escuchar y respetar a los otros independientemente de si son o no una clase oprimida?

Escucha, responsabilidad y relaciones de poder

Dussel argumenta que la ética no puede ser desvinculada de la política, ya que cada acción ética tiene implicaciones políticas que afectan a la comunidad y, por ende, a la colectividad en su conjunto. Él señala que la ética tiene que ver con la vida cotidiana del hombre concreto que se encuentra en una dimensión social y política (Dussel, 2013). Esta afirmación refuerza la premisa de que nuestras decisiones individuales no existen en un vacío; son influenciadas y, a su vez, influencian el contexto social en el que nos desenvolvemos. Por lo tanto, al tratar con otros, debemos ser plenamente conscientes de cómo nuestras elecciones éticas pueden contribuir a un ambiente de respeto y dignidad.

Un concepto relevante en la ética de Dussel es el de la “escucha”. La escucha activa implica un esfuerzo genuino por comprender el punto de vista del otro, reconociendo su humanidad y dignidad. En este sentido, Dussel retoma a Emmanuel Lévinas, quien enfatiza la importancia del “otro” en las relaciones

humanas. Lévinas indica que “el rostro del otro me llama a la responsabilidad” (Parra, 2009). Así, en nuestras relaciones interpersonales, escuchar al otro se convierte en un acto fundamental de responsabilidad ética. Ignorar las voces de aquellos a nuestro alrededor no solo es un acto de desprecio, sino que también perpetúa estructuras de opresión y desigualdad.

La responsabilidad, de acuerdo con Dussel, no es simplemente una carga, sino una oportunidad para actuar de manera transformadora. La responsabilidad ética implica reconocer el sufrimiento del otro y actuar para aliviarlo. Esto se traduce en una acción política, donde la ética se manifiesta en nuestras decisiones y comportamientos. Dussel señala que ser responsable es, por ende, asumir el sufrimiento del otro como propio (Dussel, 1996). Esta visión de responsabilidad nos insta a interactuar desde un lugar de empatía, promoviendo una cultura de cuidado y solidaridad en nuestras relaciones.

Además, la ética dusseliana también desafía a cuestionar y desmantelar las estructuras de poder que perpetúan la injusticia. La política, vista a través de este enfoque ético, se convierte en un medio para reivindicar la voz de los oprimidos. La acción política se fundamenta en la ética de la liberación, que busca transformar las condiciones injustas que afectan a muchos. Dussel argumenta que la liberación no es solo un fin, sino un proceso ético que se construye en y con el otro (Dussel, 2014). En este sentido, nuestras relaciones personales no están aisladas, sino que se entrelazan con luchas más amplias por justicia y equidad.

La visión de Enrique Dussel acerca de la ética y la política proporciona un marco poderoso para entender nuestras relaciones con los otros. La escucha activa y la responsabilidad son esenciales en la cons-

trucción de interacciones justas y significativas. Al comprender que cada acción ética tiene repercusiones políticas, podemos comenzar a actuar de manera que promueva no solo nuestro bienestar, sino también el bienestar de aquellos que nos rodean. Este enfoque ético invita a cada individuo a asumir un papel activo en la lucha por un mundo más justo, comenzando desde las relaciones más cercanas hasta las estructuras sociales más amplias. Sin embargo, la cuestión a plantear es ¿cuál ruta o metodología seguir para lograr construir interacciones justas, significativas y de no dominación?

Relaciones cotidianas en un sistema político de dominación

En primer término, cabe resaltar que la tarea pedagógica, política y profética del intelectual –y yo afirmaría que de todo formador– es intentar mediar entre la eticidad del proyecto político (revelado por la exterioridad de la otredad en el oprimido) y la moralidad de la praxis de liberación política, un modelo técnico liberador: realista, posible y al mismo tiempo revolucionario (Dussel 1979; citado en Díaz, 2022).

Pero ¿cómo relacionarse con los otros en un sistema político de dominación, en un ámbito cotidiano en donde las relaciones de poder suelen ser verticales?

La clave de la otredad radica en su modo de interpelación: “epifanía” de acuerdo con Dussel, que se realiza desde el afuera del sistema de dominación vigente, exigiendo la “fe” como mecanismo de interacción. Tal como lo señala Dussel: Aceptar la palabra del otro, porque él o ella la revela sin otro motivo que el respeto, porque él o ella me merece confianza, es lo

que se denomina: fe. La categoría de “fe” tiene para Dussel matices de la filosofía de Lévinas. “Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite confiar en el Otro, ya que si no se tiene confianza no se puede escuchar su voz” (Dussel y Guillot, 1975; citado en Díaz, 2022, p.64), como del campo político popular, donde se asemeja a la confianza y creencia en las posibilidades de liberación (Castro 2003): Fe en la persona, en el otro, en alguien; no solo en algo (Dussel, 1988; citado en Díaz, 2022). Lo que hace de esta categoría una herramienta ambigua entre una dimensión metafísica-teológica y política-antropológica.

Este modo de relación con la otredad que acepta su palabra en plenitud e incomprendión necesaria, en tanto que afirma su originalidad y legitimidad de su mandato, así como también su distancia abismal, será llamado ‘analéctica’.

Método anadialéctico de Enrique Dussel

De acuerdo con Dussel es posible reconocer dos vías de acceso a los otros. La primera consiste en captar a lo otro en lo mismo como algo diferente, esta diferencia implica la unidad de lo mismo. En tanto que la segunda vía consiste en abordar al otro como distinto, supone la diversidad sin unidad previa; es lo que transciende desde el “más allá” de la totalidad. En otras palabras, la analéctica busca pensar desde la exterioridad, es decir, desde la perspectiva del oprimido, el excluido y el otro no reconocido por los sistemas de poder eurocéntricos y modernos. La

revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad (Sánchez, 2024).

Dussel propone el método anadialéctico, el cual se sitúa más allá de la dialéctica, pero sin negarla del todo. El prefijo “ana” (del griego, “hacia arriba”, “más allá”) indica un momento de sobrepasamiento que parte de la exterioridad, sin integrarla ni reducirla a la mismidad del sistema. El método anadialéctico parte de una ética de la alteridad, profundamente influenciada por Emmanuel Lévinas, pero radicalizada en clave política. Para Dussel (1998), el otro –el pobre, el indígena, la mujer explotada, el migrante– es un sujeto ético que interpela al sistema desde fuera. La anadialéctica no busca asimilar esta exterioridad, sino respetarla en su diferencia y dejarse interpelar por ella.

Este momento ético antecede cualquier reflexión lógica o política. Implica reconocer que toda totalidad es históricamente contingente y, por tanto, potencialmente injusta. El oprimido es quien denuncia esa injusticia y exige una transformación radical de la realidad.

El método anadialéctico es también un método crítico y político. No se queda en la denuncia moral, sino que busca transformar las estructuras que generan exclusión. Según Dussel (2015), esta transformación debe partir de un diálogo auténtico entre los saberes y experiencias de los pueblos históricamente marginados, lo que implica una reconfiguración epistemológica del pensamiento filosófico y político. La anadialéctica, por tanto, tiene un carácter liberador. No se trata de reemplazar una totalidad por otra, sino de construir una pluralidad de mundos posibles, desde las voces que han sido silenciadas por el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo global.

El método anadialéctico de Enrique Dussel representa una contribución fundamental a la filosofía crítica contemporánea. Al situarse desde la exterioridad, abre un horizonte filosófico, ético y político que reconoce la dignidad y creatividad de los pueblos oprimidos. Es un llamado a pensar desde el sur global, no como lugar geográfico, sino como posición epistemológica y ética que cuestiona las lógicas hegemónicas de la modernidad. En tiempos de crisis global y múltiples exclusiones, la anadialéctica nos invita a construir un pensamiento verdaderamente liberador (Sánchez, 2024).

Ahora bien, qué ejemplos podemos encontrar de la aplicación de la anadialéctica. Uno de los más ilustrativos es su crítica al capitalismo global. Dussel afirma que la economía moderna ha sido construida sobre la base de una exterioridad negada: la explotación colonial, el trabajo esclavo, el saqueo de recursos. Esta exterioridad es fundamental, pero negada sistemáticamente. Aplicando la anadialéctica, se reconoce esa exterioridad como fuente de verdad ética y como base para una economía alternativa, centrada en las necesidades humanas y no en la acumulación de capital (Dussel, 2007).

Otro ejemplo es el pensamiento feminista decolonial, que también parte de la experiencia de mujeres racializadas, indígenas o empobrecidas. Desde la anadialéctica, estas experiencias no se integran como simples “casos particulares”, sino que se reconocen como fuentes de una racionalidad otra, capaz de cuestionar los fundamentos del pensamiento moderno y patriarcal (Bard y Artazo, 2017).

En un mundo marcado por múltiples crisis –climática, migratoria, económica y política–, el método anadialéctico se revela como una herramienta poderosa para repensar la justicia y la democracia desde una

perspectiva verdaderamente inclusiva. Nos invita a escuchar las voces de quienes han sido históricamente silenciados y a construir alternativas desde abajo (Sánchez, 2024).

Además, en el ámbito académico la anadialéctica cuestiona los criterios de validación del conocimiento. Frente al monopolio epistémico de las universidades del norte global, Dussel propone un diálogo intercultural y transmoderno, donde el conocimiento de los pueblos originarios, los saberes populares y las epistemologías del sur tengan un lugar legítimo y transformador (Dussel, 2015).

El método anadialéctico de Enrique Dussel representa una ruptura radical con las lógicas dominantes del pensamiento moderno. Al situarse desde la exterioridad, ofrece una vía para una filosofía verdaderamente crítica, ética y comprometida con la transformación social. No se trata simplemente de invertir las jerarquías existentes, sino de construir un nuevo modo de pensar, sentir y actuar, guiado por las necesidades y aspiraciones de los pueblos oprimidos. En este sentido, la anadialéctica no es solo un método filosófico, sino una apuesta política por la liberación (González, 2024).

Consideraciones finales

Cuando Enrique Dussel conversó de forma personal con Emmanuel Lévinas en París a inicios de 1971, fueron evidentes tanto los puntos de convergencia como las rupturas profundas entre sus pensamientos especialmente en torno a la noción del “otro”. Lévinas le contó a Dussel cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Hitler y Stalin (dos totalizaciones deshumanizantes y

fruto de la modernidad europeo-hegeliana). A lo que el filósofo latinoamericano le indicaría que no sólo la gran experiencia de su generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, el lituano no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el otro” pudiera ser “un indio, un africano o un asiático” (Onofre, 2018).

Asimismo, considero que los “otros” no son únicamente las clases oprimidas –representadas por los pueblos periféricos, las mujeres, las juventudes marginadas, las personas empobrecidas, los sectores populares y las clases explotadas–, sino que también pueden ser entendidos como aquellos que se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad. Tal como señala Lévinas, la expresión más profunda del “otro” se encarna en la figura de la viuda, el huérfano y el extranjero. Sin embargo, también hay otros más cercanos, aquellos con los que interactuamos cotidianamente, y a quienes muchas veces excluimos por su posicionamiento político, religioso, económico, por su orientación sexual o epistemológica, por sus gustos musicales, literarios o estéticos, por su forma de pensar, sentir, actuar o vivir.

Será que estamos frente a una limitación en el pensamiento occidental sobre la otredad y es menester poner en evidencia la necesidad de repensar quién es realmente “el otro”. No se trata solo de figuras abstractas de marginación, sino también de aquellos que, en lo cotidiano, son excluidos por no ajustarse a nuestras normas culturales, ideológicas o personales. Reconocer al otro implica entonces una apertura ética radical, una que desafía nuestras propias estructuras de pensamiento y prejuicio.

Referencias

- Bard, G y Artazo, G. (2017). Pensamiento feminista Latinoamericano: Reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 11(22), 193-219.
- Berisso, D. (2014). Implicaciones sociales y políticas de la ética de Enrique Dussel. *Revista Tendencia y Retos*, 19(2), 77-90.
- Botero, D. (2014). De la ética a la política en Dussel, una propuesta democrática que politiza la vida humana. *Revista Temas*, 3(8), 205-218.
- Díaz, J. (2022). Desde las éticas hacia la política de la liberación de Enrique Dussel. Aproximación crítica y debates sobre su filosofía de la liberación. *Revista de Filosofía*, 79, 61-85.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2013). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Ediciones Akal.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Parra, F. (2009). El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas, *Teología y Vida*, 50(3), 565-598.
- Sánchez, E. 2024. Acerca del método anadialéctico de Enrique Dussel: alteridad y revelación. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 44, 249-273.
- González, P. (2024). La formulación del método analéctico al interior de la obra de Enrique Dussel a partir de la crítica a la dialéctica de la existencia, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 44, 87-112.
- Onofre, C. (2018). El concepto del otro en la ética y la política de la liberación dusseliana. *FAIA*, 7(30), 28-52.



