

# Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XIII • Número 29 • Septiembre-Diciembre 2022

## ❖ EDITORIAL

### ❖ DIALÓGICA

Héctor Zagal Arreguín

*El político como terapeuta del carácter. Un ensayo aristotélico*

Rodrigo Guerra López

*Del político como educador a la (difícil) educación de los político*

### ❖ ESTUDIOS

Pablo Uriel Rodríguez

*Determinado en dirección a la libertad: Un análisis del capítulo cuarto de El concepto de la angustia de S. Kierkegaard*

Carlos Andrés Gómez Rodas • Arjuna Gabriel Castellanos Muñoz  
*Studiositas and Curiositas.*

*Virtues and Vices in Contemporary Academic Research*

Gustavo Esparza • Oscar Dávalos • Fernando Brambila-Paz

*Imagen y representación en E. Cassirer.*

*Una reflexión a partir del Tomógrafo Axial Computarizado*

María Elton Bulnes

*Co-responsibility between Men and Women in Marriage and Family.  
Some Anthropological Bases*

### ❖ HÁPAX LEGÓMENA

Ramón Díaz Olguín

*Sobre la relación del cristiano con la belleza en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand*

Dietrich von Hildebrand

*La belleza a la luz de la redención*

### ❖ RESEÑAS



Centro de Investigación  
Social Avanzada  
Center for Advanced Social Research

CISAV



# Open Insight

VOLUMEN XIII • NÚMERO 29 • SEPTIEMBRE • DICIEMBRE 2022



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2022.

*Open Insight*, vol. XIII, n. 29, septiembre-diciembre de 2022, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: [www.cisav.mx](http://www.cisav.mx). Correo-e: [info@cisav.org](mailto:info@cisav.org). Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 16 de septiembre de 2022. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



*Open Insight* no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.com.mx> o del correo-e: [info@cisav.org](mailto:info@cisav.org) y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

# Directorio

## Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López  
*Consejo de Gobierno*

Fidencio Aguilar Viquez  
*Director Académico*

Jimena Hernández López  
*Directora Ejecutiva*

José Miguel Ángeles de León  
*Coordinador de la División de Filosofía*

Areli Gómez González  
*Directora Administrativa*

## Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín  
*Director / Editor responsable*

José Miguel Ángeles de León  
*Editor Asociado*

David Carranza Navarrete  
*Editor Asociado*

Lourdes Gállego Martín del Campo  
*Secretaria de Redacción*

Sagrario Chávez Arreola  
*Secretaria de Redacción*

Juan Antonio García Trejo  
*Diseño y formación*

DGTIC, UNAM  
*Sistemas y Diseño Web*

## Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México  
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México  
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México  
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México  
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México  
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

## Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes*, Chile  
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia  
Anibal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina  
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá  
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México  
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México  
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México  
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México  
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España  
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España  
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México  
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España  
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México



## ■ Contenido

### **DIALÓGICA**

Héctor Zagal Arreguín  
*El político como terapeuta del carácter. Un ensayo aristotélico* 11  
*The Politician as a Character Therapist. An Aristotelian Essay*

Rodrigo Guerra López 31  
*Del político como educador a la (difícil) educación de los políticos*  
*From the Politician as Educator to the (Difficult) Education of the Politician*

### **ESTUDIOS**

Pablo Uriel Rodríguez 47  
*Determinado en dirección a la libertad:*  
*Un análisis del capítulo cuarto de El concepto de la angustia de S. Kierkegaard*  
*Determined Toward Freedom:*  
*An Analysis of the Fourth Chapter of S. Kierkegaard's The Concept of Anxiety*

Carlos Andrés Gómez Rodas • Arjuna Gabriel Castellanos Muñoz 77  
*Studiositas and Curiositas.*  
*Virtues and Vices in Contemporary Academic Research*  
*Studiositas y Curiositas.*  
*Virtudes y vicios en la investigación académica contemporánea*

Gustavo Esparza • Oscar Dávalos • Fernando Brambila-Paz 105  
*Imagen y representación en E. Cassirer.*  
*Una reflexión a partir del Tomógrafo Axial Computarizado*  
*Image and Representation on E. Cassirer.*  
*A Reflection since the Computed Tomography Scan*

María Elton Bulnes 133  
*Co-responsibility between Men and Women in Marriage and Family.*  
*Some Anthropological Bases*  
*La corresponsabilidad entre varón y mujer en el matrimonio y la familia.*  
*Algunas bases antropológicas*

### **HÁPAX LEGÓMENA**

Ramón Díaz Olguín 151  
*Sobre la relación del cristiano con la belleza en el pensamiento*  
*de Dietrich von Hildebrand*

Dietrich von Hildebrand 185  
*La belleza a la luz de la redención*

### **RESEÑAS**

Reseña de *Maurice Nédoncelle: Una filosofía de la historia,*  
de Pedro A. Benítez Mestre, por Gabriel González Nares 205





## ■ Editorial

### *Que no enferme nuestro espíritu*

El espíritu humano puede enfermar cuando no se interesa por, se olvida de, o lucha contra la verdad y la justicia.<sup>1</sup> Dado que lo propio de este espíritu es mirar, alcanzar y realizar el amor desde el reconocimiento del ser, cuando ya no emprende ese camino se pierde y corre el riesgo de enfermar.<sup>2</sup> Lo verdadero y lo bueno, entonces, dejan de ser su brújula y su alimento. Cuando esto ocurre, los criterios con que juzga el valor de las cosas, su importancia y su orden, se vuelven falsos.<sup>3</sup> San Agustín ha testificado cómo ocurre esto cuando la verdad es expulsada de la interioridad humana.<sup>4</sup> Esta enfermedad, para ser curada, requiere de una auténtica conversión, es decir, un cambio de mentalidad que implica toda la persona.

Para el espíritu enfermo la verdad no es algo serio. Pero, al no tener este vínculo fundamental, rige su vida con criterios de cálculo y prepotencia; en el fondo, con astucia. La existencia, para él y sus cercanos, se vuelve una cárcel. El espíritu se encierra en sí mismo y las cosas conforman un ambiente de opresión y se tornan ajenas y hostiles. El sentido último de las cosas y de la existencia desaparece y el ser se marchita y deja de florecer.

La situación se agrava cuando el espíritu enfermo es de una persona que tiene poder. Deja de haber un proyecto para todos. Entonces aparece una actitud que mira a las personas como algo descartable y, en el mejor de los casos, como piezas estratégicas: tendrán valor si representan algo para un propósito político. De lo contrario, el descarte. Pero a nivel social aparece el conflicto y el miedo. Los

1 R. Guardini, *El poder*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 77.

2 R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000, p. 108.

3 R. Guardini, *Dominio de Dios y libertad del hombre*. Guadarrama, Madrid, 1963, p. 28.

4 Agustín, *Las confesiones*, VI, 1, 1. En *Obras completas*, vol. II, BAC, Madrid, 2002, pp. 229-230.

conflictos no se resuelven de fondo y la política cae en el terreno del puro discurso. Caldo propicio para las *fake news* y los «otros datos» de cada quien.

Lejos de surgir una actitud de diálogo y consenso para la solución de problemas, quien tiene el poder público —y enfermo el espíritu— cree que sólo él tiene la legitimidad para decidir qué se hace y qué se omite. La política como instrumento para construir el bien común y la justicia es sustituida por aquella del discurso cotidiano que inventa sus molinos de viento para arremeter contra los enemigos del pueblo, ora este, ora aquel. En la práctica, prevalecen las reglas del poder, aquellas a las que alude Maquiavelo a través de las imágenes del león y del zorro: fuerza y astucia como reglas elementales del hacer del príncipe. Se trata de valerse de las leyes y de la fuerza.<sup>5</sup>

Desde luego, con una actitud así, más la enfermedad del espíritu, la política también deja de ser una actividad de ayuda y de auxilio a los más necesitados, y se vuelve una forma de controlarlos y manipularlos. No desaparecen los negocios más jugosos ni los acuerdos tras bambalinas; ni siquiera los aliados más insólitos se ocultan —pueden ser las fuerzas castrenses o las fuerzas armadas informales— con tal de mantener esa apariencia de bondad. La bondad y la justicia son desplazadas por la renta electoral. No hay peor regla del descarte.

La pandemia —y sus diversos brotes— mostró nuestra vulnerabilidad y quiso darnos la lección de una mayor solidaridad humana. Más de seis millones de seres humanos perdieron la vida. Pero nos resistimos a aprender; muchos se quedaron en las *fake news* y en las teorías de la conspiración. Las vacunas en vez de convencerlos de los esfuerzos de los científicos de la medicina por detener el virus mortal, representaron para todos ellos la prueba de los intereses de los grandes consorcios mundiales y de una mano invisible sostenida por

5 N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVIII. En *El príncipe, El arte de la guerra, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Vida de Castruccio Castracani, Discursos sobre la situación de Florencia*, Gredos, Madrid, 2011, pp. 58-60.

los poderosos. Nuevamente una visión del descarte, incluso considerando el riesgo de la propia vida: no vacunarse por momentos llegó a convencer a muchos de que era la mejor forma de resistencia a las mafias farmacéuticas que buscaban engañar al mundo. Habría que preguntarse si en estos casos también representan la enfermedad del espíritu en el momento histórico presente.

Advertir que el espíritu humano puede enfermar es un criterio ético y antropológico que nos permitirá reconocer la realidad del tiempo histórico presente y de nuestra responsabilidad en el mundo y en nuestras comunidades específicas, como pueden ser la familia, la escuela y el trabajo. También nos permitirá valorar los discursos de las personas que tienen algún tipo de poder, en especial los líderes políticos. Sobre todo, puede ayudarnos a nosotros mismos a entender que la pandemia también nos mostró que hay enfermedades, más allá de las físicas y psíquicas, que ponen en riesgo la salud de nuestro espíritu y de la convivencia humana. Las ciencias del espíritu tendrán que ayudarnos a esclarecer esto.



En este número de *Open Insight* recuperamos, tras una pausa más o menos larga, la sección Dialógica, donde presentamos los trabajos de discusión pública que tienen lugar en el Centro de Investigación Social Avanzada entre distintos pensadores. En esta ocasión, un diálogo entre Héctor Zagal y Rodrigo Guerra sobre el pensamiento ético-político de Aristóteles, que tuvo lugar poco antes de la llegada de la pandemia a nuestra patria. El punto de partida fue el conocido tópico de si la virtud puede enseñarse y si en esta tarea los políticos cumplen una función o no.

En la sección Estudios traemos cuatro interesantes contribuciones académicas. De Argentina, Pablo Rodríguez nos aproxima a una de las obras centrales del pensamiento de Sören Kierkegaard: *El concepto de la angustia*. A través de un detallado análisis del capítulo

cuarto, muestra cómo la angustia del hombre ante el bien pone en evidencia la existencia en él de un impulso hacia la libertad, que no lo mantiene atado al pecado. De Chile, María Elton muestra que una de las dificultades entre varones y mujeres para alcanzar la igualdad laboral y social se debe a la falta de co-responsabilidad en las tareas de la casa, cuando hay matrimonio. En buena parte, esto se debe a una interpretación individualista de unos y otros que tiende a pasar por encima de sus esenciales diferencias, lo cual acentúa las injusticias entre ambos. De Colombia, Carlos Gómez y Gabriel Castellanos se adentran al pensamiento de Tomás de Aquino para descubrir la incidencia de la virtud de la *studiositas* y el vicio de la *curiositas* en el conocimiento humano. Su objetivo, sin embargo, es poner en evidencia cómo en el mundo académico actual está presente el vicio de la *curiositas* en varias formas y por qué los planteamientos del doctor medieval sobre la virtud de la *studiositas* siguen siendo vigentes para superarlos. De México, Gustavo Esparza, Óscar Dávalos y Fernando Brambila emplean los conceptos de imagen y representación, tomados de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer, para analizar el funcionamiento del tomógrafo axial computarizado en el campo de la medicina, cuyo objetivo no es reproducir la realidad del cuerpo humano, sino representar funcionalmente sólo segmentos de éste, de acuerdo con un modelo de interpretación.

En la sección Hápax Legómena, publicamos por primera vez en español un antiguo ensayo de Dietrich von Hildebrand que lleva por título «La belleza a la luz de la redención». En él, su autor se pregunta si la belleza mantiene alguna relevancia en la vida humana una vez que el hombre empieza su camino de transformación en Cristo o si ésta pasa ahora a ocupar un lugar secundario porque no es indispensable para su salvación eterna. El ensayo es traducido por Ramón Díaz quien, además, hace una sumaria presentación de los principales argumentos que se exponen en él en un estudio introductorio, valiéndose de la restante producción estética del autor que, por las fechas de su publicación, era prácticamente desconocida.

En la sección Reseñas, Gabriel González nos aproxima al pensamiento de Maurice Nédoncelle de la mano del filósofo y teólogo español Pedro Benítez. Se detiene, ante todo, en las bases metafísicas de su antropología filosófica y en su peculiar filosofía de la historia, donde se examinan su sentido, su progreso, su devenir y su relación con la eternidad.

Fidencio Aguilar Viquez  
Ramón Díaz Olguín  
Centro de Investigación Social Avanzada  
Santiago de Querétaro  
Septiembre de 2022



---

# Dialógica





# El político como terapeuta del carácter. Un ensayo aristotélico

---

## The Politician as a Character Therapist. An Aristotelian Essay

Héctor Zagal Arreguín  
Universidad Panamericana, Ciudad de México  
hzagal@up.edu.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-6774-5248>

Fecha de recepción: 24/02/2022 • Fecha de aceptación: 30/05/2022

### *Resumen*

Para Platón y Aristóteles, la ética es un conocimiento intrínsecamente práctico. Así como el médico calificado se preocupa por curar a los enfermos, el profesor de ética se preocupa por enseñar la virtud. Pero, a diferencia de la medicina, la ética es un saber que involucra a la comunidad. El político, según Platón y Aristóteles, debe preocuparse por el modo como se enseña la virtud a los ciudadanos.

*Palabras clave: Aristóteles, ética, política, virtud.*

### *Abstract*

For Plato and Aristotle, ethics is a kind of knowledge that is intrinsically practical. Just as the physician worries about taking care of the sick, the professor of ethics worries about teaching virtue. But, unlike medicine, ethics is a knowledge that involves community. The politician, according to Plato and Aristotle, must care about how virtue is taught to citizens.