Derli Romero. *Circo de los errores I*. Huecograbado/chine collé. 50 x 38 cm. 1999.

KHÔRA, EL DIÁLOGO TIMEO Y LA DECONSTRUCCIÓN

Raúl Navarrete Jacobo

I¹

Después de más de dos mil años de interpretación el diálogo Timeo parece reservar pocas sorpresas a sus nuevos lectores. De entrada, los datos historiográficos son cada vez más precisos: nadie duda que se trata de un escrito alrededor del año 358 a.c., cuyo momento corresponde al periodo de vejez de Platón; tampoco hay quién dude ya de otras particularidades, como de que por sus propias referencias, el diálogo puede situarse con mucha seguridad en medio de una trilogía entre la República y el Critias.

Pero, ¿qué podríamos decir de su contenido? Es bien sabido que el texto fue tan influyente en la antigüedad que desde entonces era difícil no tener una noción, al menos general, de lo que ahí se presentaba. Quizá una muestra gráfica de esta importancia sea el famoso fresco de Rafael conocido en la actualidad como “La escuela de Atenas”, en donde Platón aparece con un libro bajo el brazo que no es sino el Timeo. Así, después de Plotino, San Agustín, el

Renacimiento, la Ilustración y las exigentes interpretaciones actuales parece no haber más por decir al respecto. Sin embargo, puede que la novedad no sea, y no haya sido *nunca* la razón de ser para este diálogo, y en general para toda la filosofía platónica; más aún, puede que el secreto de la filosofía toda se encuentre celosamente resguardado en esas páginas antiguas; esa chispa que, en una mezcla de necesidad y espontaneidad, tal cual se expresa en la carta séptima, es capaz siempre de iluminar el alma.²

Si algo de cierto hay en lo que acabo de mencionar, considero que la lectura que Jacques Derrida hace del Timeo, —fuera de toda novedad, a través de sus movimientos, de lo que se conoce como deconstrucción—, logra reencontrarnos con esa chispa filosófica. Quizá a través de este reencuentro puedan avizorarse mejor algunos problemas, y en particular los que tienen que ver con la actualidad del pensamiento platónico; específicamente, la noción de *khôra* ($\chiώρα$) expuesta en el diálogo Timeo será una clave para emprender este camino. Repasemos lo que invoca este término griego antes de dar la palabra a Derrida.

¹ Este trabajo fue presentado el 3 de junio de 2025 durante las Primeras Jornadas de Filosofía Clásica “Platón” organizadas por la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

² Platón, *Cartas*, Edición bilingüe de Margarita Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, VII, 341c, p. 87.

II

¿Qué es *Khóra*? ¿A qué se refiere este significante griego? Recordemos. La palabra aparece cuando Timeo expone a Sócrates su cosmología. Siguiendo un discurso que no pretende la verdad, sino la verosimilitud (*είκώς λόγος*), Timeo refiere el origen del cosmos como el trabajo de un artesano o Demiurgo (*δημιουργός*). El Demiurgo ciertamente es un dios, pues el texto intercambia esta palabra para nombrarlo; sin embargo, es un ente que no requiere nada y es feliz en sí mismo. El Demiurgo crea el cosmos; pero lo crea no desde la nada, *ex nihilo*, como lo hará entender más tarde la tradición cristiana, sino a partir de dos géneros de ser pre-existentes: por un lado, la naturaleza sensible en devenir que serán los elementos, fuego, tierra, aire y agua; y por otro lado el pensamiento o paradigma eterno. El Demiurgo observa el paradigma y ordena los elementos originalmente en caos. Pero el orden que sigue no es cualquiera; lo que ve en el modelo ideal corresponde a proporciones matemáticas, singularmente, a dos series geométricas que se desenvuelven como escalas musicales. El gran artesano crea así el universo como una obra musical, y le imprime además un alma, de tal manera que este viviente (*ζῶον*) se convierte en un animal polifónico que incorpora planetas y dioses con la capacidad de producir todo tipo de individuos, incluyendo por supuesto a los humanos.

Pero es precisamente en medio de esta cosmo-ontología que Timeo introduce *Khóra*:

Ahora bien, el punto de partida de esta nueva exposición acerca del universo requiere una división más pormenorizada que la anterior. En efecto, distinguimos dos clases de ser, pero ahora tendremos que mostrar un tercer

género. Sin duda aquellos dos eran suficientes para la exposición anterior: el primero, supuesto como la especie del modelo, inteligible y que es siempre idéntico, y el segundo como imitación del modelo, poseedora de generación y visible. Entonces no distinguíamos un tercer género, porque consideramos que con estos dos sería suficiente. Ahora, sin embargo, el discurso parece obligarnos a aclarar con palabras una especie difícil y oscura. ¿Qué poder, entonces, debemos suponer que posee por naturaleza? Principalmente el siguiente: el de ser un receptáculo de toda generación, como una nodriza.³

El receptáculo (*υποδοχή*), la nodriza (*τιθήνην*), son palabras que utiliza Timeo para introducir lo que es *khóra*. En el griego actual la traducción de *khóra* es simplemente la de una locación determinada, una ciudad o un país; pero en el contexto del diálogo es todo lo contrario, *khóra* carece de determinación, no es un ente, es lo que recibe las formas inteligibles y da paso a lo sensible. Por ello *khóra* no es ni una ni otra cosa, pero tampoco se puede decir que es una y la otra. De aquí que la lógica de identidad, y su contraparte, la lógica de exclusión sean insuficientes; pero tampoco las palabras mencionadas por el propio Timeo se bastan: “lugar” (*τόπος*, *έδρα*, 57e y 59a), “receptáculo” (*υποδοχή*, *πανδεχής*, 49a), “nodriza” (*τιθήνη*, 49a, 52d) e incluso “madre” (*μήτηρ*, 56d) (el padre sería el modelo, y el hijo la copia), se posan sobre la palabra *Khóra* sin lograr nunca definirla por completo; y más aún, los ejemplos de los que se sirve resultan igualmente exigüos: el oro que puede cambiar de forma sin dejar de ser oro, el líquido inodoro que puede recibir cualquier fragancia para ser perfume sin ser él mismo ninguna, etcétera.

³ Platón, *Timeo*. Edición bilingüe de José María Calvo, traducción y notas de Luc Brisson, Madrid, Abada Editores, 2010, 48c-49a, pp. 248-249.

Este tercer género entonces es un problema en Platón mismo, así como en las lecturas filológicas que se han hecho del diálogo. Sin embargo, la necesidad de pensar este límite “oscuro y difícil” (*χαλεπόν καὶ ἀμυδράν εἶδος*, 49a) –como lo llama Timeo– ha estado presente siempre, especialmente en la filosofía: desde la crítica de Aristóteles, *khôra* no ha sido más que la materia (*ύλη*) o algún tipo de lugar (*τόπος*);⁴ a partir de entonces y hasta el empirismo moderno la materia sin forma, la *materia prima*, no ha sido por lo general más que una hipótesis: los objetos se manifiestan siempre formados, determinados, con cualidades espacio-temporales. Habría pues que deshacerse de esta hipótesis incómoda. Pero es aquí donde Derrida llama la atención; para Derrida, a pesar de todo, *Khôra* sigue presentándose con necesidad al pensamiento, una necesidad que ha hecho volver una y otra vez a su dificultad. Repasemos esta interpretación.

III

En principio, de acuerdo con Derrida hay que notar que el pensamiento de *Khôra* expresa una lógica alternativa a la de no-contradicción. El “razonamiento bastardo” (*λογισμός νόθος*, 52b) –expresión de Timeo– que piensa *Khôra* se ve obligado a reconocer

⁴ José María Zamora explica esta “ambigüedad” de *Khôra* y cómo es que la interpretación de Aristóteles en la *Física* establece una crítica que va a convertirse en preponderante: Platón se equivocó, no es posible pensar el espacio fuera de sus participaciones. Pero esta interpretación parece diferir sensiblemente del sentido platónico, que para iniciar, no se piensa a través de la analogía, sino por un “pensamiento bastardo”, aunque el uso de la palabra “espacio”, “noción de espacio”, etc. del que a veces se sirve José María Zamora reafirma ocasionalmente esta crítica aristotélica sobre la platónica. Cf. Introducción a Platón, *Timeo*, Madrid, Abada, 2010, Pp. 46-58.

una oscilación entre aquello que no es ni una cosa ni otra, y aquello que es una cosa y otra. Es decir, *Khôra* obliga a ir más allá de la lógica tradicional, a reconocer una posibilidad que en sentido estricto no se puede decir que exista, pues no es un ente (ni sensible ni inteligible), dice Derrida: “Hay *khôra*, pero *la khôra* no existe”.⁵ Este “hay” insistente y difícil de pensar, por cierto, no estará muy lejos del “*Es-gibt*” heideggeriano, y quizás también del “*il y a*” de Levinas –aun cuando Derrida nunca menciona esta referencia–.⁶

Ahora bien, es importante recalcar que para Derrida esta lógica alternativa de *Khôra* no es un hallazgo furtivo en el texto. *Khôra* puede dar la clave para entender todo el diálogo. Por tomar sólo un hilo textual: Desde el inicio, Sócrates decide dejar la palabra para que Critias y Timeo digan los discursos; Sócrates en este sentido se convierte en el receptor, asemeja *Khôra*; aparece para desaparecer y no ser más ni uno ni otro. Otro hilo: es bien conocido el estilo de Platón en este y en otros diálogos. Un discurso da lugar a otro, y éste a su vez refiere otro distinto, y así sucesivamente. En este aparecer y desaparecer de los discursos, en esta ventriloquia, se desarrolla un espacio con una firma, la firma de Platón; pero se trata de un lugar que nunca está cerrado, un lugar que se abre indefinidamente para que pueda acontecer el diálogo, lo que también implica que no tiene ori-

⁵ “No tiene los caracteres de un ente, significamos con ello de un ente concebible en lo ontológico, a saber, de un ente inteligible o sensible. Hay *khôra* pero *la khôra* no existe”. Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 32.

⁶ “*Es gibt*” es una expresión heideggeriana que suele traducirse del alemán como “hay”, de manera semejante a la expresión “*il y a*” del francés. Derrida habla sólo de la primera en relación con *khôra*, refiriendo su indeterminación como en la teología negativa cuando se habla de la divinidad. Para ver una explicación básica sobre el *il y a* de Levinas véase Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, 2008, pp. 43-50.

gen simple ni final. De esta manera, *Khôra*, su lógica ambigua entre lo sensible y lo inteligible, que oscila entre lo uno y lo otro, no siendo ni lo uno ni lo otro, parece contaminar toda la escritura platónica.

Ciertamente, esto no quiere decir para Derrida que no exista una filosofía platónica. Existe efectivamente lo que llama una “fuerza de abstracción tética”⁷ identificada con el sustantivo “platonismo”. Pero no se trata de algo estático: es una fuerza violenta que se encuentra trabajando constantemente al interior de cada diálogo, luchando frente a otras fuerzas expresadas por los interlocutores; no obstante, es cierto, en esta lucha el platonismo impone su hegemonía, una hegemonía inestable, pero que dirige la historia de la filosofía con toda su heterogeneidad. Desde este punto de vista, toda filosofía es efectivamente platónica. Lo es a partir de que sigue este esquema de una fuerza colonizante frente a otras. Pero también, parece que el platonismo carga consigo la ambigüedad de lo que se impone como un límite al pensamiento. Esto es *Khôra*. El análisis deconstrutivo del Timeo pone de manifiesto este término, y al hacerlo, reconoce un límite. La estrategia deconstrutiva sin embargo, consiste no sólo en mostrar la incapacidad de dominar este límite, como bien lo hizo a su vez Timeo, sino en observar cómo la lógica aporética del límite contagia de hecho todo lo demás. Es lo que se ha seguido hasta aquí con *Khôra*, pero habría que seguir en otros lugares más siguiendo otros significantes como con el *pharmakón* en el Fedro, que sugiere una lógica ambigua del veneno y la cura.⁸ Como quiera que sea, por el momento finalizaré esta comunicación, sa-

ludando este encuentro con Platón y recordando la importancia de volver a sus textos, de volver a leerlos desde lo que llama Timeo “un razonamiento basta- do” (*λογισμός νόθος*, 52b): “De ahí la necesidad de continuar intentando pensar lo que tiene lugar en Platón, con Platón, lo que ahí se muestra, lo que ahí se esconde, para ahí ganar o perder”⁹ (p. 84) .

Referencias

- Aristóteles, *Física, Acerca del alma, Poética*, Madrid, Gredos, 2014.
- Derrida, Jacques, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- _____, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 78-213.
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, 2008.
- Platón, *Cartas*. Edición bilingüe de Margarita Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- _____, *Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Cartas*, Madrid, Gredos, 2014.
- _____, *Timeo*. Edición bilingüe de José Ma. Zamora Calvo, traducción y notas de Luc Brisson, Madrid, Abada Editores, 2010.

⁷ Jacques Derrida, *Khôra...*, ibidem, p. 82

⁸ Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 78-213.

⁹ Jacques Derrida, *Khôra...* op. cit., p. 84.

¿EN QUÉ MOMENTO UNA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN SE VUELVE CRÍTICA?

Carlos Alberto Bustamante Penilla

La filosofía de la educación, como disciplina que aspira a tener un carácter propio y a enfrentar una problemática definida, surgió en el siglo XX. Desde luego, esto no significa que la educación no haya sido objeto del interés de las filósofas y los filósofos en épocas anteriores; estamos hablando, más bien, del momento en que el nombre “filosofía de la educación” ha aparecido en el horizonte y se ha discutido acerca de lo que ella es y hace (Vázquez, 2012; Gherab, 2022).

Pero, ¿es cualquier filosofía de la educación una filosofía crítica? La mera consideración de esta pregunta nos lleva al tema de la crítica en general. Podríamos suponer que todo ejercicio filosófico es, por su propia naturaleza, una actividad que incluye la crítica en alguna medida. Sin embargo, semejante suposición muy probablemente no pase de apoyarse en la idea de que cualquier tipo de pensamiento que intente desentrañar los misterios que subyacen a otros pensamientos merece el nombre de “crítico”. No resultará difícil entender que esto se convierte en un problema en cuanto nos percatamos de que llamar “crítica” a una actitud intelectual bien podría constituir, paradójicamente, una actitud poco crítica: a veces no resulta suficientemente claro lo que intentamos decir. La cuestión acerca de

si una versión u otra de la filosofía de la educación es digna de llamarse “crítica” converge con la pregunta, seguramente mucho más amplia, acerca de qué es lo que convierte al pensamiento filosófico en crítico.

A lo anterior debemos añadir un elemento que podría tanto complicar como esclarecer las cosas. Ese mismo siglo XX que vio nacer a las inquietudes por definir el campo de la filosofía de la educación, ha sido la época en que la filosofía se ha diversificado en corrientes cuyos nombres nos resultan relativamente familiares: filosofía analítica, fenomenología, hermenéutica, teoría crítica, postestructuralismo, filosofía feminista y varios otros, en ocasiones enfrascados en arduos combates. El hecho más o menos establecido es que, al menos desde el punto de vista de la academia hegemónica, fueron filósofos analíticos de lengua inglesa quienes primeramente se interesaron por el término “filosofía de la educación” y sus posibles significados. Sin embargo, las últimas décadas del siglo pasado atestiguaron cómo se involucraban con fuerza las y los representantes de otras corrientes (Gherab, 2022). Lo que importa para nuestra intención aquí, limitada a trazar unas cuantas líneas que podrían ayudarnos a comprender en qué momento una filosofía de la edu-

cación podría considerarse crítica, es que algunas de esas diferentes tendencias de la filosofía aún actual aportan algunos de los rasgos que nos permitirían comenzar a cumplir con aquel cometido. No hay manera de ocultar que, por su parte, el presente artículo también constituye una toma de posición en el debate.

Por lo pronto, consideramos que tres rasgos de una filosofía de la educación tienen que ver con la manera en que ella puede volverse crítica. Esos rasgos corresponden a sendos elementos procedentes de diferentes tradiciones, y pueden describirse con ayuda de los términos “análisis conceptual”, “estructura originaria de la educación” y “concienciación”. El orden en que se presentan en este muy breve escrito algo tiene que ver con un orden metodológico, pero por ahora no hace falta tomar demasiado en serio esta última afirmación.

Análisis conceptual

Hemos dicho ya que el interés por definir a la filosofía de la educación como un área de estudios y discusiones brota en los terrenos de la filosofía analítica. De hecho, un autor tan decisivo como el británico Richard S. Peters es un seguidor del estilo de análisis filosófico propuesto por George Edward Moore en la década de 1900. Esa clase de análisis, a diferencia del que caracteriza a Bertrand Russell o al primer Wittgenstein, no considera necesario aclarar las proposiciones del lenguaje por medio de la simbolización lógica. Pero tampoco consiste en un ejercicio propiamente lingüístico, como podría pensarse en virtud de su interés por aclarar términos extraídos del lenguaje cotidiano. Se trata, más bien, de una clase de análisis que cabría llamar “conceptual” pues, de acuerdo con

el propio Moore, sus objetos son los conceptos y las proposiciones en las que aquéllos se incluyen (Schilpp, 1942, pp. 660-667).

Tal idea acerca del análisis filosófico supone, desde luego, que los conceptos son algún tipo de objeto que puede ser, por así decirlo, descompuesto en partes. Su naturaleza no es meramente mental ni meramente lingüística, pero independientemente de ello, lo que importa aquí es que su análisis puede revelarnos lo que implica considerar un aspecto u otro de alguna problemática particular. Eso es, precisamente, lo que hace Peters cuando enfrenta el tema de los objetivos de la educación. A partir de la manera en que las personas piensan y hablan acerca de tales objetivos, Peters dilucida elementos involucrados en el concepto correspondiente, tales como lo que se entiende por “hombre educado” y la relación entre esa idea y los procedimientos mediante los cuales se apunta hacia su realización (Peters, 2004, pp. 25-59).

A la luz de posiciones como la de Richard S. Peters, Thomas W. Moore sostiene que la filosofía de la educación es una actividad que ha de dedicarse al análisis de los conceptos involucrados en las teorías generales de la educación. Éstas no equivalen a “filosofías de la educación”, aunque así se les haya considerado a veces. Ejemplos de esto serían las ocasiones en que se ha tratado a la *República* de Platón o al *Emilio* de Jean-Jacques Rousseau como libros sobre filosofía de la educación, cuando lo que hacen es ofrecer una teoría general (Moore, 1999, pp. 13-25). Claro está que resulta polémico entender de tal modo el carácter de semejantes obras clásicas, pero aquí interesa más lo que Moore quiere decir: la filosofía de la educación, de acuerdo con esta perspectiva, ha de dedicarse al análisis de los conceptos involucrados en el mundo de la

educación. Este mundo incluye las prácticas cotidianas de docentes, estudiantes y demás, así como teorías didácticas, sociológicas y pedagógicas, y también las ya insinuadas teorías generales.

Un punto crucial de la perspectiva de Thomas W. Moore es que las prácticas educativas se apoyan en teorías subyacentes (pp. 9–10). Eso quiere decir que, de cualquier manera y aunque no se les explice todo el tiempo, las teorías educativas condicionan lo que los actores educativos realizan. Ahora bien: esas teorías se componen de conceptos, y esos conceptos pueden esclarecerse mediante un análisis cuidadoso. Si todo esto es así, una filosofía de la educación orientada por el análisis conceptual al menos ayudaría a entender qué es lo que sucede en la práctica, sacando a la luz, si es preciso, lo que se da por sentado o lo que no se considera porque no se ha reparado en su naturaleza conceptual ni en el entramado teórico que sustenta, conscientemente o no, a toda acción educativa.

Así, el análisis conceptual enfrentará, como en el caso de Peters, a las y los filósofos con nociones tales como “objetivos de la educación”, pero seguramente también con varias otras, normalmente implicadas en las prácticas educativas de buena parte de nuestro mundo: “enseñanza”, “aprendizaje”, “formación humana”, podrían ser algunas de ellas. Pero encender una lámpara sobre conceptos subyacentes a teorías a las que seguimos en las prácticas educativas, tal vez sin notar que están ahí, es solamente una parte del trabajo del análisis conceptual. La otra parte de ese trabajo consistirá en distinguir los elementos que constituyen un concepto. Acaso esas distinciones terminen por revelarnos algo importante; sin embargo, el hecho de aclarar distinciones no necesariamente equivale a contar con una filosofía crítica de la educación.

Sucede que los conceptos intentan apuntar hacia algo en la realidad, lo cual significa involucrarse con ella de algún modo, pero eso no implica que lo consigan, o al menos no de la manera más adecuada. Es bastante probable, por ejemplo, que al aclarar los conceptos relativos a nuestras prácticas educativas nos encontremos con representaciones de nuestra propia acción, pero no con lo que es dicha acción en sí misma. En pocas palabras: el análisis conceptual siempre puede equivocarse, y nosotras y nosotros podemos engañarnos al seguir caminos errados. O puede suceder que los conceptos habituales sean fallidos y no consigan dar cuenta de lo que se proponen. Pero, ¿caminos errados o conceptos fallidos respecto a qué? Seguramente respecto a la realidad como tal, es decir, a los hechos que intentamos conceptualizar, o que suponemos ya conceptualizados en el seno de una teoría.

Esta clase de situaciones nos arrojan en el incómodo problema de la relación entre nuestros pensamientos y la realidad. No sería sensato aquí intentar siquiera una exploración de los recovecos que acechan en ese tema. Sin embargo, al menos podemos aceptar que nos enfrentamos a un límite del análisis conceptual que la filosofía de la educación, acaso, deba explorar por el lado de la realidad misma. Y también admitir, humildemente, que una buena parte de tal realidad aguarda más allá del entramado de conceptos con el cual solemos referirnos a ella.

Estructura originaria de la educación

Los límites del análisis conceptual seguramente obedecen a que, en muchas ocasiones, la filosofía analítica parece tomarse demasiado en serio el tema wittgens-

teiniano de los límites del lenguaje. En este sentido, por más que G.E. Moore aclarara que no pretendía lidiar con las palabras, sino con los conceptos, sucede de que éstos, a su vez, bien podrían verse presos de las palabras que los designan. Acaso sea necesario, en nuestra búsqueda del punto en que una filosofía de la educación puede volverse crítica, cambiar nuestras referencias y navegar en otras aguas filosóficas.

En este sentido, es interesante recordar que la corriente fenomenológica se decidió por la búsqueda de las “cosas mismas”, según lo dicho por Edmund Husserl a inicios del siglo XX. Tal búsqueda requiere, como se sabe, de un proceso de reducción del objeto de estudio a su manera de darse en general ante la conciencia, suspendiendo por un tiempo los juicios o, mejor dicho, prejuicios, con que solemos considerarlo desde la perspectiva cotidiana (Waldenfels, 1999, p. 36–37). Esto implicaría algo más que sacar a la luz y analizar los conceptos que, de un modo u otro, se encuentran a la base de nuestras prácticas educativas incluso si no se les ha considerado explícitamente. El alcance de la fenomenología se dirige hacia la experiencia misma de aquello que interesa esclarecer, dejando momentáneamente de lado las conceptualizaciones y teorías que suelen acompañarla.

Si tal cosa es realizable, lo que emerge ante la filósofa o filósofo de la educación tendría que ser una suerte de “cosa misma”, la estructura propia de la acción educativa. Esto quiere decir que tal estructura, profunda y previa a las conceptualizaciones, es considerada como una clase de objeto que puede pensarse, mediante el esfuerzo de eludir lo ya pensado hasta ese momento. Vicenzo Costa identifica a dicha estructura con algo originario, que tendría que estar ahí antes del despliegue de los elementos a los que llamamos habi-

tualmente “formación”, “enseñanza”, “aprendizaje” y demás (Costa, 2018). Si la fenomenología, según las pretensiones de Husserl, puede arribar a esta clase de objeto, nos encontraríamos ante la esencia de la educación como tal.