*Keywords: Aristotle, ethics, politics, virtue.*

---

De aquí pues, en primer lugar, que el cuidado [*epimeleia*] del cuerpo deba preceder al del alma, y venir después la disciplina del apetito, sólo que orientada a la cultura de la inteligencia, como el cuidado del cuerpo al del alma.

*Pol*, VII.13, 1334b, 25-28

### *Introducción*

Comenzaré con un párrafo que, imagino, desconcertará al lector. Al menos en el caso de México, me parece evidente que, desde hace años, presenciamos un divorcio entre lo que podríamos llamar la ética del *scholar* y del *paper*, por un lado, y por otro, la enseñanza de la ética a niños, niñas y adolescentes a través de los planes y programas de estudio de la Secretaría de Educación Pública del gobierno federal.

No me refiero a la tensión entre lo que actualmente suele llamarse ética teórica y ética aplicada, entendida esta última como un análisis ético de situaciones precisas, dirigida a la resolución de práctica de problemas morales (Canto-Sperber, 2001). Es claro que, incluso en las obras de los autores clásicos, coexisten el nivel teórico y el nivel práctico de la ética. Un ejemplo muy claro lo tenemos en la *Política* de Aristóteles. El libro I de dicho texto desarrolla una teoría general de la ciudad y su relación con la felicidad, mientras que en el libro VIII se discuten puntos muy específicos, como qué tipo de música conviene enseñar a los jóvenes. En el primer caso, Aristóteles estaría hablando de ética teórica; en el segundo caso, de ética aplicada.

Sobre lo que yo quiero llamar la atención es la relación entre ética teórica y enseñanza práctica de la virtud. ¿Cómo conseguir que la ética nos haga mejores personas? Esta pregunta es el eje de buena parte de la ética clásica, muy en especial de Sócrates, Platón, Aristóteles y el estoicismo. De ahí que, en tales tradiciones filosóficas, se haya desarrollado una pedagogía de la virtud. Por el contrario, la ética teórica, al menos la elaborada en el México contemporáneo, no suele tener como eje fundamental la pedagogía de la virtud. Se piensa que es razonable hablar de ética teórica sin desarrollar, al

mismo tiempo, una estrategia para promover la vida virtuosa. A esto es a lo que me refiero con el divorcio entre quienes investigan ética teórica y quienes desarrollan y despliegan estrategias para promover la ética entre la infancia y la gente joven.

Mi inquietud tiene antecedentes históricos. Durante los últimos años de su vida, ya retirado de funciones públicas, Séneca escribió a Lucilio, supuesto procurador romano de Sicilia:

El que acude a la escuela de un filósofo, es necesario que todos los días obtenga algún provecho: que regrese a casa o más sano o más sanable. Y regresará sin duda: tal es la fuerza de la filosofía que no sólo ayuda a los que se consagran a ella, sino también a los que con ella se van familiarizando. Quien va a tomar el sol, se bronceará, aunque no vaya por este motivo; quienes se han detenido en una tienda de perfumes y han permanecido un buen rato arrastran consigo la fragancia del lugar; y quienes han estado en casa de un filósofo es necesario que obtengan alguna ventaja, que puede ser útil incluso a los indiferentes. Atiende a lo que digo; indiferentes, pero no hostiles (1989: 296-297).

Así entendida, la filosofía debe impactar en la vida de quienes la escuchan, incluso si tales personas no tienen especiales intereses filosóficos. Para Séneca, las palabras del filósofo deben influir, aunque sea de una manera leve, en la vida de los humanos. No obstante, este primer optimismo de Séneca se ve acotado. Las disposiciones de quienes participan en la lección filosófica son decisivas.

Tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu [*animus*], sino de cultivar su ingenio [*ingenium*]. Por donde lo que fue filosofía se ha convertido en filología (1989: 304).<sup>1</sup>

1 Introduzco una pequeña modificación en la traducción citada. Roca Melía traduce *ingenium* por inteligencia. Yo opto por traducirlo literalmente, como ingenio.

Mientras que el cultivo del espíritu despliega la vida virtuosa en un sentido integral, el mero cultivo del ingenio únicamente nos hace sagaces o agudos, pero no buenas personas. La filosofía nos impulsa a ser virtuosos. La filología simplemente nos enseña a explicar e interpretar los textos de otros. En el latín posterior a Augusto, el término filología tiene este sentido casi despectivo, que se percibe en el pasaje citado (Lewis y Short, 1987).

Estas líneas de Séneca resumen, me parece, el espíritu de la ética clásica. La ética tiene como finalidad promover la vida virtuosa. Al mismo tiempo, el filósofo romano advierte el riesgo que amenaza a la filosofía de convertirse en un conocimiento sofisticado, pero estéril desde el punto de vista de la vida moral. En efecto, la filosofía, o al menos cierto tipo de filosofía antigua, fue pensada como una terapia del deseo, por utilizar la feliz expresión que da nombre al libro de Martha Nussbaum: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (2003). Como filósofo estoico, Séneca piensa que la lógica y la física deben estar al servicio de la ética y ésta, a su vez, al servicio de la virtud.

La tesis central del libro de Nussbaum es que estoicos, escépticos y epicúreos no cultivaban la filosofía como una disciplina puramente teórica, sino como un arte que nos enseñaba a desear correctamente. La misma Nussbaum advierte, por supuesto, que esta preocupación práctica ya se encontraba presente en Sócrates, Platón y Aristóteles.

En efecto, los filósofos de la antigüedad se dieron cuenta de que para llevar una vida plena o, cuando menos, una vida sin demasiados dolores, era necesario aprender a moderar la intensidad y objeto de nuestros deseos. El instrumento para tal propósito es la virtud que, si bien es entendida de diversas maneras por los filósofos antiguos, preserva en todos ellos el sentido de «excelencia» humana. La terapia del deseo no es sino el desarrollo de la virtud moral. Dicho de otra manera, la terapia que modela el deseo, modela el carácter. Por ello, podría decirse que, en la tradición clásica y helenística, terapia del deseo y terapia del carácter son ideas prácticamente intercambiables.

Sin embargo, entre el estoicismo y la filosofía de Platón y Aristóteles sí hay una diferencia clave. A Platón y a Aristóteles no sólo les interesa la virtud por el impacto en la vida individual, sino también por su impacto en la vida comunitaria. Por algo, Platón y Aristóteles utilizan el término política para referirse a lo que, ya desde los estoicos, se conoce como ética.

### *El impacto público de los deseos*

«Cuidado con lo que deseas», podría ser el lema de muchas éticas antiguas, no sólo helenísticas. Sócrates, Platón y Aristóteles tuvieron muy claro que el control de nuestros apetitos es clave tanto en la vida privada como en la vida política. Algunos deseos, aparentemente privados, impactan a la comunidad:

Platón notó que la ambición desmesurada —en especial la codicia— conlleva una actitud de arrogancia y abuso: la *pleonexía*. El avaro y el ambicioso acaban por abusar de los más débiles [...] Calicles sostiene que el derecho de dominar y de tener más (*pléon échein*) le corresponde al más fuerte (cf. *Gorgias* 486e). La *pleonexía*, además de codicia, queda emparentada con el abuso y la arrogancia. Por su parte, el discurso de Trasímaco en *República* I (344a, ss.) es un elogio de la *pleonexía* potenciada por la injusticia. Los hombres injustos sabrán apropiarse de dinero y honores cuando ejercen un cargo público. En *República* II, Glauco cuenta el mito del anillo de Giges con ocasión de la *pleonexía* (cf. 359c). En opinión de Glauco, los hombres tendemos naturalmente a la injusticia; la función de la ley es controlar en la *polis* esta tendencia (*pleonexía*) natural y espontánea. [...] Cuando una persona no teme el castigo, la *pleonexía* se convierte en el criterio de nuestra conducta. Así le sucedió a Giges quien, tras encontrar un anillo mágico, que hacía invisible a su portador, se convirtió en el peor de los hombres. Finalmente, en el libro IX de *República*, aparece una consideración magistral sobre la *pleonexía*. Aquí Platón no usa el término *pleonexía* en su sentido restringido de codicia,

sino en su sentido más amplio. La tesis de Platón es fuerte y persuasiva. La *pleonexía* no es sólo un impulso desordenado, es también insatisfacción permanente (Zagal, 2013: 110).

Platón pintó magistralmente esta interconexión de los deseos desordenados. Un deseo desordenado deshila la trama del carácter personal y, a la larga, también incide en la urdimbre política. Lo privado acaba por hacerse público, provocando la desdicha personal y el desequilibrio político:

Los faltos de sabiduría [*phronéseos*] y virtud, que siempre andan en festines y otras cosas de este estilo, son arrastrados, según parece, a lo bajo y de aquí llevados nuevamente a la mitad de la subida y así están errando toda su vida; y sin rebasar este punto, jamás ven ni alcanzan la verdadera altura ni se llenan de lo realmente real [*óntos toi ónti*] ni gustan del firme y puro placer, sino que, a manera de bestias, miran siempre hacia abajo [...] y se matan por su insatisfacción [*pleonexías*], porque no llenan de cosas reales su ser real (*Rep*, IX, 586a-b).<sup>2</sup>

Una consideración semejante a la de Platón puede encontrarse en Aristóteles al hablar de la liberalidad. Con ocasión de esta virtud, el Estagirita menciona los vicios respectivos: la prodigalidad y el derroche, por un lado, y la avaricia por el otro. El pródigo y el derrochador gastan más de lo que se debe. El avaro, por su parte, acumula bienes sin atenerse a la medida virtuosa. Tales vicios propician otros vicios. Así como los faltos de sabiduría, según Platón, terminan comportándose como bestias, perpetuamente insatisfechas, quien no vive la liberalidad, piensa Aristóteles, acabará envileciéndose. Siguiendo a su maestro Platón, Aristóteles observa que los vicios se interconectan.

2 Sigo, con algunas variaciones, la edición y traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. En las citas de autores griegos, en ocasiones inserto entre corchetes el término griego original. En tales casos, translitero la palabra de una manera simplificada, tal y como aparece en el texto griego.

Insisto, el caso de la liberalidad y sus vicios es paradigmático. La virtud llama la virtud y el vicio, al vicio. Al gastar más de lo que se debe, el pródigo y el derrochador corren el grave riesgo de convertirse en cómplices de los despojos. “No es fácil que dé a todos quien de ninguna parte recibe” (EN, IV.1, 1121a, 15), nos previene el Estagirita. A su vez, el avaro puede convertirse en ladrón por su inmoderado afán de acumulación. La liberalidad se entrelaza claramente con la justicia. Y lo mismo sucede con los vicios respectivos.

Otro tanto sucede con la fortaleza, que nos permite moderar el miedo, una virtud clave en una sociedad bélica, pues “el más temible de todos es la muerte, porque es el término final” (EN, III.6, 1115a, 25). Basta pensar, por ejemplo, en el caso de Héctor, quien modera su miedo, porque sabe que de su fortaleza depende Troya y, sobre todo, el buen ejemplo que le deja a su pequeño hijo.

Algo análogo podría decirse del resto de las virtudes aristotélicas: templanza, magnificencia, magnanimidad, recta ambición de honor, mansedumbre, amabilidad, veracidad respecto a la propia persona, buen humor, amistad, benevolencia, beneficencia, concordia ciudadana y recto amor propio. En mayor o menos medida, cada una de ellas forman la trama del carácter, donde cada hilo contribuye a dar firmeza a las demás. Una virtud especialmente importante para el buen funcionamiento de la ciudad es la concordia (*homónoia*), que también podría llamarse amistad política o amistad cívica. La concordia se refiere a la convergencia de intereses y pautas de comportamiento en la vida cívica (EN, IX.6, 1167b, 1). La concordia precede a la política; se encuentra en el umbral entre lo privado y lo político; supone una común elección de vida:

Es evidente, por tanto, que la ciudad no es la comunidad de lugar, con el fin de prevenir agravios recíprocos y fomentar el comercio. Estas cosas son sin duda condiciones necesarias para la existencia de la ciudad, mas no porque se den todas ellas existirá ya la ciudad, sino que ésta es una comunidad para la vida mejor entre familias y linajes, y su fin es la vida perfecta y autosuficiente. No la habrá, sin embargo, sino entre quienes habitan en un mismo lugar y pueden casarse entre sí; y por esto han surgido

en las ciudades relaciones familiares, fratrias, sacrificios en común y diversiones sociales. Y todo esto es obra de la amistad, pues la amistad [*philia*] es el motivo de la vida en común. El fin de la ciudad es la vida mejor, y aquellas cosas son medios a este fin. La ciudad, en suma, es la comunidad [*koinonía*] de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz. La comunidad política tiene por causa, en suma, la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia (*Pol*, III.5, 1280b, 30 – 1281a, 3).

Tal práctica de buenas acciones es imposible si los deseos de los ciudadanos no son medianamente rectos y las leyes lo suficientemente fuertes como para disuadir a los injustos. La terapia del deseo es, por tanto, un asunto que concierne a la comunidad, al menos desde la perspectiva griega.

En realidad, la filosofía antigua no hizo sino reflexionar sobre una preocupación que ya había captado la atención de los legisladores y políticos griegos. Basta pensar, por ejemplo, en la rígida legislación atribuida a Licurgo que regulaba el modo de vestir, de comer, de vivir de los espartanos. La fortaleza de los guerreros era una prioridad política para un pueblo que fincaba su existencia en el cruel sometimiento de la mayoría de ilotas.

Otro ejemplo de la preocupación de los legisladores por los deseos de los ciudadanos es el funcionamiento de ciertos prostíbulos en Atenas. Se atribuye a Solón la fundación de prostíbulos populares (*demotikon*), con la doble intención de poner al alcance de los varones pobres el placer sexual y, simultáneamente, dar un cauce razonable a los impulsos naturales de los jóvenes (Leão, 2014).

No es raro, por ello, que el mismo Platón aluda a la dimensión terapéutica del quehacer político. La preocupación por la terapia del deseo no es exclusiva de la filosofía helenística. El tema de la terapia ocupa un lugar de cierta importancia en la obra de Platón. El diálogo más importante para este tema es el *Gorgias*. En él, Sócrates propone una analogía por demás sugerente. La medicina y la gimnasia, terapias del cuerpo, son análogas con la política y la legislación (*Gorgias*, 464b). El político y el legislador son verdaderos terapeutas del alma.



Mientras que la gastronomía y la cosmética son pseudo-terapias del cuerpo; y la retórica y la sofística son pseudo-terapias del alma (*Gorgias*, 465b).

Antes de proseguir, conviene hacer una pequeña precisión sobre el término griego *therapeía*. En sentido general, según el diccionario de Liddell y Scott (1940), se puede traducir como «asistencia» o «servicio». Sin embargo, los autores del *Greek-English Lexicon* documentan una diversidad de sentidos. En el Juramento Hipocrático, *therapeía* tiene el sentido de tratamiento médico, de donde proviene el que suele tener en español. *Therapeía* tiene también otros sentidos: adoración a un dios (Eurípides, *Ión*, 187); pago de un favor (Jenofonte, *Helénica*, 2, 3, 14); cultivo de plantas (Platón, *Teeteto*, 149e), el séquito que atiende a un personaje (Heródoto, *Historia*, 5, 21, 1). Si atendemos al *Diccionario de la lengua española*, veremos que esta variedad de sentidos del término terapia se conserva en la palabra española «curar». Curar no significa exclusivamente tratar médicamente, sino también cuidar, preparar; decimos que curamos la madera, que curamos el pescado que estamos salando. A quien monta y diseña una exposición de arte se le llama curador, y al sacerdote que tiene a su cuidado los feligreses de una parroquia se le llama cura.

Así como la gimnasia tiene cuidado del cuerpo sano, la política cuida del ciudadano moralmente sano. El profesor de gimnasia y el político procuran preservar la salud. Por su parte, así como la medicina devuelve la salud al cuerpo, así la aplicación de las leyes corrige la enfermedad del alma a través del castigo. En ambos casos estamos ante ejercicios terapéuticos. El gobernante debe ser cura del alma en los dos sentidos del término, cuidar y corregir. La terapia del deseo ha de procurar que queramos aquello que nos conviene a nosotros y a la comunidad.

Quiero insistir en que, al menos en el *Gorgias* de Platón, la terapia no se reduce a la restitución de un óptimo estado de salud física o moral previo. Ciertamente, la terapia médica y la terapia judicial (la aplicación de la ley), corrigen un problema del cuerpo o del alma. Pero Platón reconoce un sentido positivo de la terapia. La terapia no solo remedia un deterioro, también cuida el buen estado del ser

humano y propicia su despliegue. La gimnasia no cura el cuerpo enfermo, sino que desarrolla el cuerpo sano. La política no castiga al alma viciosa, sino que hace florecer al alma justa. Precisamente por ello, me parece que el sentido culterano de curar captura el sentido platónico de terapia. La cura y la terapia son, a la vez, remedio y cuidado.

Queda fuera de cualquier duda que, para Platón, el político ha de ser un curador de almas, un terapeuta del deseo y, por tanto, un terapeuta del carácter. Para cumplir esta tarea, el político se ha de valer tanto de las leyes, que castigan, como de su conocimiento de la idea de bien, que despliega el desarrollo del alma.

### *Terapia del deseo y la virtud*

En el *corpus aristotelicum*, la expresión *therapeía* no aparece con la contundencia y frecuencia con que se usa en Platón. En *Política* III.9 (1287a, 40), por ejemplo, Aristóteles utiliza el término para referirse estrictamente al tratamiento médico. En la *Ética Nicomaquea* VIII.1 (1155a, 14), la palabra *therapeía* se usa para referirse al papel de los amigos en la vejez. Al final de la vida, los amigos cuidan de nosotros y suplen nuestra debilidad. En el primer pasaje, la terapia es remedio; en el segundo pasaje, la terapia es cuidado. Es curioso, en efecto, que Aristóteles no haya utilizado el término terapia con la profusión con que Platón lo usó en su obra.

Sin embargo, sí nos encontramos con dos pasajes donde Aristóteles retoma la analogía entre la tarea del médico y la tarea del político. Nótese cómo el pasaje distingue entre la excelencia del cuerpo y la excelencia del alma, idea de clara resonancia platónica:

Pero evidentemente la virtud que debemos considerar es la virtud humana, ya que el bien y la felicidad que buscamos son el bien humano y la humana felicidad. Y por virtud humana entendemos no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma. Si todo ello es así, es menester que el político posea algún saber de las cosas del alma, no de otro modo que el

oculista debe conocer todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimada y mejor que la medicina; ahora bien, los que son reputados entre los médicos se afanan grandemente en el conocimiento del cuerpo. Es preciso, por tanto, que el político estudie lo relativo al alma, mas que lo estudie por razón de las virtudes y no más de lo que sea menester para nuestra actual investigación, pues agudizar más este examen sería tal vez de sobra laborioso para los fines antes propuestos (EN, I.13, 1102a, 14-26).

El pasaje es relevante, no sólo por la analogía entre medicina y política, sino porque Aristóteles añade dos precisiones importantes. Por un lado, afirma que el político debe estar especialmente interesado en la virtud. Y si bien este pasaje no asevera explícitamente que el propósito del político es promover la virtud, la idea se sobreentiende. Por otro lado, el pasaje nos previene contra el riesgo de teorizar excesivamente sobre la virtud. El político debe estudiar el alma, de la misma manera que el oculista debe conocer el cuerpo. Al oculista le interesa conocer la totalidad del cuerpo sólo en la medida en que ese conocimiento es necesario para curar los ojos. Análogamente, el político debe estudiar el alma, pero únicamente con el propósito de comprender qué son las virtudes. Demasiado conocimiento teórico puede ser superfluo.

Hacia el final de la *Ética Nicomaquea* (X.9, 1181b, 1-12), el Estagirita retoma la analogía entre medicina y tarea legislativa. El Filósofo manifiesta su preocupación por los conocimientos que debe poseer el político y el modo como los adquiere. ¿Cómo se aprende la política? Tratándose de un conocimiento práctico, la experiencia es básica, como sucede con las artes y técnicas. Pero a diferencia de la técnica que sí puede enseñarse, Aristóteles no tiene claro si la política puede serlo. Recordemos que el conocimiento técnico por excelencia es la medicina, disciplina cuya enseñanza ya estaba estandarizada para la época. No sucede así con la política. Con fina ironía, Aristóteles observa que los sofistas, que se precian de ser maestros de política, no la practican. En todo caso, sus enseñanzas se limitan al ámbito de la retórica (EN, X.9, 1181a, 14). El corazón de la política

es la legislación y, por ello, ahí deberíamos concentrar los esfuerzos. ¿Cómo aprender a legislar? ¿Coleccionando legislaciones de otras ciudades? ¿Revisando constituciones? Veamos el pasaje:

Ahora bien, las leyes son, por así decirlo, las obras del arte política. ¿Cómo, pues, por la sola colección de ellas podrá uno hacerse legislador o siquiera juzgar cuáles son mejores? Pues no vemos que los médicos resulten hábiles por el sólo estudio de los recetarios. Y, sin embargo, se busca en estos no solo indicar la terapéutica [*therápeuma*] general, sino métodos de curación y de terapia apropiados a casos particulares, distinguiendo los diversos temperamentos. Mas todo esto, que puede estimarse de provecho para los expertos, es del todo inútil para quienes no poseen la ciencia. Así también, las compilaciones de leyes y constituciones son sin duda de gran utilidad para los que ya están en aptitud de estudiarlas y de apreciar en ellas lo que está bien o lo que está mal, así como cuáles leyes son aplicables a tales o cuales circunstancias. Pero los que sin estos hábitos recorren tales compilaciones no están en aptitud de juzgar acertadamente, a no ser por instinto, por más que puedan tal vez con dicho estudio aguzar un tanto su inteligencia política (EN, X.9, 1181b, 1-12).

Si bien el Estagirita no distingue entre política y legislación como dos tipos diferentes de terapias del alma, sí lleva la analogía entre medicina y política más allá de lo que planteaba el *Gorgias* de Platón. Las leyes son la obra (*ergon*) propia del político (EN, X.9, 1181a, 23). Es lógico, por tanto, que Aristóteles se muestre tan interesado por encontrar un método para aprender a legislar. Y continuando con la analogía entre medicina y política, ambas deben atender a las condiciones específicas. El médico diestro sabe lo que debe prescribir a cada enfermo de acuerdo con sus circunstancias y temperamento; el buen político debe saber qué ley conviene para cada caso.

También para Aristóteles, el político —artífice de leyes— es un terapeuta del alma. No obstante, el Filósofo revela cierto escepticismo sobre la eficacia para modelar la condición moral de los individuos:

Pues así también conjeturamos que todo el que quiera hacer mejores a sus semejantes mediante su cuidado [*di' epimeleias*], ya se trate de muchos o de pocos, debe esforzarse por hacerse legislador, si en verdad es por las leyes como podemos hacernos hombres de bien. No es de la competencia de cualquiera conformar bien el carácter de cualquier persona que se le confíe, sino —si es que alguno puede hacerlo— del que sabe, como en la medicina y en las otras disciplinas que requieren para su ejercicio cierto cuidado [*epimeleia*] y prudencia (*EN*, X.9, 1180b, 24-28).<sup>3</sup>

La palabra *epimeleia*, estrechamente ligada a *therapeia*, puede traducirse como «cuidado diligente». Tenemos pues que, quien pretende mejorar a otras personas debe ser prudente y cuidadoso; se trata de una destreza que no cualquiera puede ejercer, de la misma manera que no cualquiera puede curar una enfermedad.

Es curioso, en efecto, que Aristóteles no retome la analogía entre terapia del alma y terapia del cuerpo, sino que recurra al término *epimeleia*. ¿Significa ello un distanciamiento de Platón? No me lo parece. Recordemos que, al menos en la época de Platón y de Aristóteles, *epimeleia* y *therapeia* no son términos técnicos de la filosofía, sino palabras del lenguaje ordinario.

Lo relevante es que cuidar de los deseos de la comunidad es responsabilidad del gobernante, pero, sobre todo, de cada ciudadano. Según Aristóteles, la virtud moral es el resultado de una elección deliberada. Nadie desarrolla una virtud moral en contra de su propia voluntad. Precisamente este es el reto con el que se topa el político.

### *La formación del deseo*

Es bien sabido que Aristóteles distingue entre dos clases de virtudes; las virtudes intelectuales y las virtudes morales o del carácter.

3 Sigo aquí la traducción de A. Gómez Robledo a la que le hago algunas pequeñas modificaciones. Gómez Robledo traduce *epimeleia* como educación y tratamiento, yo traduzco la palabra como cuidado.

Las virtudes intelectuales son fruto de la enseñanza (*didaskalia*); las virtudes morales son frutos de la habituación (*EN*, II.1, 1103a, 15).<sup>4</sup>

La virtud ética es un “hábito de la decisión deliberada [*hêxis proairetikê*], que consiste en un término medio para nosotros tal y como lo determinaría el prudente. Término medio entre dos vicios; uno por exceso, el otro por defecto” (*EN*, II.6, 1106b, 36 – 1107a, 17). Tal descripción se ancla en cuatro ejes: 1) la virtud ética no es natural ni *contra naturam*, sino *secundum naturam*; 2) la virtud ética modela las facultades racionales abiertas a los contrarios; 3) la virtud moral no es una pasión, ni una facultad, sino un hábito, un modo de ser adquirido, un patrón de comportamiento libremente interiorizado; 4) el término medio virtuoso no es establecido por una regla rígida, sino por un cálculo prudencial, que evalúa el aquí y el ahora.

Las virtudes éticas moderan nuestras pasiones. “Son las pasiones aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue pena y placer; tales son la ira, compasión, temor y las demás semejantes y sus contrarias” (*Ret*, II.1, 1378a, 19-22). Las virtudes facilitan dirigir nuestra propia vida en la medida de lo humanamente posible. No es posible controlar todos los aspectos de nuestra existencia, pero sí está en nuestro poder (*eph’hemin*), dirigir nuestras pasiones y emociones.

La virtud nos permite apropiarnos de esas pasiones y emociones, hacerlas nuestras, de suerte que tales impulsos no nos muevan irracionalmente, sino que seamos nosotros quienes nos valgamos de ellos para construir nuestra existencia de acuerdo con una opción fundamental o proto-elección (*prohairesis*). De esta suerte, las virtudes éticas son el modo como nos hacemos dueños de nosotros mismos. El carácter no es sino el despliegue en acciones de esta proto-elección. Para que tales acciones sean verdaderamente nuestras, deben haber sido elegidas deliberadamente, al menos en su origen.

¿Qué puede hacer el político para promover la virtud? El problema, como hemos visto, es complejo. Por un lado, la virtud debe adquirirse voluntariamente y, por otro, la enseñanza misma de la

4 Esta distinción, por cierto, es ya una respuesta a la inquietud socrática de si la virtud puede ser o no enseñada.

política es compleja. En la *Ética Nicomaquea* (I.3, 1094b, 11-27), Aristóteles discute las causas de la inexactitud de la política. El Filósofo analiza estas causas desde el punto de vista del objeto de la política y desde el punto de vista del oyente de las lecciones.

- 1) Desde el punto de vista del objeto de la política, la inexactitud proviene de su propósito, el bien humano. La política no trata del bien abstracto, sino del bien concreto, el bien aquí y ahora. Esto impide universalizaciones y reglas rígidas.
  
- 2) Desde el punto de vista del oyente de las lecciones de política, la dificultad es doble: a) A diferencia de los conocimientos teóricos, como las matemáticas, la política requiere de experiencia. Es un caso similar al del escultor y el médico. Sin experiencia, no se puede desarrollar un conocimiento práctico o productivo; b) Las pasiones pueden afectar el juicio. Se trata de un uso práctico del entendimiento y, por ende, nuestros deseos están constitutivamente involucrados en su despliegue. Aristóteles se refiere a este entendimiento práctico como *nous orektikos* o *órexis dianoetiké*, que podría traducirse como inteligencia apetitiva o apetito inteligente (*EN*, VI.2, 1139b, 3).

Precisamente como el entendimiento práctico se entrelaza con los deseos, no basta con escuchar hablar de la prudencia para aprender a ser prudente. No es lo mismo aprender a demostrar teoremas de geometría que a evaluar la moralidad de una acción. La recta evaluación ética requiere del dominio de nuestras pasiones a través de la virtud. Por ello, Aristóteles concluye que generalmente las lecciones de política resultan de poco provecho para los jóvenes, pues carecen de una experiencia amplia y sus pasiones son particularmente intensas. Por tanto, no es enseñando política como se van a forjar hombres buenos. Las enseñanzas teóricas no generan virtudes morales en los oyentes. Quienes están dominados por sus pasiones, no escuchan los argumentos morales (*EN*, X.9, 1179b, 26).