Pues bien: Costa identifica a esa estructura originaria de la educación con la “apertura a lo posible”. ¿Qué quiere decir con ello? La respuesta pasa por la necesidad de encontrar una suerte de punto de partida común previo a la distinción de aspectos tales como la formación personal y la profesional, la formación científica y la humanística, y cualesquiera otras variaciones. De este modo, es la idea de “formación” en general la que aparece como posible núcleo del hecho al que llamamos “educación”. Así las cosas, ahora la pregunta es si hay algo en el carácter de la formación que deba destacarse, a su vez, como constitutivo de la misma. La respuesta apunta a la temporalidad: un proceso de formación exige, desde el presente en el que sucede, la atención hacia el pasado y la perspectiva que permite considerar el futuro. Sin tales elementos, no hay manera de entender a la formación como proceso, como algo que sucede necesariamente en el tiempo (Costa, 2018, p. 22). En especial, es ese ocurrir en el tiempo lo que permite distinguir la “cosa misma” que se está buscando: la apertura a lo posible, entendida como la capacidad para constituir cada una su propia existencia como una narración autodeterminada de sí misma o de sí mismo (p. 30).

Por cierto, he aquí el problema más acuciante que enfrenta la educación en lo que va del siglo XXI, problema que tendría que convertirse en el gran tema de una filosofía de la educación. El sistema formativo, en el contexto de lo que Costa denomina *New Economy* y que, en otros marcos de referencia, se llamaría

capitalismo tardío o capitalismo neoliberal globalizado, enfrenta presiones provenientes desde sistemas externos, particularmente el económico y el político. Tales presiones exigen respuestas inmediatas para los desafíos de las que ellas mismas son síntoma, y que tienen que ver con la aceleración desmesurada de los cambios en el sistema económico y las correspondientes repercusiones en el sistema político y en los demás que resulten involucrados. No es posible aquí detallar tales cambios, pero lo que importa es tener en cuenta que semejante aceleración se traduce en algo como lo que Costa llama un “exceso de presente”, condición asfixiante provocada por la necesidad de responder a un entorno tan mudadizo. Ese exceso de presente marcha en contra de la dimensión de la temporalidad: es sumamente difícil dar cuenta del pasado y asomarse hacia el futuro cuando el presente nos desborda. Por lo tanto, el exceso de presente se convierte en el gran enemigo de la formación.

En pocas palabras: cuando los sistemas económicos, políticos y demás presionan al sistema formativo para que se adecue a las necesidades inmediatas del mundo tal como nos es dado en el exceso de presente, es ese sistema formativo quien pierde su propia esencia: el vértigo nos enceguece ante la temporalidad. Así, es la educación misma la que resulta gravemente comprometida, pues sin temporalidad no hay formación, y sin formación no hay apertura a lo posible ni manera de conseguir que las educandas y los educandos, o las y los docentes, se constituyan como narradores de sí mismos suficientemente autónomos.

Pero es momento de regresar a nuestro hilo conductor. Una fenomenología de la educación, como la ensayada por Vicenzo Costa, propone una manera de ir más allá de los límites de la filosofía analítica y de su

instrumento, el análisis conceptual. Lo hace asumiendo que la educación puede ser objeto del tipo de análisis que permitiría definirla en tanto cosa misma, es decir, atendiendo a su estructura originaria. Dicha estructura se presenta como apertura a lo posible, en virtud de que los seres humanos habitamos la temporalidad y es en ella que convendría formarnos. De este modo, la formación que sucede en la temporalidad se revela como núcleo de lo que sucede cuando hablamos de “educación”, y es a ella a la que aludimos en expresiones tales como “formación humana”, “formación profesional” y otras similares. Seres como nosotras y nosotros que, muy literalmente, somos tiempo, debiéramos hacernos cargo de dicho proceso convirtiéndose, cada cual, en narrador de sí misma o de sí mismo. Es esta posibilidad, esencia de toda otra posibilidad para los seres humanos, la que se ve amenazada cuando la formación pierde su carácter ante las exigencias de las condiciones económicas, políticas y demás que atraviesan nuestro muy volátil presente.

Es posible que el mejor y más cuidadoso análisis de los conceptos no nos garantice que estemos tocando las realidades a las que dichos conceptos quieren apuntar, incluso cuando nos esforzamos por no confundirlos con los términos en el lenguaje. De manera que, aunque sea útil la búsqueda de los elementos conceptuales que conforman ideas como “formación”, “enseñanza”, “aprendizaje” y la de “educación”, no por ello es la única tarea imaginable. Puede seguirse la inspiración fenomenológica y buscar alguna suerte de estructura más básica que los conceptos habituales, y puede aceptarse también a esta búsqueda como parte de lo que una filosofía de la educación tendría que hacer.

Sin embargo, ¿basta con esclarecer la estructura originaria de la educación, esa “apertura a lo posible” de

la que habla Costa, o alguna otra si fuera el caso, para sostener que la filosofía de la educación se ha vuelto crítica? El análisis fenomenológico de Costa permite observar, ya desde los primeros momentos, una tensión entre lo que la formación implica por sí misma y las exigencias de los sistemas económicos, políticos y de otras clases que presionan a la educación como hecho situado en una historia y una sociedad como la de la *New Economy*. Mientras que el análisis conceptual nos permite sacar a la luz aspectos que no necesariamente tenemos a la vista al usar los términos habituales en las discusiones respecto a los temas educativos, el análisis fenomenológico nos muestra lo que algunos seguidores de Husserl llaman el “mundo de la vida” en el que nuestras conceptualizaciones mismas suceden, en virtud de la estructura originaria o “cosa misma” que tomamos como objeto de consideración. De hecho, la fenomenología procura, por así decirlo, sacar a la luz lo que sucede a la base de las conceptualizaciones en general. Si acaso lo consigue, puede suponerse que encuentra la manera de tematizar ese “mundo de la vida” en el que sucede la tensión básica y existencial que amenaza a la educación hoy por hoy.

Ahora bien: si por “crítica” entendemos algo como la capacidad de volver evidente lo que se oculta en las palabras, en los conceptos y en la experiencia cotidiana misma, posiblemente valga decir que el análisis conceptual nos ofrece un primer grado de la crítica, mientras que la fenomenología abre las puertas hacia un segundo grado, más profundo y posiblemente más potente como medio para tocar la realidad allende nuestros pensamientos y prejuicios habituales. Sin embargo, acaso no baste con mostrar regiones de la realidad que se ocultan tras ideas aceptadas, o siquiera mostrar el carácter de “acríticamente aceptadas” de algunas de nuestras ideas. La

palabra “crítica” podría extender sus alcances hacia otros aspectos que no tendrían ya que ver sólo con lo que hay más allá de lo que se piensa cotidianamente, sino con los puntos de quiebra en que esa realidad exige una praxis que no se limite a responder ante el mundo, sino que entienda la urgencia de su transformación.

Concienciación

El análisis conceptual enfrenta sus límites antes de llegar al “mundo de la vida” en el que toda conceptualización tiene su condición de posibilidad, pero una fenomenología de la educación encontraría los suyos en otro nivel, al no cuestionar a fondo el carácter histórica y socialmente producido de tal mundo de la vida. Ese carácter, a su vez, nos abre la puerta hacia la consideración de la praxis humana, que es la que da lugar tanto a las condiciones del mundo presente como a las conceptualizaciones y teorías que terminamos por elaborar sobre él y sobre sus diferentes aspectos, incluyendo a la educación y sus problemáticas.

Habrá que reparar ahora en que ese mundo de la vida, en el cual surgen nuestros conceptos habituales acerca de lo que significa enseñar, aprender o formar, es el producto de una historia y de unas condiciones sociales determinadas. ¿Y de qué historia se trata? Precisamente de una que brota de las acciones humanas mismas, y que incluye a las maneras de entender a tal mundo y de entendernos en él. Desde luego, no siempre ha sucedido que esas acciones fuesen completamente conscientes; más bien, habría que contar con que la mayor parte de las veces el actuar humano ha sucedido de acuerdo con la inercia de maneras de pensar que se dan por sentadas.

En este punto, puede apreciarse una suerte de aporía. Los modos de pensar o “sentidos comunes”, por utilizar esta expresión como lo haría Antonio Gramsci (1986, pp. 212-213), resultan de la acción histórica humana sobre la realidad; sin embargo, termina por suceder que esos sentidos comunes son asumidos como si fueran ajenos a la historia y, por lo tanto, como si nunca hubiesen sido producidos por los propios seres humanos. Se convierten, de esa manera, en el barniz o el cemento que legitima la cotidianidad del mundo de la vida, y en un límite que el análisis conceptual no alcanza a traspasar en vista de que las teorías, sobre la educación o sobre lo que sea, aparecen dentro de tal horizonte.

Sin embargo, no estamos ante un límite infranqueable. Al menos es posible tematizar esta situación como antes se hizo con los elementos conceptuales y con las estructuras originarias en el mundo de la vida. Para ello, es preciso desplazarnos ahora a la perspectiva de una cierta dialéctica de la conciencia como la que encontramos en el pensamiento de Paulo Freire, especialmente en la etapa inicial de su trabajo teórico. Esta dialéctica parte de la idea de que los seres humanos son de modo tal que actúan en la naturaleza para dar lugar a un mundo, precisamente el mundo humano (Freire, 1989, 28). Esta premisa evoca el tema fenomenológico del “mundo de la vida”, pero ahora el énfasis se carga sobre su origen en la acción. A la luz de esta perspectiva, será posible distinguir entre estadios o niveles de la conciencia que puedan ejercerse respecto a ese mundo humano.

Desde luego, habría que entender el término “conciencia” a la manera en que lo utilizan Marx y Engels, es decir, como la serie de representaciones e ideas producidas acerca del mundo a partir de la acción huma-

na sobre el mismo (Marx y Engels, 1958, pp. 25-26). Ahora bien: esa serie de representaciones e ideas puede comprenderse, globalmente, de acuerdo con la manera en que se entienda la naturaleza y los alcances de aquella clase de acción. Así, en *La educación como práctica de la libertad*, y siguiendo al filósofo brasileño Álvaro Vieira Pinto, Freire distingue entre una “conciencia mágica”, una “conciencia ingenua” y una “conciencia crítica” (Freire, 1989, pp. 101-102). La conciencia será “mágica” cuando se limite a registrar los hechos del mundo, sin cuestionar las causas que los producen y asumiendo una actitud fatalista ante su poder, que considera superior al de las personas. La conciencia será, por otra parte, “ingenua”, si se considera ajena a los hechos y, de algún modo, libre respecto a los mismos, de modo tal que termina por juzgarlos como si efectivamente se encontrara por afuera de la realidad en general. La conciencia crítica, por fin, se representa los hechos de acuerdo con sus relaciones causales y circunstanciales, y por lo mismo sabe que ella también se encuentra en ese mundo de relaciones. En términos de la naturaleza de la acción humana, la conciencia mágica se entenderá a sí misma como impotente frente a la realidad, mientras que la ingenua considerará que puede actuar sobre la realidad sin tener en cuenta que, en el fondo, no la conoce. Sólo la conciencia crítica estará en condiciones de entender que la realidad del mundo humano ha brotado de las acciones mismas, y que es posible, en consecuencia, actuar de otras formas cuando de transformar al mundo se trata.

Lo que importa aquí es que esos niveles de la conciencia no son ajenos a la producción de las condiciones en las que aparecen, es decir, al mundo humano históricamente constituido del cual forman parte. Ellos mismos son, en algún sentido, producto de la

historia. Pero si la historia es producto de la acción humana, ¿qué es lo que permite arribar al nivel de la conciencia crítica, y de ese modo entender los hechos que constituyen al mundo como algo humanamente causado y, tal vez, susceptible de ser humanamente transformado? Para Freire, precisamente de eso se trataría la educación “como práctica de la libertad”. La conciencia podría pasar, ahora en los términos de *Pedagogía del oprimido*, del estado de inmersión en la realidad al de emersión y, finalmente, a la concienciación.

El proceso se logra a través de la praxis, entendida por Freire como “acción y reflexión”, dirigida hacia “el mundo para transformarlo” (Freire, 1983, p. 43). Sería preciso comenzar por una educación que contribuya a que las personas descubran su propio estado de inmersión en una realidad que no es eterna ni inquebrantable, sino producto ella misma de las acciones humanas. Esto equivaldría a una “toma de conciencia”, paso previo a lo que Freire entiende propiamente por “concienciación”. Por su parte, esta última es lo que sucede cuando las personas consiguen reflexionar sobre su situación concreta, es decir, sobre la situacionalidad que les constituye en tanto existencias humanas. Al llegar a este momento, esas personas descubren que no vivan en una especie de lugar abstracto, sin tiempo y sin historia, sino en una situación que, ante ellas y ellos, deja de aparecer como una suerte de “realidad espesa” y asfixiante. Más bien, ahora se le observa como situación “objetivo – problemática”, definida por la acción humana, y que puede ser conducida por otros derroteros. Esto implica que la conciencia, primero inmersa en una realidad que no comprende, y luego emergente al descubrir el carácter de la misma, vuelve para insertarse en la situación que ahora luce clara, y que exige la acción transformadora (p. 131).

Desde un punto de vista como el de Freire, que se alimenta de una tradición que parte de Hegel y pasa por Marx, por el existencialismo y por la teología de la liberación, el “mundo de la vida” de la fenomenología se dinamiza como una realidad, o conjunto de realidades, que resulta de la praxis histórica. Más precisamente, tal clase de mundo es una serie de procesos cuyos elementos y relaciones constitutivas pueden ser descubiertos, si se toma conciencia de su carácter históricamente producido, y que invita a ser transformado por una praxis liberadora que haga frente a las condiciones de opresión, condiciones que evitan que los seres humanos sean conscientes de su situacionalidad y de su propia capacidad para insertarse en la historia como sujetos de la misma y no como presos de la fatalidad.

A la luz de todo lo anterior, el mundo humano se convierte no en un límite dentro del cual transcurre la acción educativa, sino en la mediación necesaria para que los individuos realicen dicha acción (Freire, 1983, p. 108). Como hemos insinuado ya, hay un riesgo en la consideración del mundo como simple horizonte, aun cuando de este modo comprendamos que nuestros conceptos usuales encuentran su sentido en él. El riesgo consiste en asumir al mundo de la vida como algo dado, en función de cuyos rasgos y condiciones se emprende la acción de educar. Si se acepta, más bien, la premisa dialéctica de que las realidades humanas son procesos históricos, la educación tendría que dar cuenta de ello y tomar al mundo no como una suerte de estático marco de referencia, sino como eso que media entre las personas que reflexionan y se saben capaces de actuar sobre él para hacer frente a lo que no les permite ser, plenamente, personas. Aquella *New Economy* de la que hablaba Vicenzo Costa, por ejemplo, deja de aparecer como elemento determinante de la educación

y se convierte en una realidad concreta que habría que cuestionar y transformar. Si se le toma como mero determinante, ello se deberá a la perspectiva de una conciencia inmersa que no entiende bien qué es eso que la rodea y muchas veces la hace sufrir; si se le toma como lo que se despliega entre personas capaces de pensar, de actuar y de dialogar, se torna objeto problemático que urge una nueva praxis, una toma de posición.

Si una filosofía de la educación se apercibe del hecho de que el mundo humano resulta de acciones igualmente humanas, históricas y situadas, y de que ese mundo ha de ser entendido como una serie de procesos y no como un conjunto de objetos más o menos estáticos, no podrá sino entenderse a sí misma como crítica. Ella misma, en tanto ejercicio filosófico, pasaría del estado de inmersión al de una emersión respecto a las condiciones que la posibilitan históricamente y frente a las cuales tendría que situarse.

En pocas palabras, una filosofía crítica de la educación es la que se encuentra en condiciones de emergir de la realidad para situarla como mundo humano, objetivo y problemático, y no como una atmósfera difusa de significados incomprensibles. La crítica, entonces, tendrá que dirigirse hacia la realidad que condiciona a la educación misma; después de todo, este condicionamiento nunca llega al grado de impedir hacerse preguntas acerca de por qué los mundos humanos, los diferentes mundos de la vida que terminan por relacionarse unos con otros, son como son y no de alguna otra manera. Pasos previos en ese camino bien pueden ser tanto el análisis conceptual, con su poder para aclarar pensamientos acerca de la educación que damos por entendidos, como la fenomenología de la educación, que se afana por encontrar la estructura originaria de la misma para desentrañar su sentido como

formación en el marco de la temporalidad y frente al exceso de presente que caracteriza a muchas sociedades en estas épocas. No estamos, por el momento, en posición de establecer si el análisis conceptual y la fenomenología de la educación son condiciones necesarias en el proceso de la transformación crítica de una filosofía de la educación. Pero, si no son capaces de cuestionar el modo en que la realidad humana se ha constituido y por qué resulta tan opresiva para tantas y tantos, no son condiciones suficientes.

Referencias

- Costa, V. (2018). *Fenomenología de la educación y de la formación*. Salamanca: Sigueme.
- Freire, P. (1983). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1989). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- Gherab, K. (2022). Una aproximación a la filosofía de la educación. *Revista Internacional de Educación y aprendizaje*. 10 (4). <https://doi.org/10.37467/revedu.v10.4775>
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel*, vol. 4. México: Era.
- Moore, T.W. (2010). *Filosofía de la educación*. México: Trillas.
- Peters, R.S. (2004). *Filosofía de la educación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schilpp, P.A. (1942). *The Philosophy of G.E. Moore*. Chicago: Northwestern University.
- Vázquez, S.M. (2012). *La filosofía de la educación: estado de la cuestión y líneas esenciales*. Buenos Aires: CIAFIC Ediciones.
- Waldenfels, B. (1999). *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Paidós.



Derli Romero. *Circo de los errores II*. Huecograbado/chine collé. 50 x 30 cm. 1999.

EL PERPETUO *ETERNO FEMENINO*

DE ROSARIO CASTELLANOS EN EL PERSONAJE LUPITA

Vanessa Ayala Rodríguez

Introducción

Rosario Castellanos Figueroa (1925-1974) fue una escritora mexicana, en sus obras literarias visibilizaba a las mujeres y lo indígena, para ella no era de importancia mencionarse como feminista, sin embargo, sus obras la mostraban como feminista. En su obra “El eterno femenino” de 1975 muestra los estereotipos de belleza impuestos en la mujer mexicana de dicha época, por ejemplo, llegar virgen al matrimonio y no menos importante, ir al salón de belleza a peinarse para el día su boda, con una innovadora secadora de cabello que induce el sueño especialmente para las mujeres, en dichos sueños Lupita se ve a sí misma como el ideal de la mujer mexicana, siendo madre, sin estudios, dedicada al hogar, con tabú en la vida sexual y con la imagen de mujer avejentada y robusta como consecuencia de la maternidad.

Planteamiento del problema

Pareciera que hay ciertos discursos en la sociedad dirigidos especialmente a las mujeres, su pensamiento

y su cuerpo, así como un deber-ser femenino. En el ámbito académico, podemos observar una gran discriminación hacia las mujeres, ya que muchas investigaciones del campo científico lo ocupan los hombres. Esto es visible en la Universidad Autónoma de México, donde la participación de las mujeres es de 42.2%, pero, si volteamos la mirada al ámbito laboral docente vemos que la taza en estadística de mujeres disminuye a un 26.9% (Barrón, Madera, Cayeros, 2018). También resulta sorprendente que, en eventos científicos, donde las mujeres son la mayor parte de los participantes, los lugares de prestigio y autoridad sean ocupados por los hombres.

Por lo tanto, pareciera que esto tiene un impacto a nivel subjetivo en las mujeres, pues se podría dar entender que su labor es en el hogar y cuidar la imagen del cuerpo, lo que genera ciertos tabús que afectan diferentes aspectos de su vida, por ejemplo, actualmente en México se ha visto el aumento de las cirugías estéticas, según la Gaceta de la UNAM (2018) el país ocupaba el tercer lugar a nivel mundial en cirugías estéticas y las más solicitadas fueron la operación de nariz, aumento de senos y lipoescultura. Genoveva Ortiz para una nota del periódico di-

gital *La Prensa* en 2024, muestra en una entrevista realizada a la doctora, especialista en cirugía plástica Denisse Hernández donde afirma que las principales cirugías estéticas son la liposucción, aumento de senos y seguida de aumento de glúteos, además de que cada 9 de 10 cirugías son hechas a mujeres y que ahora México ocupa el cuarto lugar en cirugías estéticas a nivel mundial.

Este discurso se inserta muy sutilmente en la subjetividad de las mujeres creando un ideal de cuerpo en ellas, por ejemplo, se ha impuesto un ideal del cuerpo asociado a la fertilidad, con curvas muy marcadas y ciertos estándares de belleza; incluso orillándolas a conseguirlo a través de intervenciones quirúrgicas, en muchas ocasiones, incluso, llegan a sexualizar su cuerpo por medio de redes sociales (que ahora están de moda), para así obtener dinero que puedan abastecer, ya no se digan lujos, sino sus necesidades. Desde la infancia se nos enseñan deberes y comportamientos que como mujeres “debemos llevar a cabo”, cuál es la vestimenta adecuada, cómo y cuándo debemos hablar e incluso el no hablar (Dio Bleichmar, 1985), como dice ese célebre dicho “calladita te ves más bonita” y este discurso capitalista patriarcal nos deja en desigualdad y sumisión ante los varones. También hay una marcada hipersexualización en la infancia de las mujeres, muchas pequeñitas dejan de lado el juego por hacer cosas de mujeres adultas, como maquillarse, usar cierto tipo de ropa y calzado que no va acorde a su edad, otro ejemplo es que “juegan” con este rol de ama de casa y a ser madres, es claro que el discurso capitalista patriarcal está marcando desde una edad temprana para normalizar todas estas acciones que llevan a la mujer al ideal ideológico.

Metodología

Esta investigación pretende evidenciar los conceptos que aparecen en la obra de Rosario Castellanos *El Eterno Femenino* de 1975, dichos conceptos son: el pensamiento en la mujer, la virginidad, el matrimonio y el discurso como herencia. Esta obra está basada en la época que fue escrita, en los años 70, y, además, nos muestran parte de la cultura mexicana. El título de la obra se pretende desglosar para dar cuenta de los estereotipos de género que se han implantado a las mujeres de generación en generación, ya que la autora no hace mención explícita de lo que es el eterno femenino, sin embargo, deja ver que es a través del discurso que este concepto queda en la subjetividad de las mujeres, cómo es que el “eterno femenino” (Castellanos, 1975).

Siguiendo metafóricamente la novela escrita por Castellanos (1975), pareciera que la mujer debe permanecer eternamente en la sombra de lo que la cultura machista dicta, el cuerpo y belleza de juventud, no ser seres pensantes ni con raciocinio. Para realizar dicha evidencia se contrastaron conceptos de teorías feministas que nos ayudan al análisis sobre el concepto del eterno femenino; la teoría psicoanalítica que nos permitirá analizar sobre la subjetividad y el lenguaje en relación con la herencia, para este análisis se retoman teorías con perspectiva psicoanalítica de Sigmund Freud y Jacques Lacan, ya que para Nancy Piedra (2005) el psicoanálisis y el feminismo tienen en común que cada sujeto tiene su particularidad. Para el psicoanálisis el inconsciente no tiene género y es por esto que escucha las diversidades que se presentan como sujeto del inconsciente en la clínica, para el feminismo el género no es una propiedad de

los cuerpos, por lo cual el género queda a nivel subjetivo. Los discursos que se tomarán en cuenta serán fragmentos del primer acto de la obra “El eterno femenino” de Rosario Castellanos, específicamente del personaje “Lupita” quien es la protagonista de dicha obra, para evidenciar lo anterior mencionado.

Pensamiento como peligro

En el primer acto aparece la escena del salón de belleza en una colonia de clase media a la cual llega un vendedor (a quien llaman agente) para ofrecer su nueva secadora que reduce la duración del secado e induce el sueño a las mujeres, además evita el peligro, intentando convencer a la dueña de la estética que lo compre y le dice lo siguiente:

Agente: Que las mujeres, sin darse cuenta, se pusieran a pensar. El mismo refrán lo dice: piensa mal y acertarás. El pensamiento es, en sí mismo, un mal. Hay que evitarlo (Castellanos, 1975: 28).

El psicoanalista Mario Orozco (2003) hace referencia a una ley del macho que atrofia el lenguaje de las mujeres y por lo tanto la subjetividad también, así, esta escena permite analizar el discurso que se impone a través de un hombre a la mujer para coaccionarla a no pensar porque se volvería peligrosa, como si el hombre tuviera que tomar la palabra por ella.