Conviene ahora resolver una pequeña ambigüedad que hasta el momento se ha estado relegando. Aristóteles distingue entre la

política y la prudencia. La prudencia aristotélica es una virtud intelectual que nos permite elegir el término medio virtuoso y que puede ejercerse tanto para evaluar las acciones privadas como para evaluar las acciones de impacto público. Tanto el ciudadano particular como el gobernante ejercen la prudencia, pero en distintos ámbitos. El político ejerce la prudencia, por ejemplo, cuando firma un tratado comercial o una alianza militar. El ciudadano particular ejerce la prudencia cuando elige con quien casarse o qué tanto conviene beber en un banquete.

La política, en cambio, es una ciencia práctica, esto es, un saber teórico dirigido a la práctica. La *Ética Nicomaquea* y la *Política* son ejemplos de dicho conocimiento. Sin embargo, esta disciplina teórica se orienta y legitima por su utilidad práctica, es decir, promover la virtud. Precisamente por eso, la política es una ciencia práctica, por contraste con la física, las matemáticas y la metafísica, ciencias teóricas. Berti ha llamado la atención sobre la dimensión teórica de la política. En opinión de este autor, la distinción entre la ciencia política y la prudencia no ha sido vista con claridad, incluso por autores como Gadamer (Berti, 2013).

En suma, la política no se identifica con la prudencia arquitectónica y legislativa del gobernante. El político utiliza la prudencia para gobernar, pero no necesariamente sabe escribir libros de política. El político no es un filósofo político.

### *Conclusión*

¿Podemos enseñar la virtud? ¿Debe el gobernante contentarse con contener a los viciosos a través de los castigos de la ley? ¿Debe renunciar el gobernante a ser un terapeuta del deseo?

Consideramos que la respuesta aristotélica se encuentra en una lectura corrida de *Ética Nicomaquea* I y X, *Política* I y VIII y *Retórica* I. Aristóteles sabe que no existe una respuesta categórica y es moderadamente escéptico sobre la posibilidad del gobernante para incidir en el carácter moral de los gobernados. No obstante, sí esboza una estrategia para la educación moral del carácter:



- 1) El Filósofo, como hombre de su época, considera que el castigo es un disuasivo importante y que la argumentación moral tiene un límite: “No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección [*kólasis*] o una sensación: en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación” (*Top*, I.11, 105a, 2-9). Aristóteles considera que la mayoría de los hombres se apartan y evitan cometer acciones malas, no porque estas sean deshonorosas, sino por temor al castigo [*timorías*] (*EN*, X.9, 1179b, 10-13).
  
- 2) Según la *Política* VII.13 (1334b, 5-29), la educación moral debe comenzar por el cuerpo; pensemos, por ejemplo, en cómo se le ayuda al niño a afinar su motricidad. Después, viene la educación del deseo a través de la repetición mecánica, como cuando al niño se le enseña a comer a ciertas horas. Finalmente, se educa el deseo apelando a la inteligencia; se le explica al niño que comer apegándose a un horario le permitirá jugar, estudiar, estar sano, etcétera (Calvo, 2003). Este es uno de los motivos por los que la primera educación de los niños debe ser gimnástica; el cuerpo debe ser educado antes que el alma, y las costumbres antes que la razón (*Pol*, VIII.3, 1338b, 4-8).
  
- 3) El desarrollo de los hábitos virtuosos debe estar precedido de un acostumbamiento del carácter. Se trata de que lo malo sea aborrecible y lo bueno deleitable. Como en este periodo el niño aún no ha desarrollado las virtudes morales, sus pasiones no obedecerán a la razón, sino a la fuerza. Sin embargo, una vez que se ha adquirido la virtud moral, la ejecución de acciones bellas y buenas ya no será dolorosa, sino placentera (*EN*, I.8, 1099a, 5-11). Es evidente que el premio y el castigo tienen un papel fundamental en este acostumbamiento del niño y del adolescente.

- 4) Los discursos y teorías sólo tienen impacto moral en los jóvenes, cuyo talante natural es libre y amante de lo bello. En estos casos, los discursos contribuyen a dar forma cabal a la virtud. Son, por así decirlo, un último impulso hacia la vida virtuosa (*EN*, X.9, 1179b, 5-11).
- 5) La música juega un papel relevante en la educación moral. No es casualidad que Aristóteles dedique bastantes líneas a la educación musical en la *Política* VII y VIII. El uso de ciertos instrumentos musicales tiene implicaciones en la formación moral del carácter de los jóvenes. La flauta, por ejemplo, excita las pasiones e impide el uso de la palabra (*Pol*, VIII.6, 1341a, 17 – 1341b, 9). La música, en efecto, produce pasiones en los oyentes. Los tambores de guerra animan a los soldados en batalla y la lira tranquiliza el ánimo. En este sentido, la música puede ser una herramienta útil para el educador; puede utilizarse durante el acostumbamiento que precede a la virtud. Por este motivo, la legislación espartana regulaba el tipo de música que podían escuchar sus ciudadanos (Zagal, 2019).
- 6) De ahí que la educación de los niños y los jóvenes debe estar regulada por las leyes. Aristóteles, ciertamente, no propone la asfixiante regulación educativa de la *República* de Platón. Basta pensar, por ejemplo, en las prescripciones sobre las fábulas y narraciones poéticas que se cuentan a los niños en ciudad ideal (*Rep*, II, 377c) o en la regulación sobre el estudio de la astronomía (*Rep*, VII 528e). No obstante, el Estagirita sí es lo suficientemente meticuloso como para regular los ejercicios y dietas de los niños (*Pol*, VIII.4, 1338b, 39 – 1339a, 10). Aristóteles considera que la educación moral de los futuros ciudadanos es algo demasiado importante como para dejarse exclusivamente en manos de los particulares.

Aristóteles es un griego, no un liberal del siglo XIX, mucho menos un filósofo personalista del siglo XXI. Le parece razonable que el político deba ocuparse de la moralidad de los ciudadanos. Recordemos que el Estagirita afirma la

anterioridad radical de la ciudad sobre el hombre. El individuo es a la ciudad, como la mano respecto al cuerpo. Una mano despegada del cuerpo sólo es «mano» por homonimia, pues despegada del cuerpo ya no puede cumplir su función específica y, por ende, ya no es mano. Análogamente, el individuo que no puede vivir en la ciudad ya no es hombre, sino una bestia o un dios (*Pol*, I.1, 1253a, 19-29).

La posición aristotélica tiene un antecedente en la prosopopeya de la constitución de Atenas en el *Critón*: “Nosotros, además de haberte engendrado, criado y educado, te hemos dado también participación en todos cuantos bienes hemos podido, a ti y a todos los demás ciudadanos”, le reprocha la ley a Sócrates, quien se pregunta si debe salvarse de una sentencia injusta escapando de la cárcel (*Critón*, 51c). Dado este marco, es más que razonable que la terapia de los deseos ciudadanos sea una tarea del político a través de las leyes, hasta el punto de que la educación deje de ser un asunto doméstico para convertirse en un asunto eminentemente político.

- 7) Aristóteles no habla de la educación moral de la mujer. Esclavos, bárbaros y mujeres no se desarrollan en el espacio político. Aunque, según el Estagirita, la mujer está por encima del esclavo, no se equipara al varón. En consecuencia, la ética aristotélica muestra poco interés hacia la mujer. Muy lejos estamos del aquel grito de Pablo: “Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, porque todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (*Gal*, 3, 28).

## Referencias

- Aristóteles. (1971). *Retórica*. Traducción de A. Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1982). *Tratados de lógica I: Tópicos*. Traducción de M. C. Sanmartín. Madrid: Gredos.

- (2000). *Política*. Traducción de A. Gómez Robledo. México: UNAM.
- (2012). *Ética Nicomaquea*. Traducción de A. Gómez Robledo. México: UNAM.
- Berti, E. (2013). “Filosofía práctica e *phronesis*”. En *Tópicos*, (43), pp. 9-24. <https://doi.org/10.21555/top.v0i43.30>
- Canto-Sperber, M. (2001). *Diccionario de ética y filosofía moral*. Traductores C. Ávila, E. Cazenave, J. Cerda, A. Flores, G. Gallardo, C. Hernández, A. Rocha, M. Tazzer. México: Fondo de Cultura Económica.
- Calvo, T. (2003). “¿Por qué y cómo educar? *Paideia* y política en Aristóteles”. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, XIV(30), pp. 9-21.
- Leão, D. (2014). “Solon and the Laws on Prostitution and the Institution of Brothels in Athens”. *Boletim de Estudos Clássicos*, 59(1), pp. 15-21.
- Lewis, C. T. and Short, C. (1879). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dphilologia>
- Liddell, H and Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by H. S. Jones and R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de M. Candel y A. Santos. Paidós: Barcelona.
- Platón. (1994). *El Político. Critón. Menón*. Traducción de A. González, M. Rico y A. Ruiz. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.
- (1997). *República*. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2008). *Gorgias*. Traducción de U. Schmidt. México: UNAM.
- Facultad de Teología, Universidad de Navarra. (2016). *Sagrada Biblia*. Pamplona: EUNSA.
- Séneca. (1989). *Epístolas morales a Lucilio*. Vol. II. Traducción de I. Roca. Madrid: Gredos.
- Zagal, H. (2013). *Felicidad, placer y virtud. La vida buena en Aristóteles*. México: Ariel.
- (2019). “La música en Aristóteles”. En *Open Insight*, X(19), pp. 149-163.

# Del político como educador a la (difícil) educación de los políticos

## From the Politician as Educator to the (Difficult) Education of the Politician

Rodrigo Guerra López  
Centro de Investigación Social Avanzada  
rodrigo.guerra@cisav.org

Fecha de recepción: 24/02/2021 • Fecha de aceptación: 30/05/2022

### *Resumen*

Una de las tesis más interesantes de los escritos éticos y políticos de Aristóteles es que, quien legisla —el gobernante— también es el mejor educador de los ciudadanos. A través de las leyes, regula el cuidado y la forma de vivir de todos éstos, sobre todo de los más jóvenes. Sin embargo, no siempre es sencillo saber cómo se realiza esto, más allá de la potestad coercitiva. ¿A través de la aplicación de normas universales, como en la ciencia? ¿Mediante principios descubiertos en la práctica, como en el arte? ¿O quizá tal vez por ciertas disposiciones genéricas, que se auxilian después de otros agentes educativos, inmediatos y concretos, como los padres y los amigos?

*Palabras clave: ciudad ideal, prudencia, utopía, vida buena, vida práctica, virtudes.*

### *Abstract*

One of the most interesting theses of Aristotle's ethical and political writings is that the ruler —the one who legislates— is also the best educator of the citizens. Through the laws, he regulates the way of living and the education of all the citizens, especially of the youngest. However, it is not always easy to know how this is done, beyond coercive power. Through the application of universal norms, as in science? By principles discovered in practice, as in art? Or maybe because of certain generic dispositions, which are later helped by other immediate and concrete educational agents, such as parents and friends?

*Keywords: ideal city, utopia, wisdom, good life, practical life, virtues.*

---

## *Introducción*

Agradezco la oportunidad de responder al estudio de Héctor Zagal acerca de la ética del cuidado, la vida virtuosa y el papel del político como terapeuta del deseo de los gobernados. Sus libros y estudios sobre Aristóteles son, en la actualidad, un referente para quien pretende hacer investigación seria sobre el Estagirita, no sólo en nuestro país sino en la comunidad filosófica internacional.<sup>1</sup> Aunque es conocido también por sus novelas históricas y por sus interesantes programas de divulgación cultural, la parte más importante de su actividad académica es precisamente de orden estrictamente filosófico, cosa que en esta ocasión ha quedado del todo manifiesto.

Zagal nos regala ahora una reflexión que nos permite ver desde un ángulo particularmente interesante los límites de la teoría de la virtud en Aristóteles. A continuación, comentaremos algunas cuestiones que nos plantea el texto y que nos parecen relevantes no sólo para eventualmente proseguir las investigaciones aristotélicas, sino también para ampliar nuestra comprensión sobre la naturaleza del hombre político en sí misma considerada.

### *La importancia del contexto*

Al estudiar un texto como el de Zagal no es difícil hacer comparaciones y contrastes con la situación que vivimos los seres humanos a principios del siglo XXI. Al hablar del papel del gobernante como educador fácilmente podemos imaginar a algún político de la actualidad queriendo moralizar al pueblo a través del discurso y la política pública. Sin embargo, vale la pena recordar que es imposible

<sup>1</sup> Entre sus obras de cuño aristotélico, pueden verse: Zagal (1991); Zagal (2005); Zagal (2013); Zagal (2014).

interpretar los textos de Aristóteles —o de cualquier otro autor— al margen de su contexto social, so pena de cometer graves anacronismos. Por otro lado, aprender de los contextos del pasado para pensar y actuar en el presente no es en modo alguno incorrecto, sino muy recomendable.

Sería un tanto difícil dar cuenta aquí de la sociedad ateniense que rodea a Aristóteles en la época en que escribe la *Ética a Nicómaco* y la *Política*; pero un repaso breve por su biografía puede ofrecer el contexto adecuado para comprender su trasfondo.<sup>2</sup> Aristóteles, nacido en Estagira aproximadamente en el año 384 a. C., había ingresado a la Academia de Platón, situada en Atenas, en el año 367 a. C. y había dejado la ciudad tras la muerte de Platón en el 347 a. C. De este modo, veinte años residió nuestro Autor en aquella ciudad-estado. Organizará, junto con algunos académicos disidentes, una Escuela en Aso, cerca de Éfeso, y posteriormente, en 344 reubicará su escuela en Mitilene en la isla de Lesbos.

En esa época, Filipo de Macedonia encarga al Estagirita educar a su hijo Alejandro, cosa que no durará más de tres años (343-340 a. C.), ya que Alejandro asumirá el puesto de regente, interrumpiendo sus estudios. En el año 335 a. C., Aristóteles regresa a Atenas y funda el Liceo, también llamado Perípato. Es aquí cuando los libros compendiados bajo el título de *Ética a Nicómaco* son redactados, madurando ideas que habían comenzado a aparecer en la *Ética Eudemia* y en la *Magna moralia*. En el año 323 a. C. muere Alejandro Magno, coincidiendo su deceso con la finalización de los escritos que llamamos *Política*. Las rebeliones antimacedónicas se extienden y Aristóteles no será ajeno al señalamiento y al juicio. En ese mismo año abandonará Atenas, refugiándose en Cálcida, y pocos meses después, es decir, en 322 a. C., morirá.