Por otro lado, anteriormente se pensaba que el cerebro de la mujer era más pequeño que el del hombre, esta teoría biologicista y machista dejaba a la mujer minimizada. Nancy Piedra (2005) retoma la teoría de Luce Irigaray que propone el concepto del femi-

nismo de la diferencia, en donde se hallan diferencias en el lenguaje y sexualidad femenina, así como en el lenguaje y sexualidad masculina a nivel cultural, por lo que es necesario que la sociedad se percate de estas distinciones, con esto no afirma que la mujer esté minimizada frente al hombre, pero da mayor peso a la diversidad subjetiva entre los géneros.

Por lo tanto y ante estas diferencias, a la mujer la prefieren como un ser no pensante, porque entre menos hable más valiosa se vuelve. Cuando la mujer habla, habla de lo que le aqueja, de lo que la opriime, y lo que la opriime es el discurso patriarcal y el hablar la saca de la obediencia de los estereotipos que éste le ha impuesto, la deja en una posición que no le gusta a este discurso, como que acepte que su cuerpo no debe ser como se lo ha dictado el discurso misógino y que tiene derecho a tomar su vida como le plazca y que sí, también puede formar parte de la vida intelectual.

El tabú de la virginidad

En la escena siguiente, aparece Lupita ya vestida de novia junto a su esposo Juan, en donde tienen una conversación respecto a la virginidad de Lupita, sin embargo, para abordar el tema sobre si no había tenido relaciones sexuales anteriormente no se habla directamente del tema, como si fuese un tabú:

Juan: Mírame a los ojos y dime: ¿ha sido esta la primera vez? Lupita: ¡qué manía tienen los hombres de preguntar lo mismo! No sé de qué me estás hablando. Juan: digo que si esta es la primera vez que te casas. Lupita: Ah, bueno. Claro. ¡No faltaba más! Juan: ¿Y has llegado pura

al matrimonio? Lupita: (Señalando orgullosamente la mancha) ¿Qué no ves? (Castellanos, 1975: 33-34).

La virginidad sin duda es un tabú y concepto cultural que aún sigue atravesando el cuerpo y la subjetividad de la mujer, por lo tanto, en un ideal cultural de este concepto, preferencialmente debe de llegar virgen al matrimonio, para entregarse en acto sexual a su esposo, haciendo un contrato de propiedad exclusivo de su cuerpo para su marido. Esto se podría pensar como un comercio sexual, ya que la mujer al poseer la virginidad establece un estado de servidumbre que garantiza la posesión sin sobresaltos y la vuelve capaz de resistir a nuevas tentaciones o deseos sexuales. En ocasiones esa servidumbre puede llegar muy lejos, puede ocasionar la pérdida de la voluntad autónoma y hacer sacrificios del propio interés. Esa medida de servidumbre sexual es indispensable para mantener el matrimonio cultural y poner diques a las tendencias polígamias que lo amenazan (Freud, 1917).

Por otro lado, el matrimonio tiene funciones de producción y, procreación que se asocia con poca movilidad geográfica de las mujeres, lo cual quiere decir, que estas estarán dedicadas la mayor parte de su vida al hogar y, si es el caso, a los hijos. El matrimonio, en conjunto con la virginidad, forman un ideal que la religión manda al momento de hacer la ceremonia del casamiento, cuando la pareja contrae un contrato conyugal (Guérin, 2010).

La maternidad, sacrificio

Para la siguiente escena, se describe la imagen de Lupita, ya siendo madre, como una mujer avejentada

que tiene que usar cremas en la cara para poder disimular las arrugas, tubos en la cabeza y una bata vieja, Lupita habla con sus hijos sobre lo que es ser madre y dice lo siguiente:

Lupita: la que tiene que sacrificarse es la madre. La que aceptó la responsabilidad completa. De los hijos. Y también de la casa (Castellanos, 1975: 47).

¿Por qué es la mujer quien debe sacrificarse al aceptar toda responsabilidad?, Justa Montero (2006) puede dar respuesta a esta pregunta a partir de las interpretaciones culturales y simbólicas que se le dan a la mujer y la dejan en una situación desfavorable, dichas interpretaciones tienen que ver con supuestos dotes “naturales”, como que tienden a cuidar de los otros, una cualidad de sacrificio e incluso le adjudican de responsabilidades “naturales” a una edad más temprana que el hombre, estas características se deben al peso social, ya que la mujer siempre se está preparando para el rol de madre y el cumplimiento del estereotipo de buena madre, incluyendo las tareas domésticas.

Entonces, la mujer tendría que cuidar de los otros, pero también cuidar su apariencia física, no tiene que olvidar su peso, el verse eternamente joven para seguir siendo atractiva para su esposo, si no, será abandonada por éste. Para Lupita esto también es de gran importancia:

Lupita: Y en cuanto a mi persona, no he descuidado jamás mi apariencia. ¿Qué retiene al marido sino una mujer siempre bien arreglada, esbelta, lucidora? (Castellanos, 1975: 48).

Existe una subordinación de la mujer al no poder decidir sobre su cuerpo, a través de lo que Lupita dice,

deja ver que quien ha decidido por cómo debe lucir su cuerpo ha sido un hombre, su marido, al contraer matrimonio su persona pasa a ser propiedad de su esposo, queda totalmente subordinada al ámbito privado, como reproductora de vida y excluida de la vida pública (Celina, 2021).

está escindido por la cultura y que la cultura es la que crea el lenguaje, un lenguaje que se hereda, con acciones, actos y discursos. Pareciera que Lupita también ha heredado dicho discurso donde se le han impuesto roles y estereotipos de género, así como lo dicta la cultura, ella tiene que cumplirlos al mostrarle el mismo camino a su hija.

Discurso y pensamiento como herencia

La hija de Lupita, llamada igual a ella, tiene el deseo de asistir a la universidad, sin embargo, Lupita no aprueba esa idea, ya que hay un mandato sobre ser igual a las mujeres de su familia:

Lupita II: ¿y si yo entrara a la universidad? Lupita: ¿estás loca? ¿a ese nido de comunistas? Lupita II: ¿qué tiene de malo ser comunista? Lupita: De todos modos, yo no te voy a dejar ir Lupita II: ¿se puede saber por qué? Lupita: porque no vas a ser distinta de lo que yo fui. Como yo no fui distinta de mi madre. Ni mi madre distinta a mi abuela (Castellanos, 1975: 61).

Actualmente en México ha incrementado la estadística de las mujeres que acceden a la universidad, sin embargo, en muchas ocasiones su destino no es ejercer su profesión, sino dedicarse al hogar y a los hijos. Marcela Lagarde (2015) señala cómo la cultura teje en la subjetividad de la mujer esa nostalgia por ser madre, ser seres dependientes e infantiles, pero también ser-uno-con-el todo y esto viene por un discurso religioso.

Además, para el psicoanalista Jacques Lacan (1966), que la hija desee ser como la madre es una muestra clara de cómo es que el inconsciente es un discurso del otro ya que este se forma a través de un lenguaje que

Conclusiones

El personaje Lupita refleja el estereotipo de mujer que la sociedad mexicana establece para ellas. A pesar de que esta obra fue escrita hace poco más de 50 años, lo que se refleja ahí sigue muy presente en la actualidad, es decir, los discursos violentos que se generan y se construyen de una manera sutil e invisible se normalizan de generación en generación como si fueran el único destino que tiene la mujer. Sin embargo, al final de la obra, a través de sueños, le es revelado el destino que se le muestra, ante lo cual ella se horroriza, y en ese horror ella descubre que no es algo que deseé para sí misma.

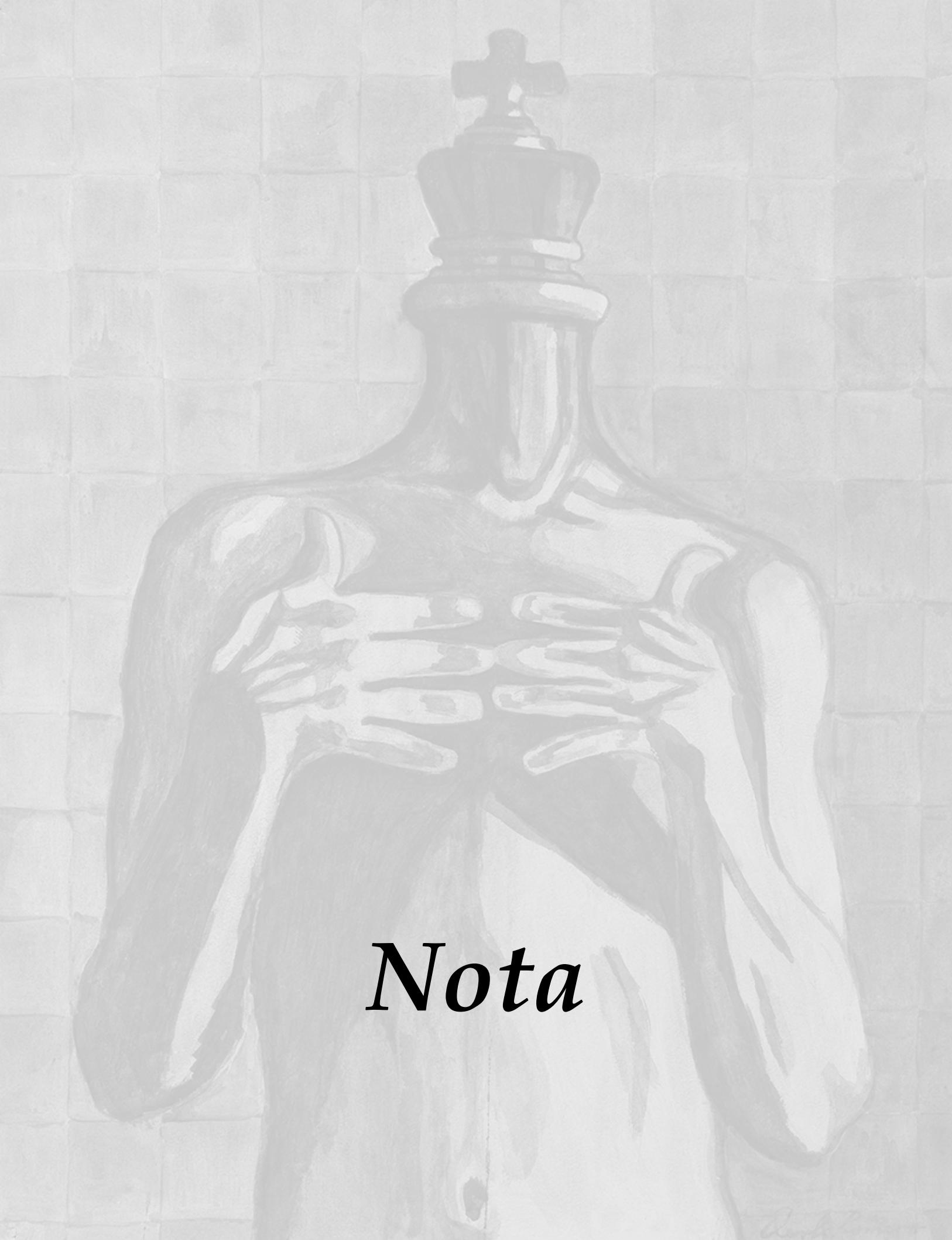
Referencias

- Castellanos, Rosario. (1975). *El Eterno Femenino: farsa*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Celina Penchansky, María. (2021). *Reflexiones en torno a la propiedad del cuerpo en clave feminista*. La ventana. Revista de estudios de género. Vol. 6 N° 53. Guadalajara, México. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362021000100111
- Dio Bleichmar, Emilce. (1985). *El feminismo espontáneo de la histeria*. Madrid. Distribuciones Fontamara.