El contexto sociopolítico no era el más optimista para la población de Atenas en aquellos años. El predominio de Esparta no existe más. Tebas también ha declinado. Los macedonios son vistos por los atenienses como una maldición. El pueblo común solamente quiere

2 Sobre las fuentes biográficas de Aristóteles pueden verse: Düring (1957); Barnes (1999); Berti (2012a).

vivir tranquilo y aún las apreciadas actividades filosóficas son dejadas a los extranjeros. Luego de la muerte de Platón, los intentos de reforma moral y política de las ciudades no eran muy socorridos. Aristóteles, por su parte, siempre fue un «outsider» en Atenas y en el mismo ambiente de seguidores de Platón. Su afición por el pensamiento físico propio de la escuela jónica y la fuerte influencia de la práctica médica de su padre le aportarán un aprecio por lo singular y lo experiencial que lo distingue de quienes ven en las «esencias necesarias» la realidad por excelencia.

Según Osvaldo Guariglia (1997: 220-221), Atenas no era una ciudad de productores como las ciudades medievales y modernas, sino una comunidad de consumidores. A su parecer, los gobernantes buscaban crear las condiciones para que los proveedores de alimentos pudieran vender sus productos y la ciudadanía estaba fuertemente vinculada a la posesión de la tierra. Guariglia considera que el ciudadano antiguo era un ciudadano sobre la base de un fundo (*klerós*), fuese éste provisto por el gobierno o por herencia. Así, la mayoría de los ciudadanos eran propietarios medianos cuyas tierras producían principalmente para la subsistencia de la familia (1997: 220-222). Tales tierras no eran trabajadas por los propietarios directamente sino por los esclavos. Los propietarios se ejercitaban de modo físico y militar ya que todo ciudadano es guerrero a la vez. La estructura de las relaciones dentro de la familia era jerárquica: el padre gobernaba a su hijo de modo monárquico y a su mujer de modo político. El varón dominaba sobre la mujer y el anciano sobre el joven (1997: 221-222).

Más aún, desde el siglo V, siempre según Guariglia, para ser ciudadano en Atenas era necesario haber nacido en la ciudad o al menos provenir de padres atenienses (1997: 222). Frente a los ciudadanos aparecen los no-ciudadanos que, por otra parte, no es de un solo tipo. Por ejemplo, unos son los libres, originarios de un mismo territorio pero desposeídos de toda propiedad; son los indigentes (*thês*) que se ven obligados a buscar su sustento con su propio trabajo (1997: 222). También existen como no-ciudadanos los extranjeros (griegos y no-griegos) que llegaban a Atenas —el mayor puerto comercial de la antigüedad clásica— en quienes descansa el comercio



marítimo que es indispensable para la ciudad (1997: 222). Finalmente, existen otros no-ciudadanos: los esclavos, que son auténtica mercancía (1997: 222). Así, las ciudades-estado griegas tenían una fuerte jerarquía estamental con individuos que poseían todos los derechos y privilegios y otros que, excluidos de las prerrogativas de los primeros, presentaban una gradación según su condición de libres o esclavos (1997: 222-223).

### *Haciendo tópica la utopía*

Guariglia (1997) ha apuntado que las palabras en griego con las que se referían en la época de Aristóteles a los estamentos superiores de la sociedad (*áristoi*, *béltistoi*, *kaloì kai agathoí*, *esthloí eugeneís*, *gennaíoi*, *gnorimoi*, *epieikeís*, *chrestoí*, *charíentes*) en oposición a la masa de los pobres (1997: 223-224), coincide en buena medida con la terminología empleada por el Estagirita para referirse a quien presenta su paradigma moral, el *phrónimos* (1997: 224), el hombre sabio y prudente, lo que dejaría ver un cierto trasfondo aristocrático de la ética que Aristóteles concibe (1997: 224).

No estamos muy ciertos de esta interpretación, debido a la fuerte crítica aristotélica a quienes renuncian a vivir bien y optan por conservar o aumentar indefinidamente la riqueza (*Pol*, I.9, 1257b, 38 – 1258a, 14). Por supuesto, no negamos que, para Aristóteles, las buenas familias, los mejores, se distinguen de las bases populares, pero esta distinción se basa más en el idea de excelencia aristotélica que en una consideración clasista contemporánea.

Así las cosas, Zagal nos hace prestar atención a un texto de Aristóteles como el siguiente:

El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena. Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia (*Pol*, III.5, 1280b, 30 – 1281a, 3).

Debemos mirar que esta bella afirmación no se refiere a lo que Aristóteles constata en la sociedad de su tiempo, sino, más bien, es una crítica implícita que ofrece materiales para un modelo ideal de comunidad política. Según Enrico Berti (2012b), los dos últimos libros de la *Política* parecen estar dedicados precisamente a la ciudad ideal (2012b: 103-104). Lo interesante es que a diferencia de la *República* de Platón, el Estagirita describe una ciudad que considera posible, si bien requiere de un conjunto de condiciones peculiares que el legislador debe implementar para que pueda existir de hecho (2012b: 103-104). Según el estudioso italiano, “podemos decir que esta [la ciudad ideal aristotélica] posee el mismo grado de realidad que tiene para el individuo la felicidad, la cual no es una utopía, sino el fin hacia donde se encamina y, en la medida de lo posible, un objetivo por cumplir. Por tanto, la podemos llamar la «ciudad feliz»” (2012b: 104).

Esta cuestión es relevante, ya que cuando Zagal se pregunta —hacia el final de su estudio— si la virtud puede enseñarse, si el gobernante ha de contentarse con castigar al vicioso y renunciar a ser un terapeuta del deseo, la respuesta ha de ser afirmativa en lo referente a la virtud y negativa en lo que versa sobre el castigo y la renuncia a la terapia. Nuestro autor afirma que, para construir una respuesta, es preciso hacer una lectura corrida de *Ética nicomaquea* I y X, *Política* I y VIII y *Retórica* I, y a continuación anota varios elementos a considerar:

- ◆ El papel del castigo como disuasivo.
- ◆ La importancia de la educación gimnástica.
- ◆ El desarrollo de hábitos virtuosos.
- ◆ La misión de los discursos para «dar el último empujón» a quienes aman la belleza.
- ◆ La relevancia de la música.
- ◆ La educación regulada por las leyes e impartida por los gobernantes.

Con todo, Zagal, no duda en afirmar en su trabajo que Aristóteles es hasta cierto punto escéptico sobre la posibilidad del gobernante

de incidir en la «terapia del deseo» de los gobernados. Sin embargo, añadiríamos que lo más decisivo es comprender un breve renglón del Libro VII de la *Política*: La felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad (*Pol*, VII.2, 1324a, 5). Para Aristóteles esto es evidente. Sin embargo, hace un par de comparaciones malévolas en orden a mostrar la evidencia y, al final, apunta su propia postura:

En efecto, cuantos basan en la riqueza la vida feliz de un ciudadano, éstos también consideran feliz a la ciudad entera si es rica. Y los que aprecian, sobre todo, la vida de tipo tiránico, éstos dirán que la ciudad más feliz es la que manda sobre mayor número; y si alguien admite que el individuo es feliz por su virtud, también dirá que la ciudad más virtuosa es más feliz (*Pol*, VII.2, 1324a, 8-14).

Por eso, la cuestión para saber si la «utopía» aristotélica puede ser verdaderamente «tópica» gravita en la noción de vida feliz, esto es, de vida lograda. Dependiendo del autor que se consulte, la noción de «felicidad» aristotélica adquiere un perfil más dianoético o más ético. En nuestra opinión, Aristóteles —contrariamente a lo que suele pensarse— pone el acento en la vida práctica, entendida rectamente, más que una vida teórica, disociada de la acción política (*Pol*, VII, 1323a – 1337a). Aristóteles era extranjero en Atenas, y como tal, estaba excluido de la participación política; sin embargo, no se adhiere a los que creen en la absoluta superioridad de la vida puramente teórica, es decir, no se adhiere a los hedonistas, como Aristipo de Cirene, que considera que gobernar a las personas de modo despótico es grandemente injusto, y por ello detestable; pero si se les gobierna bien, también esto es un impedimento para el bienestar personal, por lo que también debe evitarse (Jenofonte, 1993: 43-44).

Para Aristóteles, la «vida práctica» incluye tanto la política como las actividades teóricas:

[...] si la felicidad debe ser considerada como prosperidad [*eupraxía*, obrar bien], la vida activa será la mejor, tanto para la ciudad en común, como para el individuo. Pero la vida práctica no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos,

ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones y las meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que la prosperidad [el obrar bien] es un fin y, en consecuencia, también una actividad (*Pol*, VII.3, 1325b, 14-22).

Y concluye de esta manera:

Sobre todo decimos que actúan de modo supremo aun en el caso de las actividades exteriores, los que las dirigen con sus pensamientos. [...] Así pues, es evidente que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres (*Pol*, VII.3, 1325b, 23-32).

Para que tal objetivo se realice es menester que se cumplan ciertas condiciones materiales, como el número de ciudadanos, el territorio, la ubicación de la ciudad, su composición interna, sus edificios, y otras de tipo más formal como la constitución, es decir, la distribución de las funciones de gobierno.

¿Qué tipo de ciudad es esta «ciudad ideal»? No es tanto una aristocracia, ya que para Aristóteles, si bien es deseable que «los mejores» gobiernen, siempre será difícil encontrar personas que sean superiores en «virtud». Más bien, la «ciudad ideal» es la idealización de un modelo híbrido entre democracia y oligarquía construido por ciudadanos pertenecientes a la clase media que, conforme a su edad, a su experiencia, en periodos diferentes, asumirán diversas funciones (*Pol*, VII.8, 1328b, 24 – 1329a, 39). Así, en general, los ciudadanos serán primero guerreros, después consejeros, y finalmente sacerdotes: nadie se mantiene para siempre en la misma responsabilidad (*Pol*, VII.8, 1329a, 14-17).

Todo esto lo apuntamos para hacer notar que los gobernantes en el pensamiento de Aristóteles son hombres de acción con capacidad de reflexión, provienen de la clase media, y no son perfectamente virtuosos, aunque buscan la virtud. Esto quiere decir que, aunque la «ciudad feliz» o «ideal» de Aristóteles es un «bien arduo», no es

imposible de lograr. Hay en esta aproximación una gran dosis de realismo y, simultáneamente, el reconocimiento de que se requiere de hombres bien dispuestos a vivir conforme a la virtud, aunque esto, como es evidente, sea un camino gradual no exento de dificultades.

Ahora bien, ¿cómo realizan los gobernantes la «terapia del deseo»? Es correcto, tal y como lo hace Zagal, recordar que para Aristóteles la pasión cede más ante la fuerza que ante la argumentación. El gobernante es legislador y puede introducir en sus iniciativas una propuesta ética para la educación y la vida social. Las leyes deben regular la educación, pues tienen fuerza obligatoria y expresan una cierta prudencia e inteligencia (EN, X.9, 1180a, 22). Esto explica por qué, quien legisla, es el mejor educador: regula por las leyes el cuidado y la manera de vivir de los jóvenes (EN, X.9, 1179b, 34-35). Da igual si las leyes a las que nos referimos son escritas o no, como también si la educación se dirige a un individuo o a la multitud. Lo relevante es educar sobre la base de las leyes apropiadas.

Ahora bien, en lo referente a que sea el gobernante—legislador quien se encargue de la educación, Aristóteles reflexiona si es mejor la educación común o la educación que tenga en cuenta los casos particulares, como lo es la educación familiar. Su postura es que *la educación particular es preferible a la común* y para ello utiliza una analogía basada en la medicina (EN, X.9, 1180b, 9-11). Un enfermo de fiebre puede beneficiarse de un tratamiento general, pero es posible que bajo ciertas condiciones, este tratamiento general no sea el más conveniente (EN, X.9, 1180b, 9-10). Por ello, el estagirita concluye:

Parecería, por consiguiente, que lo individual alcanzaría mayor precisión si el cuidado fuera individual, pues cada uno alcanza mejor lo que le viene bien (EN, X.9, 1180b, 11-13).

Esto parece ser contradictorio con la enseñanza aristotélica respecto a que la exposición de casos particulares es menos exacta que la exposición de lo general (EN, II.2, 1104a, 5-7). Sin embargo, aquí la intención de Aristóteles es otra: que lo que caracteriza la actividad del médico —como también la del legislador-educador— es la especialización en lo individual:

Pero incluso aplicarían el mejor tratamiento individualmente tanto el médico y el gimnasta, como cualquier otro «que supiera cuál es bueno, en general, para todos y cuál para los de tal condición. Pues las ciencias toman su nombre y son de lo general». Y, desde luego, nada impide, quizá, que cuide bien a un individuo uno que carece de conocimientos científicos, pero que ha observado atentamente a través de la experiencia los resultados en cada caso. Lo mismo que algunos parecen ser los mejores médicos de sí mismos, pero no podrían servir en nada para otro. Mas quizá no por ello parecería menos que el que quiere ser técnico o conocedor teórico debe acudir a lo general y debe conocer también esto en la medida que le sea posible. Pues ya se ha dicho que las ciencias versan sobre ello. Quizás, entonces, también aquel que quiere hacer mejores a los hombres —ya sean muchos o pocos— a través de un tratamiento debe intentar hacerse versado en legislación, si es que nos hacemos buenos a través de las leyes. Porque el disponer bien a cualquiera y al que se ofrece no es propio de cualquiera, sino si acaso, del que sabe, lo mismo que en Medicina y en las demás disciplinas en las que hay un tratamiento y un uso prudente (EN, X.9, 1180b, 13-25).

Aristóteles subraya que las cosas particulares, por ser indeterminadas, no caen bajo el dominio ni del arte ni del precepto (EN, II.2, 1104a, 5-7). En cambio, también considera que el énfasis está puesto en el cuidado (*epimeleía*) de lo particular, que requiere contar, eso sí, con una comprensión universal y con la experiencia (EN, X.9, 1180b, 13-23). El médico, al tener un conocimiento universal, puede atender mejor el caso individual.

Esto que vale para la medicina vale, asimismo, para quien desea hacer buenos a los ciudadanos a través de buenas leyes. Habrá que adquirir ciencia legislativa y prudencia sin prescindir de una o de otra. ¿Cómo se adquiere este conocimiento? Para responder a esto, Aristóteles distingue entre aquellos que enseñan un arte y lo ejercen (como los médicos), y aquellos que pretenden enseñar teoría política sin experiencia política (como los sofistas). Asimismo, también existen quienes son políticos empíricos y se apoyan en su «experiencia»

pero con escasa reflexión y, por supuesto, no logran enseñar a nadie realmente. Aristóteles, concede que estos últimos al menos cuentan con experiencia, mientras que es implacable señalando la vaciedad de los sofistas: son como los que quieren ser médicos pero no cuentan con experiencia clínica (EN, X, 9, 1181b, 9-12 y 1181b, 2-6).

Tengo la impresión de que esto nos da una pista importante. Para Aristóteles, la educación impartida por el gobernante legislador requiere de alcanzar a *las personas en su contexto*. Por ello, la función del gobierno no puede pasar por encima de quienes cercanos a esta circunstancia concreta pueden educar mejor: la familia, los amigos, la escuela. De este modo, la función educativa del gobierno no invade el territorio de lo particular y concreto sino que reconoce el valor de quienes, en el fondo, son autoridad cercana para el individuo que requiere de educación.

#### *Para educar políticos que eventualmente puedan educar ciudadanos*

Ahora bien, desde este enfoque, las dificultades para educar a la ciudadanía en la vida moral disminuyen, aunque no se anulan. ¿Cómo puede un gobernante colaborar a la moralización de su sociedad?

Desde nuestro punto de vista, sólo se puede responder estas preguntas reconociendo que la aproximación concreta de un proyecto educativo a una persona —digamos, a un joven— no le corresponde al gobernante más que de manera general, pero las particularidades sobre cómo realizar esta propuesta, aquí y ahora, serán responsabilidad, por ejemplo, de los padres, de los maestros y de los propios amigos, que necesitan tener un cierto grado de conocimiento sobre el alma y la virtud, y experiencia real que permita un ejercicio prudential de la práctica educativa, por ejemplo, en el seno de la familia o de la escuela.

Es precisamente así como puede entreeverse que la doctrina aristotélica sobre el gobernante como terapeuta del deseo nos permite imaginar que lo más conveniente es que el propio gobernante provenga de una experiencia educativa como la que hemos descrito. Sin buena escuela y una familia que viva la virtud, un gobernante se desfonda.

En efecto, la virtud en el gobernante no se improvisa. Las virtudes que se ejercen en la vida pública se cultivan en la vida privada. La virtud del gobernante no puede ser fruto de una «capacitación» rápida y mucho menos de un mero «*training*» con fines mercadotécnicos. Para el Estagirita, la educación es un bien arduo que requiere de paciencia. Esto aplica también para introducir al político al estudio riguroso y a la práctica de las virtudes; en especial, de la prudencia, hábito operativo indispensable para poder actuar en el aquí y en el ahora.

La prudencia no se enseña a través de clases teóricas, sino decidiendo y revisando las decisiones a través del consejo adecuado de una amistad que nos acompaña a la hora de enfrentar las vicisitudes de un mundo complejo y contingente. La prudencia puede disolverse en ideología cuando se le confunde con una mera habilidad práctica para sobrevivir en los juegos y rejugos del poder.

### *Conclusión*

Agradezco a Héctor Zagal que haya colocado estos temas sobre la mesa. Temas de investigación filosófica y de responsabilidad social. Contextos lejanos como el de Aristóteles —con la ayuda de un filósofo tan experimentado como Héctor Zagal— nos permiten redescubrir que la inteligencia está llamada a pensar *meta-contextualmente* para aprender de los contextos. Y, en el fondo, para rehabilitar el valor de la *racionalidad práctica* y de su momento sapiencial —la *prudencia*— ante el pragmatismo irresponsable de quienes usan y abusan del poder. Temas, por otra parte, que requerirán de otras investigaciones.<sup>3</sup>

3 Para proseguir con estos temas, véanse: Aubenque (2010); Volpi (2017); Varela (2014).



## Referencias

- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. Traducción de J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- (2007). *Política*. Traducción de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Los Cuarenta.
- Barnes, J. (1999). "Life and Work". In *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.
- Berti, E. (2012a). *Profilo di Aristotele*. Roma: Studium.
- (2012b). *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, Vol. V. Gothenburg: Institute of Classical Studies.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Varela, L. E. (2014). *Filosofía práctica y prudencia. Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*. Buenos Aires: Biblos.
- Volpi, F. (2017). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". En *Anuario Filosófico*, 50, n. 1, pp. 189-214.
- Zagal, H. (1991). *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. Ciudad de México: Publicaciones Cruz O.
- (2005). *Método y ciencia en Aristóteles*. Ciudad de México: Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz O.
- (2013). *Fidelidad, virtud, placer. La vida buena según Aristóteles*. Ciudad de México: Ariel.
- (2014). *Amistad y felicidad en Aristóteles*. Ciudad de México: Ariel.



---

# Estudios



Determinado en dirección a la libertad:  
Un análisis del capítulo cuarto de *El concepto de la angustia*  
de S. Kierkegaard

---

Determined Toward Freedom:  
An Analysis of the Fourth Chapter of S. Kierkegaard's  
*The Concept of Anxiety*

Pablo Uriel Rodríguez  
Universidad de Morón, Argentina  
blirius@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8409-1610>

Fecha de recepción: 05/04/2021 • Fecha de aceptación: 12/05/2022

*Resumen*

El artículo analiza el capítulo cuarto de *El concepto de la angustia* («La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo singular»), publicado en 1844 por Vigilius Haufniensis. Este capítulo contiene algunas de las más relevantes (y menos investigadas) páginas de la prolífica obra filosófico-literaria de Kierkegaard. La tesis principal del presente trabajo es que la exposición psicológica de la «angustia ante el bien» (lo demoníaco) pone de manifiesto la existencia de un *impulso a la libertad* en el ser humano.

*Palabras clave:* Angustia, Kierkegaard, libertad, orientación, psicología.

*Abstract*

The article analyzes the fourth chapter of *The Concept of Anxiety* («Anxiety of Sin or Anxiety as the Consequence of Sin in the Single Individual»), published in 1844 by Vigilius Haufniensis. This chapter contains one of the most relevant (and less researched) pages of Kierkegaard's prolific literary-philosophical work. The main thesis of this text is that the psychological exposition of the «anxiety about the good» (the demonic) reveals the existence of an *impulse of freedom* in the human being.

*Keywords:* Anxiety, freedom, Kierkegaard, orientation, psychology.

---

## Introducción

El manuscrito de *El concepto de la angustia* fue entregado a la imprenta el sábado 18 de mayo de 1844. Treinta días más tarde, el 17 de junio, el libro salía a la venta acompañado por *Prefacios* del heterónimo Nicolaus Notabene. El texto contaba con un sugestivo e intrigante subtítulo: «Una simple meditación psicológico-indicativa referida al problema dogmático del pecado hereditario». <sup>1</sup> El testimonio de los diarios deja en claro que el aludido problema dogmático fue el primer gran desafío intelectual al cual se enfrentó el danés en su época de formación universitaria. Las anotaciones que nos llegan desde mediados del año 1834 revelan un encendido interés del joven estudiante de teología por el origen del mal, la pre-ciencia divina, la gracia y la predestinación. Algunas entradas del diario personal del año 1837 dan cuenta de que ya para ese entonces Kierkegaard conjeturaba que el abordaje más apropiado de estas cuestiones requería de una orientación psicológica (SKS, XVII: 135-136); sin embargo, será preciso aguardar hasta la segunda mitad de 1842 para encontrar en sus textos la idea de que la categoría psicológica de la angustia es la clave teórica para la resolución del problema dogmático del pecado hereditario (SKS, XVIII: 311). Poco tiempo después, en un apunte tomado en paralelo al estudio del *Tratado de las pasiones* de Descartes,

<sup>1</sup> Ofrecemos la ubicación de las citas de Kierkegaard en la última edición de sus obras completas: *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). Con caracteres latinos indicamos el volumen y con arábigos señalamos la numeración de la página. También empleamos los *Søren Kierkegaards Papirer* (Pap.) indicando con números romanos el volumen, con letra la clasificación y con números arábigos la paginación. Cuando la hubiere, añadimos la correspondiente traducción al castellano utilizando las siguientes abreviaturas: *El concepto de la angustia* (CA – SKS, IV); *Mi punto de vista* (PV – SKS, XVI); *La repetición* (R – SKS, IV); *Postscriptum* (PS – SKS, VII); *La pureza del corazón* (PC – SKS, VIII) y *Discursos Edificantes* (DE – SKS, V). Los datos de edición de todas estas obras se consignan en la bibliografía.

el danés hablaría de su «*Theorie af Angst*» (teoría de la angustia) para referirse a este cúmulo de pensamientos (SKS, XIX: 386).

Este breve repaso habilita a concluir que el enfoque general del libro firmado por Vigilius Haufniensis se encontraba bastante avanzado para la época en que Kierkegaard ultimaba la redacción de *O lo uno o lo otro*. Si bien se desconoce la fecha exacta en la cual comienza la escritura de *El concepto de la angustia*, lo cierto es que probablemente a mediados de octubre de 1843 toda su energía ya estaba abocada al proyecto. Tan es así que, para los últimos días del mes de enero del año siguiente, su mesa de trabajo contaba con nueve cuadernitos de notas que incluían un prefacio, la introducción, versiones prácticamente definitivas de los tres primeros capítulos y un esbozo considerablemente avanzado del cuarto capítulo. Una revisión general de lo escrito, la culminación del cuarto capítulo y la redacción de un quinto capítulo de tenor conclusivo separaban al material de su envío a la imprenta.

No obstante, durante los dos meses siguientes el manuscrito permaneció intacto y Kierkegaard ocupó su tiempo en la redacción de una nueva serie de *Discursos Edificantes* y las *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus. Recién a mediados de abril pudo sentarse a releer y retocar el borrador con el propósito de obtener un texto apto para su publicación. Las partes que faltaban del cuarto capítulo y la conclusión fueron escritas con suma celeridad directamente sobre la copia final.

El escrito finalizado llevaba el título *Om Begrebet Angst* (*Sobre el concepto de la angustia*) y consignaba a «S. Kierkegaard M. A.» (*Magister artium liberalis*) como su autor; pero, a último momento, se realizaron tres importantes cambios que reconfiguraron el libro. Primero, el prefacio original, posteriormente incluido en *Prefacios*, fue reemplazado por otro de menor extensión. Segundo, se modificó el título del libro tachando la palabra “Om”. Tercero, se optó por la autoría heterónima de Vigilius Haufniensis.

Sin lugar a dudas, el quinto capítulo es la parte de la obra en la cual los efectos de la prisa de Kierkegaard para finalizar el libro se manifiestan con mayor virulencia. Vigilius Haufniensis concluye el prefacio de *El concepto de la angustia* despidiéndose tanto de quienes

comulgan con su perspectiva como de quienes no la comparten y con suma cordialidad le extiende sus mejores deseos tanto a aquellos que se decidieron a sostener la lectura hasta la última página del libro como a aquellos que se contentaron con leer únicamente el prólogo. Es muy probable que al llegar al final del libro varios de sus lectores rememoren aquel prematuro adiós de su autor y se pregunten, con la mayor sinceridad, si no hubiera sido más conveniente detenerse antes de pasar al último capítulo. A quien recorre hasta el final el sinuoso trayecto de la obra de la mano de Vigilius Haufniensis lo asalta de inmediato una curiosa sensación: la sección que por su ubicación debería asumir la responsabilidad de cerrar el escrito no guarda una relación del todo clara e inmediata con el contenido que la precede. No es sencillo llevarle la contra a quienes califican el desenlace del libro como *decepcionante* o *aporético*. Decepcionante, porque la mayoría de los interrogantes abiertos por el libro no encuentran una respuesta clara en sus páginas finales (Grøn, 2008: 148). Aporético, porque el libro no alcanza a precisar de qué modo la dogmática podría capitalizar la investigación psicológica sobre la angustia (Dietz, 1993: 349-350).

Para Vigilius Haufniensis, la mayoría de las investigaciones que procuran elucidar los versículos del *Génesis* que relatan el pecado de Adán cometen el error de quedar fijadas en determinados pasajes bíblicos clásicos sin alcanzar una comprensión de conjunto de la cuestión (SKS, IV: 346/CA: 158). Algo similar ocurre con las interpretaciones de *El concepto de la angustia*. Ciertos fragmentos del libro son como un polo magnético que atrae la atención de los investigadores a punto tal que otras secciones del libro no reciben la atención suficiente. La mayor parte de la voluminosa bibliografía secundaria se concentra en la «Introducción» y los primeros tres capítulos. Preferencia absolutamente comprensible. Los argumentos a favor de una limitación y reorganización de las ciencias, las profundas consideraciones en torno la libertad, la nada y el pecado, la descripción de la relaciones entre el espíritu, la sensualidad y la sexualidad y el tratamiento del tiempo, la eternidad y el instante ejercen una fascinación mayúscula y son la fuente de la cual surgen las más diversas apropiaciones filosóficas, teológicas y psicológicas de la obra heterónima de



1844. El último y el penúltimo capítulo de *El concepto de la angustia*, en contraposición, no gozan por lo general de esta misma atención.

El objetivo del presente trabajo es ofrecer un análisis del capítulo cuarto orientado por la búsqueda de ese esperado «final» del libro que no brinda el capítulo conclusivo. Hacia el final de la «Introducción» se afirma que, desde el punto de vista de la psicología, cabe decir que la naturaleza humana hace posible la no-libertad o, expresado en términos dogmáticos, el pecado (SKS, IV: 329/CA: 142). Ahora bien, en la medida en que la no-libertad no es un *hecho originario* sino “un fenómeno de la libertad” (SKS, IV: 436/CA: 242), afirmar lo anterior implica a su vez comprometerse con la tesis contraria: desde una perspectiva psicológica, la naturaleza humana es capaz de una auténtica libertad o, expresado nuevamente de forma dogmática, de la salvación. Precisamente ese es el tema del cuarto capítulo del libro de Vigilius Haufniensis.

La intención que perseguimos en las próximas páginas es la de ofrecer una argumentación a favor de una destinación humana a la libertad exclusivamente a partir del texto de *El concepto de la angustia*. Nuestro itinerario comenzará determinando qué lugar ocupa el libro de 1844 dentro del vasto corpus del danés. La siguiente sección ofrecerá, en primer lugar, un relevamiento de los distintos pasajes de la obra en los cuales Vigilius Haufniensis alude a la superación de la angustia y, en segundo lugar, un sucinto análisis del capítulo final del libro. A continuación, se pondrá de relieve el impulso humano a la libertad a través de la elucidación del fenómeno de la «angustia ante el bien». Por último, en la conclusión, se trazarará el vínculo entre el resultado del estudio psicológico de la angustia y la literatura edificante de Søren Kierkegaard.