- Freud, Sigmund. (1917). *El tabú de la virginidad*. Tomo XI. Austria. Amorrortu editores.
- Guérin, Isabelle. (2010). *Las mujeres pobres y su dinero: entre la supervivencia cotidiana, la vida privada, las obligaciones familiares y las normas sociales*. La ventana. Revista de estudios de género. Volumen 4, N°32. Guadalajara, México. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362010000200003
- Lacan, Jacques (1966). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. Escritos 1. México. Siglo XXI editores.
- Montero, Justa. (2006). *Feminismo: un movimiento crítico*. Psychosocial Intervention. Número 2. Madrid. España. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-0559200600020004&fbclid=IwAR3PKXr-CurKLXox_dQMf0qfRatToT1-2c_J1juge00VU-ff-T6ILWbHVSzFc
- Olvera, Leticia. (2018). *México, tercer país en cirugías plásticas*. Gaceta UNAM. México. <https://www.gaceta.unam.mx/mexico-tercer-pais-en-cirugias-plasticas/>
- Ortiz, Genoveva. (2024). *México, el cuarto lugar en procedimientos estéticos a nivel mundial*. La Prensa. México. <https://oem.com.mx/la-prensa/mexico/mexico-el-cuarto-lugar-en-procedimientos-esteticos-a-nivel-mundial-13099862>
- Orozco Guzmán, Mario. (2003). *La noción de Destino de pensamiento de Freud*. Morelia, Michoacán, México. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Secretaría de Difusión Cultural. Escuela de Psicología.
- Piedra Guillén, Nancy. (2005). Feminismo y posmodernidad: Luce Irigaray y el feminismo de la diferencia. *Revista Praxis*. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/4388/4218>



Derli Romero. *El juego del reflejo I*. Litografía. 25 x 36 cm. 2016.



Nota



Derli Romero. *Circo de los errores III*. Huecograbado/chine collé. 50 x 38 cm. 1999.

FILOSOFAR ES UN ARTE

Lizeth Jazmín Cano Gerardo

Describir armoniosamente la lluvia que suena como la voz del poeta, ésa que cuando recita emite una hermosa melodía, significa ser el poeta sensible que toca con el oído sutilmente el sonido. Aquél/aquella artista que con sus letras pinta un panorama para ver la realidad y expresa que tiene sensaciones en las que vive el y en el mundo; describe así la existencia tan transparente para ser percibida o tan colorida como pueda ser interpretada, porque ésta es lo que la mente ha construido y lo que el humano ha tocado de ella, lo que se ha escrito y descrito como filosofía.

Pareciera ser que personas anteriores a nosotros en la época y en el tiempo ya hubieran escrito la obra de teatro en la que hemos de actuar, dejando aquello con lo que hemos de vivir, la herencia de la cultura, religión y demás, que nos construyen como sociedad; con lo que, de algún modo han estructurado nuestra forma de ser y estar en el mundo.

Como títere sin voluntad somos moldeados al crecer, en un lugar donde ya hay una realidad construida a la que pasamos a formar parte; ahí se nos han escrito papeles que debemos llenar, como actores de la vida, y hemos sido esas masas moldeadas que siguen el diálogo que otros construyeron por y para nosotros; de

modo que somos lo que no somos, pero actuamos para ser y terminamos siendo lo que no éramos.

El mito del pensamiento

La humanidad construyó el mito del pensamiento, el cual tiene repercusiones e implicaciones, ella se creó a sí misma sustentándose en él, y éste es parte de la misma obra de teatro en la que nos determinaron a estar, desde la cual actuamos, como el cuento que nos ha sido narrado en el que nos creamos y con ello el cuento que cada civilización se inventó.

Henos aquí, arrojados al mundo con un pensamiento que va construyendo la humanidad. Sin embargo, puede que el mundo supere tal mito o a la humanidad, pues los humanos egoístas se han creído el centro del mundo, del universo, ensimismada desde su nacimiento y afirmándose constantemente, absurdos banales que vivieron la apariencia y la creyeron real y hasta la conceptualizaron.

El mito del pensamiento es la traducción simbólica que crea o pretende traducir la realidad, pero él aún se encuentra limitado porque la realidad no nos pien-

sa, nosotros, los humanos, la pensamos; su lenguaje no es el nuestro, pero ahí está la humanidad, dándole a todo lo que encuentra en la realidad nombres, construyendo con ello conceptos, ideas que sólo están en su interior. De esta forma la realidad es y sólo es, y el mito del pensamiento es sólo una construcción que no necesariamente se adecúa a la realidad.

Reivindicación del papel del filósofo/a

Los pensadores, filósofos e intelectuales a menudo matan el pensamiento porque leen y copian, distintos a los artistas que construyen realidades en sus obras, por ello filosofar debe ser un arte, o bien, la construcción de nuevas realidades bien cimentadas, sin matar necesariamente el pensamiento, sino emergerlo de las cenizas e incluso empezar a separarnos de los pasados para vivir presentes: construir, proponer más que imitar pensamientos que no nos contemplan.

Entonces, corresponde al filósofo/a-artista la creación de una nueva realidad, transformando la ya establecida, desmantelando así la actuación de todos los que actuamos en dicha obra. Justo ahí se encuentra la responsabilidad que el filósofo tiene con su sociedad, y desde donde el filosofar se vuelve un arte, ello sólo se logra a través de la reflexión en la escritura, pues las bases se exponen ahí.

Escribir es un pensarse a sí mismo/a a través de la escritura, meditar acerca del mundo y leer el que ha sido narrado por una humanidad que lo ha escrito, y entre tantos libros la infinidad de perspectivas.

La vida es la historia que narramos o la que elegimos que otros nos narren, como el literato que escribe su cuento y que a veces sólo lo lee. Encontramos

ahí, en la realidad el disfraz de ella, de las apariencias, de las mil perspectivas con las que se viste, cual si sólo por alguna vez tuviéramos el deguste de verla desnuda tal cual ella es, mientras sólo nos queda imaginar o encimarle otra apariencia y guardarla como una perspectiva. Somos parte del clóset que la viste, entonces una corriente filosófica tiene su vestido rojo, otra su vestido negro y así hasta el infinito. Indudablemente me gustaría, por una vez, desnudarle. ¡Qué locura! Porque necesitaría verle el clóset completo, sin darme cuenta de que su disfraz ya es parte de ella, y luego los humanos, el pensamiento, la unidad entendida como tal y escribiendo con sólo uno de sus vestidos, y entonces ¿Nosotros proyectamos la realidad o ella nos proyecta? pues parece que hay un mundo externo, una realidad que tomamos en la mente, en la que mayormente coincidimos.

Por ahora, sólo queda la duda, pero donde ella esté presente habrá una mente mediando uno de sus disfraces, o creándose otro.

Los pensadores, filósofos e intelectuales, a menudo matan el pensamiento porque leen y copian, distintos a los artistas que construyen realidades en sus obras, por eso filosofar debe ser un arte, la construcción de nuevas realidades bien cimentadas, sin matar necesariamente el pensamiento; sino emergerlo de las cenizas e incluso empezar a separarnos de los pasados para iniciar a pensar, a innovar nuestros presentes.

Posteriormente el filósofo se muestra como artista y tiene la sensibilidad de meditar y describir la interpretación que tiene de lo real, pero no solamente eso, sino que también lo intenta transformar. El arte tiene sentido porque es un vestido más de la realidad y el filósofo es aquel espectador que la ve, entonces escribir es, otra vez, la necesidad de describir aquello

que está y que está dentro y fuera de la mente, pero siempre con el filtro de esta última.

Los pensadores proponen a la luz de otros, por lo que lo interesante sería centrarse en lo aún no construido:

Un pensamiento, otro pensamiento y escribir sobre el pensar, pensarse escribiendo es narrar una realidad vestida así, la humanidad es su propio invento en el mito del pensamiento, nada existe más de lo que el pensamiento conceptualiza y es que la existencia es ya también un término, un concepto. El pensamiento se necesita inventar porque ni siquiera existe, es un mito.

Las obras de arte son para transmitir ideas, de modo que ahí radica su belleza, no en lo material, en lo pin-

tado, escrito, escuchado o actuado, por ello, si he de filosofar, lo haré a modo de arte, ya que la belleza permanece en la creación, transmisión e interpretación.

He de dejar que sea mi alma la que escriba a través de mi cuerpo, pues no se puede concebir a uno sin el otro, dejo así que la vida sea el lienzo, las experiencias, la pintura y mi soledad o mi completo yo el pincel.

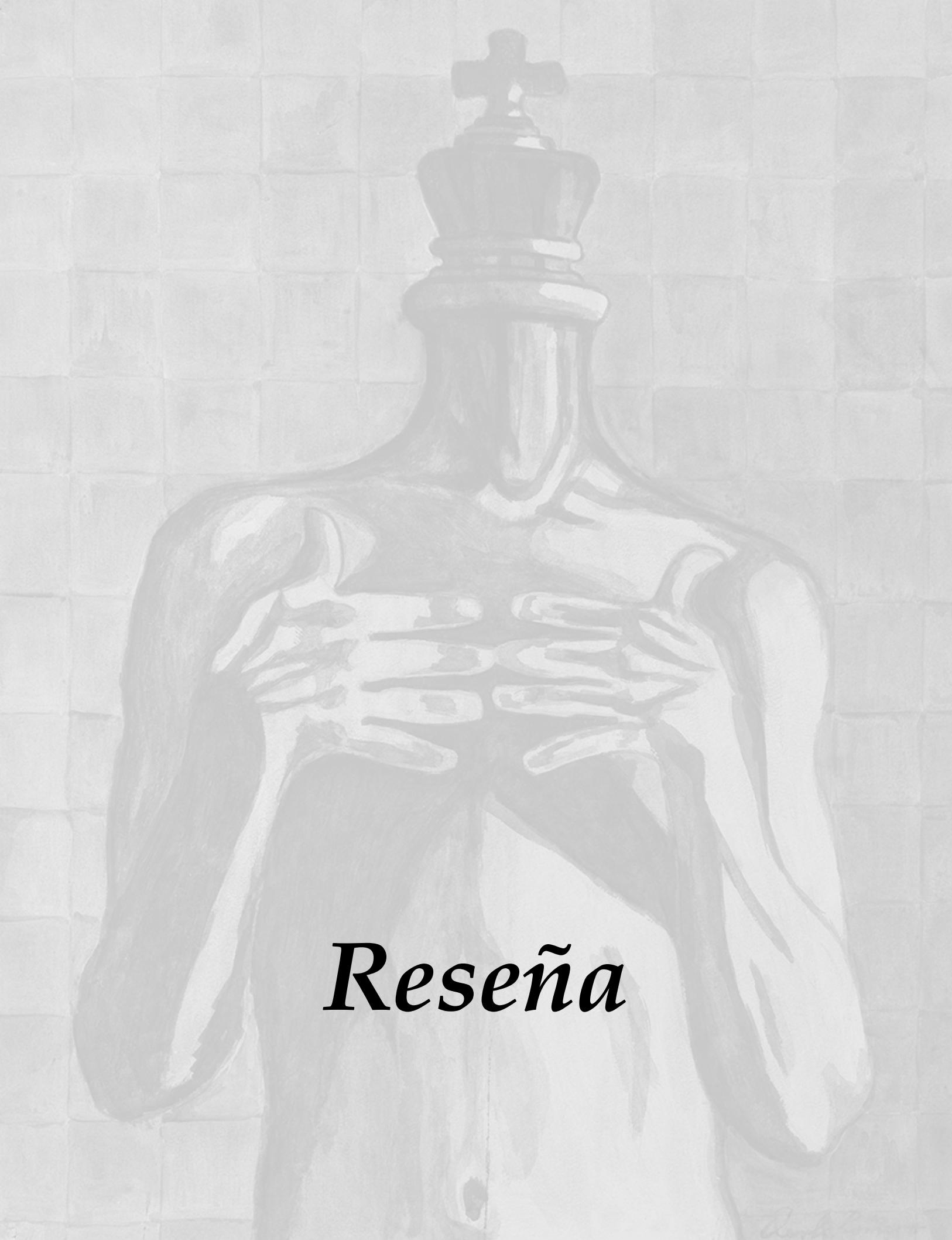
Filosofar es un ser para la vida, es estar en uno de los disfraces de la realidad, o darse cuenta, al menos que los tiene, y por qué no, crearle otro. Lamento no citar a nadie, y a la vez tenerles presentes a quienes he leído, pues posterior a ello, esta renovación sería ahora un arte.



Derli Romero. *Personaje*. Huecograbado. 35 x 32 cm. 2018.



Derli Romero, *Libélula*, acuarela/marcas de fuego, 137 x 107cm. 2002



Reseña



Derli Romero. *Circo de los errores IV*. Huecograbado/chine collé. 50 x 38 cm. 1999.

¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

Olga Libia Santana Ramos

Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Editorial Península, Barcelona, España, 1996, pp. 155-184

Este libro es un conjunto de artículos seleccionados donde Arendt hace una crítica a la pérdida de la tradición, la tergiversación del sentido y significado de algunas palabras en el terreno de la vida pública y política, así como la ruptura de la civilización causada por el nacionalsocialismo. Arendt quiere entender cómo ha sucedido esto en la sociedad contemporánea que privilegia la “vida privada centrada sólo en sí misma” y la vida pública se deja en segundo plano. La modernidad va acompañada de ilustración y racionalidad, y la auto liberación y el progreso histórico han proporcionado una importante fuente de libertad para los seres humanos. Pero al mismo tiempo, la modernidad también ha traído problemas como el declive de lo público, problemas éticos y morales, así como la falta de un hogar espiritual para la humanidad. En este sentido las ideas de Hannah Arendt han

tenido un profundo impacto en nuestra comprensión de la libertad, el poder y la vida política.

En este trabajo se aborda el capítulo IV de su libro que se titula ¿Qué es la libertad? Como muchos filósofos y filósofas Arendt lanza este cuestionamiento, se pregunta cómo surge la noción de libertad. En las primeras páginas de este capítulo, Arendt hace un análisis de concepción tradicional liberal de la libertad; la autora nos dice que en la tradición la libertad es una contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, un “espejismo”, ya que “pensamos que la libertad es una verdad obvia” y con base en esa verdad creemos que regimos nuestras decisiones y nuestro actuar en el mundo. En este sentido la libertad puede entrar en conflicto si la queremos colocar en el interior de cada ser humano, si la convertimos en la capacidad de elegir entre un conjunto de alternativas posibles, es decir en el libre albedrío. Según la autora es por medio de Kant que hay una clarificación de estos temas, ya que Kant pone a la libertad como una categoría mental dentro del principio de causalidad que sirve para “poner en orden todos los datos senatoriales que nos permiten conocer y comprender el

“mundo” y esto es lo que hace “possible la experiencia”. Es decir, que no solo es una dicotomía entre ciencia y ética, sino también que es por medio de las experiencias cotidianas que son el punto de partida de la “ciencia y ética” que la libertad está tanto en la experiencia interior como en los sentidos que nos permite entender al mundo. Entonces, para Kant, la libertad se encuentra dentro de la razón práctica, no en el pensamiento teórico. A esto se refiere Arendt con la “no-libertad teórica”, esta idea parece referirse a que desde la tradición como en la modernidad los filósofos redujeron la libertad a la interioridad algo individual, interior o abstracto, la libertad fue colocada en un terreno oscuro y los filósofos lejos de aclararla, la redujeron a un espacio pequeño que es la interioridad, esto pone al hombre fuera del mundo, ignorando la dimensión pública y política de la libertad que es hacia donde Arendt nos dirige.

Arendt rastrea el concepto de “libertad interior” en un ensayo de Epicteto, donde se refiere a la libertad como aquel hombre que vive como quiere, si se limita a vivir a lo que está al alcance de su mano, y aunque ese “alcance de la mano” parece un espacio limitado, según Arendt esto supone que el hombre libre de Epicteto vivía en un mundo donde no había obstáculos para ejercer su libertad, bastaba con la voluntad humana. Tal definición de libertad legitima la idea de que incluso un esclavo puede ser libre si contempla la verdad que está aislada del exterior. La libertad como voluntad “que consiste en estar libre de los propios deseos”. Qué se desarrolla con los primeros filósofos cristianos, con San Pablo y San Agustín está la idea de libertad de voluntad. Para Arendt esta idea aleja al hombre del mundo y lo deja a la introspección, a la interioridad “como espacio de libertad absoluta den-

tro del propio yo”. Para la autora, la libertad nunca es interna, nunca es una retirada del mundo, nunca es un libre albedrío (que es la idea tradicional y dominante de la libertad), sino más bien una libertad para actuar.

Política y libertad

Hasta este punto la crítica de Arendt se basa en que la libertad interior es un retiro del mundo, en el que se trasladan ciertas experiencias llevadas hacia el interior, las cuales originalmente tenían su lugar en el exterior del mundo y de las que no sabríamos nada si no las hubiéramos conocido primero como una realidad mundana y tangible. Originalmente, la experiencia humana de la libertad y la no libertad se da en la interacción con los demás y no en la interacción consigo mismo. Las personas solo pueden ser libres en relación entre sí, es decir, solo en el ámbito político y de la acción; solo allí experimentan qué es la libertad de forma positiva y en relación con los demás. Entonces, según Arendt, la política sólo puede surgir entre diferentes personas interactuando entre sí por medio del discurso. Lo político ahora se encuentra exclusivamente en el espacio público, en el que las personas debaten los asuntos de todas las personas como iguales y finalmente actúan juntas. Según Arendt, lo político está en principio libre de dominación, porque se constituye únicamente a través de la acción conjunta entre personas libres e iguales. Incluso llega a equiparar la política con la libertad. Porque solo en la acción política es posible la libertad humana.

Ahora bien, esta relación entre libertad y política según la autora es algo que no debemos dar por sentado. La autora señala que, si bien para Thomas

Hobbes, la seguridad y la protección eran los valores más elevados, estos valores conducen a una introspección ya que nos encerramos y alejamos del mundo. La falta de valor y el deseo de seguridad alientan a los hombres a ver la libertad como un poder interno, no como una acción externa. Para Arendt, la virtud política más elevada es el valor, pero no el valor de la temeridad o falta de miedo, sino el valor de la acción, la manifestación del principio de la “acción ejecutora” la libertad que va más allá de ser un “don” se manifiesta mientras se actúa, “ni antes ni después, “porque *ser libre* y actuar es la misma cosa”.

Arendt hace un recorrido histórico y teórico por distintos filósofos como San Agustín, Montesquieu, Maquiavelo, Rousseau, Hobbes, etc., haciendo una crítica puntual a cada una de sus ideas que, según la autora, separan la libertad de la política. La crítica de Arendt a la libertad liberal se sustenta en su visión panorámica de la historia de la libertad. La trama básica es el ascenso y la caída, la caída de la experiencia política de los griegos y romanos donde la libertad y el surgimiento de la *polis* donde la libertad era manifestada en la acción y era completamente tangible, una realidad mundana. La libertad era entonces una experiencia vivida, no un objeto de investigación teórica.

Es importante resaltar que en este artículo está presente el concepto de natalidad, que juega un papel central en la teoría política de la autora, con el nuevo comienzo o la aparición del hombre en el mundo también aparece la libertad, es decir “el hombre puede empezar por que él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa” (Arendt, 1976, p.180). La libertad no es actuar bajo la guía del intelecto, ni de la voluntad. La libertad es la acción que actualiza un principio externo, como el honor, la

gloria y la virtud, no un dictado de la voluntad que es interno. Si los hombres quieren ser libres, es precisamente a la soberanía a lo que deben renunciar. La libertad hace posible nuevos comienzos, la libertad de empezar a hacer cosas y hacer algo nuevo.

Entonces Arendt ve la libertad como un fenómeno afirmado en la experiencia original de la libertad en la antigua Grecia y Roma, hasta ahora no teorizada ya que estas sociedades no eran conscientes del tipo de libertad que ejercían. Sostiene que el concepto de libertad comenzó a aparecer en nuestra tradición filosófica sólo después de que prácticamente desapareció a finales del Imperio. Arendt es clara con la crítica que hace a la concepción moderna de la libertad que surge con el cristianismo, así como la separación entre política y libertad o de una libertad a-política como ya lo he expuesto en los párrafos anteriores, para Arendt la libertad no se encuentra en la interioridad. Entonces la primera implicación de la libertad es la libertad política. Arendt ve la libertad como una forma de *vida activa*, es decir, la libertad política. Destaca que la libertad es una actividad y una práctica, no sólo una virtud moral, sino un oficio. Ella define la libertad como la capacidad de participar en el discurso y la acción comunes, enfatizando que la realización de la libertad requiere que las personas participen activamente en los asuntos públicos y la vida política. En este sentido, la libertad es una actividad, una práctica. La libertad es la actividad de participar en el discurso y la acción concertados. La libertad política es una forma crucial de libertad, distinta de la libertad individual o social, ya que esta enfatiza la capacidad de las personas para participar en los asuntos públicos y comunes y la libertad de desempeñar un papel en el proceso político. No se trata

simplemente de la capacidad de los individuos para disfrutar de derechos básicos y tomar decisiones por sí mismos, sino del poder de participar y dar forma a los asuntos públicos. La libertad política requiere que las personas participen activamente en la vida política y expresen sus opiniones e intereses a través del debate público, la votación y la acción organizada. Arendt sostiene que la realización de la libertad política requiere el establecimiento de una esfera pública, instituciones políticas y oportunidades de participación cívica para garantizar que las personas puedan participar en el proceso de toma de decisiones y no solo aceptar pasivamente los dictados del poder político. La concepción de Arendt de la libertad política resalta así la importancia de la participación política, el debate público y la acción cívica, enfatizando la responsabilidad y el poder de los individuos en la configuración de su destino político común. Entonces podría decir que la libertad de Arendt no es meramente la ausencia de restricciones o la capacidad de perseguir deseos; está intrínsecamente ligado a la existencia de un vibrante ámbito público. El ámbito público es esencial para el ejercicio de la libertad, ya que permite la expresión de diversas opiniones, la contestación de ideas y la formación de decisiones colectivas. Arendt enfatiza que la libertad no se concede a los individuos, sino que se logra colectivamente en el espacio público. A través de las interacciones políticas, los individuos pueden ejercer su libertad, expresar sus perspectivas únicas y contribuir a la formación de una sociedad democrática.

Como lo mencioné anteriormente, Hannah Arendt hace un estudio de los procesos históricos de la humanidad donde las sociedades cambian o se determinan por diferentes causas o sucesos, desde guerras, fenóme-

nos naturales o movimientos sociales incluso los cambios cósmicos que suceden alrededor de la tierra a esto ella le llama automatismo. Y esta relación del hombre con el mundo y la tierra que son dos conceptos que la autora estudia por separado ya que son alienaciones que determinan al hombre de modo distinto. Estos procesos sea cual sea su origen no pueden ni liberar ni salvar a la humanidad de una vez por todas 1 es decir que el tipo de libertad política que se practicaba las sociedades griegas hasta las sociedades modernas con un modelo de libertad individual y una práctica del yo, la noción de libertad comienza a ser estudiada, pero no como un fenómeno social, sino como un diálogo interno con el yo en favor de su voluntad, pero para Arendt es muy importante separar la voluntad de la libertad en el sentido de que para Arendt la voluntad es el libre albedrío y la libertad política de Arendt es otra cosa como ya lo vimos en líneas anteriores. Entonces, si retomamos la noción de libertad de Hannah Arendt para hacer un análisis de la sociedad moderna actual, que ha sido determinada por el automatismo de los procesos históricos y que ha modificado la existencia del hombre en la tierra y considerando que la polis griega que es modelo que Arendt toma como ejemplo del fenómeno de la libertad política, me surge la pregunta Desde la realidad de las sociedades antiguas hasta el día de hoy y en términos de la libertad ¿Podría hablarse abiertamente en la antigüedad y en la actualidad de ciudadanos libres e iguales? Sabemos que en la sociedad griega las mujeres y los esclavos no participaban en el ámbito público y solo era cuestión de unos pocos los asuntos de la política. Desde la actualidad podríamos cuestionarnos si bien, en teoría las mujeres han salido del dominio de lo privado y somos ciudadanas que participamos en las actividades públi-

cas y políticas, al igual que se supone que la esclavitud fue abolida y aún existen estados totalitarios ¿podría hablarse de una autonomía colectiva?, ¿somos los ciudadanos los que hacemos nuestras propias leyes y participamos abiertamente en el gobierno? Si bien no podemos poner en la misma situación a todos los países o a todas las sociedades. Es difícil aún hablar de una colectividad libre. La misma *alienación* del mundo y de la tierra que Arendt plantea en *La condición huma-*

na sigue colocando al ser humano dentro de sí mismo y alejándolo de su inmediato medio terreno que es el medio donde se ejerce la libertad política. El individualismo, la sociedad de masas, el estado totalitario y las diferencias sociales, políticas, económicas y de género siguen abriendo una brecha de desigualdad entre los seres humanos. Esta libertad política de la que habla Hannah Arendt muestra las condiciones antiguas y actuales que siguen pareciendo aún muy idílicas.



Derli Romero. *Retrato. Algrafia*”. 28 x 38 cm. 2018.



Derli Romero. *Pueblo mágico*. Aguafuerte/aguatintas. 60 x 50 cm. 2017.

Sentidos, Núm. 24, otoño 2025
versión interactiva en línea
se terminó de editar en noviembre de 2025.