### *El puesto de Vigilius Haufniensis en el corpus kierkegaardiano*

La relevancia que el pensamiento del siglo XX le otorga a *El concepto de la angustia* contrasta con el tímido eco que encuentra dicho libro en los textos kierkegaardianos que preceden su publicación. Autores tan disímiles como Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Hans Urs

von Balthasar o Jacques Lacan no dudan en reconocer la importancia y la originalidad que tiene el tratado sobre la angustia para sus propios campos de reflexión. En contrapartida, Kierkegaard y sus heterónimos apenas remarcan el valor de la obra.

El escrito póstumo *El punto de vista* menciona de manera directa la investigación psicológica de Vigilius Haufniensis una única vez en una nota al pie que enumera, aunque de forma incompleta e inconsistente, los textos publicados hasta 1848 (SKS, XVI: 15/PV: 37). A esta alusión a la pasada habría que sumar una referencia velada a la figura de Vigilius Haufniensis (SKS, XVI: 58/PV: 110). Nada más. En el importante artículo «Sobre mi actividad como escritor», publicado el 7 de agosto de 1851 y compuesto un par de años antes, las cosas son incluso peores: no hay referencia específica alguna ni a *El concepto de la angustia* ni a su autor.

Donde sí es posible encontrar un tratamiento del libro de Vigilius Haufniensis es en el *Postscriptum* de 1846. Allí, en un instructivo repaso por las publicaciones kierkegaardianas (heterónimas y ortónimas) del período 1843-1845, Johannes Climacus le dedica un par de páginas al estudio psicológico sobre la angustia. El heterónimo de turno reseña sumariamente la obra atendiendo a su materia y a su forma. En relación al contenido, indica que el propósito del libro fue recuperar la especificidad religiosa del pecado. Objetivo que justifica tanto el enfoque psicológico de la obra como así también la decisión de optar por la angustia, categoría que encamina la investigación en dirección a la facticidad singular del individuo existente, como hilo conductor de la investigación. En lo que respecta al estilo, Johannes Climacus recela del tono científico y profesoral adoptado por Vigilius Haufniensis. Tono que explicaría, en parte, el favor que habría concitado el escrito entre el público universitario.<sup>2</sup> Entre las apreciaciones realizadas por el autor del *Postscriptum* destaca su intento de explicar la razón de la modulación académica empleada en *El concepto de la angustia*: “Tal vez pensó el autor que en este punto la comunicación del conocimiento podría ser necesaria antes que

2 Este comentario de Climacus entraña cierta ironía: *El concepto de la angustia* no recibió ninguna revisión por parte de sus primeros lectores.

podiera hacerse la transición a la profundización interior” (SKS, VII: 245 / PS: 272).

La consideración de Johannes Climacus le asigna a *El concepto de la angustia* un carácter propedéutico y, al mismo tiempo, inscribe al libro dentro de un proyecto de mayor envergadura de carácter eminentemente práctico. Ambas cuestiones pueden rastrearse y aclararse a partir de los señalamientos críticos que la «Introducción» de la obra de Vigilius Haufniensis le hace a la ética imperante en el mundo moderno, es decir, a una ética con fundamentos metafísicos. La ética-metafísica plantea una misma tarea para todos los individuos, presuponiendo, al mismo tiempo, que todos y cada uno de ellos son aptos para su realización. Esta ética, a la cual se le da el nombre de «primera ética», considera que lo real está idealmente determinado; en consecuencia, para ella el hecho de que lo que debe ser no sea solo admite el más severo de los juicios. El gran supuesto de la «primera ética» es que el ser humano se encuentra en posesión de una *libertad eficiente*. Así las cosas, la ética obliga al hombre a actuar, pero ni puede darle el poder para que consume exitosamente esa tarea ni tampoco puede otorgarle una conciencia lúcida sobre las razones profundas de su incapacidad para realizar lo que ella le exige. Por tanto, la «primera ética» deja al individuo sumido en el arrepentimiento. En el registro de esta concepción ética sólo queda en pie el ideal por lo cual su “*resultado es claustrofóbico*” (Grøn, 1995: 26).

Existe, sin embargo, una ciencia capaz de resolver esta cuestión: se trata de la dogmática que, para iluminar la situación existencial del ser humano, echa mano de la categoría del pecado. La noción de pecado supone una crítica radical de la ética-metafísica, al impugnar la idea de que el cumplimiento de la tarea impuesta al individuo es nada más que la actualización de una capacidad activa e inherente a la naturaleza humana, una posibilidad *siempre y realmente abierta* a todo hombre. La dogmática, por tanto, asume como punto de partida una realidad que no está idealmente determinada y que, ante todo, debe adquirir las condiciones para su superación. Se abre, de este modo, la posibilidad de una «nueva» o «segunda» ética. Esta «segunda ética» se desarrolla sobre bases dogmáticas y su movimiento es ascendente:

ya no se trata de una idealidad que evalúa a una realidad general, sino de una realidad singular elevándose al plano de la idealidad.

Es necesario aclarar que la obra de Vigilius Haufniensis no es más que el anuncio de esta «nueva ética». Aunque orientado por categorías éticas y dogmáticas, en sí mismo el libro es en todo momento un estudio psicológico sobre la angustia. Cabe remarcar, por tanto, que el contenido de sus páginas es malinterpretado cuando se lo lee como una reflexión dogmática o como una reflexión ética en torno al pecado o, en menor medida, la salvación. Entendida como «doctrina del espíritu subjetivo», la psicología explora el carácter finito del ser del hombre. No obstante, es importante recordar que la investigación que procura desarrollar el heterónimo de turno está *dogmáticamente orientada*. En este sentido, el discurso psicológico de Vigilius Haufniensis se propone mostrar que la categoría religiosa de pecado, lejos de falsear o mistificar la imagen que el ser humano tiene de sí mismo, en realidad enfrenta al individuo humano a una comprensión inédita y transparente de su propio ser (García Pavón, 2011: 29-30).<sup>3</sup> Únicamente este *nuevo conocimiento de sí mismo* encamina verdaderamente al individuo a la realización efectiva de su tarea ética.

El tema del que se ocupa la psicología no es la *realidad* del pecado, sino la *posibilidad real* del pecado. Esto significa, principalmente, que el psicólogo trabaja en la observación y descripción teórica de los estados del individuo *antes* (primer capítulo) y después (segundo al quinto capítulo) del pecado. Dos son, por lo tanto, las preguntas fundamentales que constantemente formula el libro: ¿cómo ha de estar constituido el ser humano para que acontezca algo así como el pecado? y ¿de qué manera y hasta qué punto el pecado afecta dicha constitución? Sin embargo, como hemos sugerido, el libro no elije

3 De acuerdo con Kierkegaard, los dogmas cristianos le ofrecen al hombre la más detallada y precisa cartografía de su ser (SKS, XVIII: 31-32), pero para que el mapa que nos ofrece el dogma sea legible es necesario desmontar las interpretaciones que se han sedimentado sobre él tornando inaccesible su sentido existencial original. Precisamente de esta manera operan los primeros párrafos de *El concepto de la angustia*. Haufniensis comienza llamando la atención sobre las inconsistencias de las diversas tradiciones teológicas, para luego proponer una nueva noción consistente de pecado hereditario.

plantear y contestar estos interrogantes directamente, sino que procede a través del estudio de un fenómeno psicológico paralelo: la angustia. Y ello es así porque la angustia tiene el privilegio de poner de manifiesto el modo en que el ser humano, a diferencia de otros seres vivos, se relaciona consigo mismo relacionándose con aquello que constituye el núcleo profundo de su realidad: *su libertad*.

Por este camino, en consecuencia, la pregunta central de *El concepto de la angustia* queda reelaborada del siguiente modo: ¿qué noción de la libertad humana es coincidente con los resultados de la observación psicológica de las diversas modalidades de la angustia?, es decir, ¿qué concepción de libertad ha de ser el punto de partida de la «segunda ética»? Vigilius Haufniensis resume su visión con una original y fecunda expresión: «*hildet Frihed*», «libertad trabada» (SKS, IV: 354/CA: 166). La expresión nos habla de una libertad que se encuentra impedida u obstaculizada en su actividad como si estuviera atada.<sup>4</sup> Pero, ¿qué es lo que traba a la libertad? La libertad no está atada al curso de los fenómenos naturales del mundo sino a ella misma, lo que implica dos cuestiones. En primer lugar, hay que entender que la libertad es *histórica*, lo que significa que ninguna situación de la libertad es neutral sino que viene, en parte, definida por las situaciones que la preceden. En este sentido, hablar de libertad impedida es hablar de una acción de la libertad por medio de la cual ésta misma disminuye la intensidad de su poder y se torna ambivalente. En segundo lugar, afirmar que la libertad se traba a sí misma equivale a decir que ella, en sí misma, no es absoluta.<sup>5</sup> En la medida en que la libertad es *libertad humana* está indisolublemente ligada a las condiciones inherentes a la vida del hombre (la contradicción de

4 E. Rocca señala lo siguiente: “Kierkegaard utiliza la palabra *trabar*, *hilde*: atar las patas delanteras de un animal de modo que no sea libre de moverse” (2020: 146). Quisiéramos llamar la atención sobre el hecho de que A. Hannay, para hacer accesible el concepto de angustia, lo compara con la inquietud global que siente un animal cuya actividad ha sido restringida, pues se lo ha privado de su marco cotidiano de referencias (2010: 270-271).

5 Al respecto, señala W. Dietz: “La angustia se convierte en la marca de una existencia que no es omnipotente [...] En *El concepto de la angustia* se tematiza la contraparte exacta de esa omnipotencia que es capaz de fundar por sí misma la libertad sin pérdida de sí misma” (1993: 76-77).

un espíritu esencialmente *eterno* que existe *en el tiempo* y unido a un *cuerpo sexuado*), es decir, la libertad del hombre posee limitaciones constitutivas que le otorgan una orientación propia y singular.

Así las cosas, se torna patente la importancia del tratado sobre la angustia hacia el interior del proyecto autoral kierkegaardiano: el estudio psicológico de Vigilius Haufniensis constituye una reflexión sobre el modo en que la facticidad afecta los posibles usos que todos los seres humanos hacen de su libertad. En consecuencia, *El concepto de la angustia* se erige —junto a *La enfermedad mortal*, el otro gran libro psicológico— como el marco antropológico fundamental a partir del cual adquieren significación todos los estados subjetivos y los movimientos existenciales descritos en las restantes obras heterónimas y ortónimas del danés.

#### *La superación de la angustia a lo largo de El concepto de la angustia*

Hay, al menos, tres pasajes previos al capítulo final que adelantan el tratamiento conclusivo de la categoría fundamental de la angustia. La primera anticipación en la que nos detendremos aparece en la última página del segundo capítulo titulado «La angustia como pecado hereditario progresivamente considerado» y constituye el cierre del párrafo consagrado a la angustia subjetiva (SKS, IV: 383/CA: 193). En esta sección, la investigación psicológica del heterónimo aborda la angustia que el individuo siente ante *su* corporalidad: la tensión entre ser y poseer un cuerpo. Dicho con mayor precisión, se trata de explorar la vivencia del individuo que enfrenta la presión de fuerzas instintivas, es decir, la angustia que el individuo padece en la medida en que no es un espíritu puro. La ocupación existencial del individuo concreto consiste en constituir la más libre y consciente síntesis posible entre los distintos aspectos de su ser. Esto implica, entre otras cosas, ubicar la sensualidad, en su forma extrema de sexualidad, bajo la determinación del espíritu. Según las palabras de Vigilius Haufniensis, esta transfiguración espiritual de la sensualidad equivaldría a una expulsión de la angustia (SKS, IV: 383/CA: 193). Dicha soberanía espiritual, que recibe la denominación de *victoria del*

*amor (Kjærligheds Seier)*, no busca condenar la sexualidad *per se*, sino que viene a oponerse a todo impulso sexual desligado de cualquier conducción superior. Por este motivo, utilizando una terminología de tono freudiano, podríamos decir que la tarea consiste en integrar la sexualidad a la vida consciente del ser humano. Este contexto que alude a un estado de concordia vital introduce la idea de una desaparición de la angustia o, cuando menos, de aquellas modalidades de la angustia que responden al carácter encarnado del espíritu humano. Lamentablemente, esta faceta del análisis de la angustia, uno de los aspectos más relevantes y originales del abordaje psicológico propuesto en *El concepto de la angustia*, no recibe tratamiento alguno al final del libro.

La segunda anticipación a considerar está contenida en el cuarto capítulo «La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo singular», específicamente en el apartado dedicado a la «angustia ante el mal». Tras la irrupción del pecado, la distinción entre el bien y el mal adquiere significado y relevancia en la existencia del ser humano. La angustia ante el mal es la sospecha de que el conflicto que el pecado ocasiona en la relación que el individuo tiene con su propio ser puede agravarse en todo momento. Emerge, así, el fenómeno del arrepentimiento, que queda definido como un intento estéril por alcanzar y erradicar el pecado. Aunque su intención sea eliminarlo, el arrepentimiento sólo puede lamentarse del pecado y esta situación suscita angustia. La permanencia en el arrepentimiento impotente es una potenciación del pecado. Pero, justamente por ello, únicamente a través de la fe puede el individuo superar la angustia en la cual lo sumerge el arrepentimiento. La fe es “el coraje de renunciar a la angustia sin angustia” y ella libera al ser humano de la angustia ante el mal “no porque aniquile la angustia, sino porque ella misma en su eterna juventud está siempre desembarazándose del instante de muerte de la angustia” (SKS, IV: 419/CA: 226).

Es importante retener dos cuestiones de este fragmento. En primer lugar, hay que notar que el pasaje admite que la fe es compatible con la continuidad de la angustia; el fenómeno de la angustia no es aniquilado, sino controlado. Tesis que concuerda con lo planteado

en el capítulo final del libro. No obstante, cabe advertir, en segundo lugar, que la fórmula «renunciar a la angustia sin angustia» (*at forsarge Angesten uden Angest*) indica que la angustia no desempeña ningún papel en el proceso que conduce al individuo hacia la superación de su auto-relación negativa por medio de la fe. Afirmación que entra en indisimulable cortocircuito con la tesis del capítulo titulado «La angustia como aquello que salva mediante la fe».

Nuestro relevamiento llega a su término con una tercera anticipación que también se encuentra en el segundo capítulo, pero, en este caso, en las páginas iniciales. Surgido el pecado en el mundo, a la angustia le caben dos configuraciones fundamentales. O bien el individuo puede angustiarse ante la posibilidad de la permanencia de y en el pecado o bien puede hacerlo ante una eventual salvación. Estas dos configuraciones parecen referirse, respectivamente, a las dos clases de angustia (ante el mal y ante el bien) estudiadas en el cuarto capítulo. Como acontecimiento futuro, la salvación no es más que un objeto indeterminado, un mero posible, y, por ende, un algo angustiante capaz de suscitar fascinación y rechazo. Sólo cuando la salvación llega a ser una realidad efectiva la angustia es derrotada (*SKS, IV: 358/CA: 170*). El verbo utilizado es «*overvinden*». Palabra de difícil traducción, ya que tolera ser vertida como «superar», pero también como «eliminar». Pocas líneas después, el heterónimo vuelve sobre esta cuestión y define el significado de su discurso: “Cuando la salvación está puesta, la angustia es dejada atrás como posibilidad. No por eso aniquilada [*tilintetgjort*], sino que desempeña ahora otro papel, siempre que se la utilice rectamente (capítulo 5)” (*SKS, IV: 358/CA: 170*). El hecho de que esta afirmación sea remitida de forma directa y explícita a la conclusión de la obra avala la suposición de que la precisión de sentido que ella contiene haya sido redactada en paralelo a la elaboración del capítulo final.

Sintetizando: *i*) la primera anticipación habla de una expulsión de la angustia y toca un tópico que no será retomado en el capítulo final; *ii*) la segunda anticipación ya nada dice sobre una eliminación de la angustia y sugiere su continuidad inactiva; a la vez, aclara que el movimiento que coloca al individuo en una relación plena consigo mismo (salvación) se realiza sin el concurso de la angustia; y, por



último, *iii*) la tercera anticipación no sólo reconoce la permanencia de la angustia, sino que admite una eventual capitalización de la angustia a favor de la salvación. Idea que es compatible con el sentido del título que encabeza la conclusión del libro: “la angustia es necesaria para poder liberarse de la angustia” (Grøn, 1995: 29).

¿La noción de una «renuncia a la angustia sin angustia» sería coherente con la imagen de la libertad humana defendida a lo largo de la obra? En el comienzo del capítulo final, Vigilius Haufniensis afirma que la angustia es consustancial a las condiciones de existencia del ser humano. Si el hombre estuviese completa y absolutamente inmerso en su vida sensual e instintiva o si gozase de una existencia exclusivamente espiritual, entonces no se angustiaría, pues sería un animal o un ángel pero no un ser humano (SKS, IV: 454/CA: 261). En consecuencia, el discurso psicológico debe sostener que así como la existencia del individuo que jamás ha padecido angustia permanece *más acá* de lo específicamente humano, aquel individuo que dejase de angustiarse habría conducido su existencia *más allá* de lo propiamente humano. Brevemente: no es posible un ejercicio humano de la libertad exento de angustia. La angustia no puede ser erradicada de la existencia humana, en todo caso podrá hacerse el intento de dominarla de un modo positivo.

Mas, será forzoso concluir, en consonancia con el argumento central del libro, que el intento mismo de controlar positivamente la angustia es, en definitiva, un acto teñido de angustia. En consecuencia, el dominio efectivo de la angustia no es posible únicamente a través de un ejercicio individual de la libertad porque la *libertad real* del individuo estuvo desde los inicios de su historia bajo el poder de la angustia (Dietz, 1993: 327). De hecho, el sentido que adquiere el título del capítulo final «La angustia como aquello que salva mediante la fe» a través del contenido de dicha sección avala lo que venimos diciendo: la angustia únicamente orienta al individuo hacia su salvación al conducirlo hacia la fe, pero la salvación llega de manos de la fe.

El gran tema de Vigilius Haufniensis es que la angustia también puede situar al individuo en la dirección contraria a su salvación. Una de las características que con mayor frecuencia describen al

fenómeno de la angustia a lo largo del libro es su ambigüedad. Característica esencial que se hace igualmente presente en el capítulo conclusivo. La ambigüedad subjetiva de la angustia, el hecho de que por ella el individuo sienta a la vez repulsión y atracción, no hace más que señalar la ambigüedad objetiva del fenómeno. Si el individuo no alcanza a discernir si la angustia es algo positivo o negativo para él, es porque desde el punto de vista de la filosofía del espíritu finito (desde la perspectiva psicológica) la angustia es tanto algo bueno como algo malo para el ser humano. Concebida en los capítulos previos como una realidad patológica capaz de alterar las dimensiones corporal, anímica y espiritual del individuo humano, la angustia adquiere hacia el final del libro un valor terapéutico. Lo realmente interesante es que, a pesar de que se le reconoce propiedades medicinales, la angustia sigue siendo considerada como algo potencialmente nocivo: poder angustiarse es para el hombre tanto la condición de posibilidad de una auto-relación armoniosa como de una auto-relación fallida.

Así lo ilustra Vigilius Haufniensis cuando asimila la angustia con la copa de cicuta de Sócrates (*SKS*, IV: 458/*CA*: 265). El propósito de la comparación es revelar la angustia como un *phármakon*: en su calidad de veneno puede actuar como un antídoto. ¿Contra qué? Paradójicamente contra sí misma. El discurso psicológico del heterónimo convalida la idea de que el individuo conquista la verdadera salud si asume el riesgo de exponerse a la enfermedad. No haber padecido angustia, se lee al comienzo del quinto capítulo, es tan nocivo como hundirse en la angustia; por este motivo, “el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado” (*SKS*, IV: 454/*CA*: 261). Se trata, entonces, de exponerse de manera controlada a la enfermedad. Podría decirse que el individuo adquiere inmunidad ante la angustia y se torna resistente a sus efectos adversos únicamente si la angustia se le administra de forma regulada. “La angustia es el remedio para la angustia” (Wahl, 1938: 247). Es erróneo esperar de este procedimiento una mejora inmediata. La cura de la angustia a través de la angustia es un tratamiento largo, tormentoso e incierto en el que el individuo deberá enfrentarse a numerosos riesgos. Peligros que se resumen en la posibilidad de que

malinterprete su situación, es decir, que equivoque la posología de forma que la angustia lo aleje de su salud en vez de guiarlo hacia ella. Aprender a angustiarse significa, por tanto, encontrar esa dosis correcta de angustia capaz de suprimir “lo que ella misma provoca” (SKS, IV: 458/CA: 265).

¿Qué es lo que provoca la angustia? Recordemos aquí la célebre imagen del segundo capítulo. Cuando la libertad se enfrenta a sí misma no logra divisar el fundamento desde el cual surgen sus posibilidades y, por este motivo, cae presa del vértigo (SKS, IV: 365/CA: 176). La libertad es *posibilidad de poder*, percibirlo genera angustia. Experimentando la angustia, el individuo se hace consciente de que puede actuar aunque aún no sepa cabalmente qué es lo que puede hacer; se vuelve consciente de que puede actuar aún si a este poder no lo acompaña voluntad alguna (SKS, IV: 350/CA: 162). Al ser humano lo angustia que el «yo puedo» sea prioritario e irreductible al «yo pienso», al «yo debo» o al «yo quiero».

La relación del individuo con este «yo puedo» es ambivalente: por una parte, siente una fascinación narcisista por su poder y, en consecuencia, quiere hacer uso de él; pero, al mismo tiempo, rechaza su poder ya que no logra conocer con exactitud las consecuencias de su ejercicio. Surge, entonces, el ensayo de remitir el propio poder a un fundamento para ser capaz de disponer de él. La libertad, entonces, quiere hacer de sí misma su fundamento, quiere ponerse a sí misma y de ese modo poner su poder bajo su control. Pero al llevar adelante este proyecto tropieza con el carácter indisponible de su esencia. La libertad choca con el hecho de que en todo momento se le impone ser *posibilidad de poder* sin que pueda liberarse realmente de esta imposición: al ser humano ha recibido el don de la libertad, es decir, se le ha dado el ser posibilidad de poder.

A la libertad, entonces, sólo le queda el recurso de aferrarse a la finitud, pero ¿qué significa esto? Las palabras de Vigilius Haufniensis dejan la cuestión sin aclaración y obligan al lector a conjeturar su sentido. Por «finitud», entonces, proponemos entender las condiciones fácticas de la libertad humana *en tanto que* humana: la sensualidad y la temporalidad. En consecuencia, «aferrarse a la finitud» significa el intento deliberado de *hacer finito* el poder infinito de la posibilidad

transformando estos elementos constitutivos y orientadores en factores definitivos y determinantes. «Aferrarse a la finitud» significa inscribirse en el orden causal del mundo como un objeto más del mundo y dejarse absorber por las circunstancias que nos rodean.

En el capítulo final de su libro, Vigilius Haufniensis sostiene que la angustia le enseña al individuo a soltar la finitud. En cierto sentido, cabe decir que el «discípulo de la angustia» ha perdido su vínculo con el mundo. Pero esta ruptura no se produce porque el individuo haya tomado consciencia de la evanescencia y precariedad de la realidad sino porque ha experimentado a fondo la esencial indeterminación de esa libertad (que es la suya) a partir de la cual se relaciona con la realidad (Dietz, 1993: 344),<sup>6</sup> pues, gracias a la angustia, ha comprendido que en su relación con el mundo es igualmente capaz de lo más elevado como de lo más indigno (Wahl, 1938: 246). El «discípulo de la angustia» comprende que la libertad humana no puede obtener su orientación última —su fundamento— de ninguna realidad finita y, a consecuencia de ello, está compelido a entregarse por completo a la infinitud y a apoyarse en la providencia (SKS, IV: 459/CA: 266).

### *La destinación a la libertad como estructura básica del ser humano*

El análisis de la angustia permite la narración de lo que Vigilius Haufniensis denomina una “historia de la libertad humana” (SKS, IV: 348/CA: 160). Tal y como se explica al comienzo del segundo capítulo, dicha narración es factible en la medida en que el enfoque psicológico es capaz de reproducir poéticamente los estados de ánimo que ponen de manifiesto el modo en que la libertad, a lo largo de su devenir, se experimenta a sí misma. ¿Cuál es el material que le

6 Señalemos aquí, en línea con J. Wahl, que la nada que el heterónimo kierkegaardiano toma por objeto de la angustia en su libro no posee un carácter ontológico (no es la nada que corroe y engulle al ser), sino psicológico: la proyección fantasmática de posibilidades futuras (1938: 221). En este sentido, interpretamos que cuando el heterónimo afirma que “la posibilidad es la más gravosa de las categorías” (SKS, IV: 455/CA: 262) hace referencia al hecho de que en la libertad habita un poder que excede la capacidad de todo pensamiento anticipador.

sirve de inspiración al autor heterónimo para describir los momentos previos e iniciales de esta historia de la libertad? Quien pretenda reconstruir el origen de la «historia de la libertad» no puede apelar a la memoria, por la sencilla razón de que no encontrará en el yo vivencia alguna de lo que precedió a su existencia. Recordemos aquí que, por una parte, la inocencia es un estado en el cual el yo no está autónomamente constituido ni se diferencia de aquello que lo rodea (SKS, IV: 347/CA: 159) y, por otra parte, que justamente la posición del yo como una realidad independiente coincide con el movimiento por el cual se pierde la inocencia (SKS, IV: 382/CA: 192).

Así las cosas, para llegar a saber algo sobre el pasado de la libertad no hay otra alternativa más que recurrir a lo que la angustia nos comunica sobre su situación presente. Como se afirma en más de una ocasión: nadie puede hablar de Adán desde la inocencia. En consecuencia, se hace visible la centralidad y el valor del cuarto capítulo dentro de la exposición psicológica del libro: la descripción psicológica de la «angustia ante el bien», la última modalidad de la angustia, refleja la situación concreta del existente individual, de un espíritu ya constituido, a partir de la cual es posible observar y reconstruir del derrotero histórico de su libertad.<sup>7</sup> Al estudiar esta modalidad de la angustia Vigilius Haufniensis “encontró la clave de una de las capas más profundas y secretas de la psiquis humana generadora de los impulsos que ejercen la mayor influencia sobre la vida de cada

7 La angustia ante el bien expresa una figura negativa de la libertad que se preanuncia en las modalidades previas de la angustia: “Por lejos, la caracterización más completa de la «no-libertad» está conectada con la descripción de la angustia ante el bien, «lo demoníaco». Pero la experiencia negativa de la libertad ya está presente en la descripción de la inocencia, la falta de espíritu, el destino, la culpa y la angustia ante el mal” (González, 2010a: 61) y “la sección de la «angustia ante el bien» se diferencia con su contenido heterogéneo, lo que indica que esta fórmula no es paralela, sino superior a las demás secciones, una fórmula definitiva que también contiene el diagnóstico del fenómeno que es discutido bajo los restantes encabezados” (Nordentoft, 2009: 180-181). Al mismo tiempo, como señala D. González, el análisis de la angustia ante el bien retoma y “condensa algunos de los aspectos más sobre salientes —y sin duda, contradictorios— de la teoría de la existencia esbozada en las obras anteriores: la frivolidad de la vida estética, el mutismo y la clausura de quien no quiere oír la palabra del eticista, «la vacuidad y el aburrimiento» de quien busca la «repetición» en lo temporal y no en la eternidad, pero también la sospecha de que algo terrible puede suceder de un momento a otro” (2010b: LXIII).

uno” (Maltantschuk, 1979: 167). Y aquí es importante señalar que la extensa descripción de la «angustia ante el bien» permite esbozar tanto las figuras imperfectas o negativas como la figura perfecta o positiva de la libertad humana.

El cuarto capítulo, sin embargo, no comienza abordando la «angustia ante el bien», sino la «angustia ante el mal». Con la expresión «angustia ante el mal» el autor heterónimo designa la reacción de rechazo generada por la *realidad injustificada* del pecado. Psicológicamente hablando, tal resistencia ante el mal implica que, a pesar de que el pecado ha ingresado en la intimidad del individuo algo de él continúa experimentándose a sí mismo como ajeno al pecado. Veamos la cuestión con mayor detenimiento. “Lo que quiere la angustia es deshacerse de la realidad del pecado, no del todo, sino en cierta medida, o, *mejor dicho*, permitir que la realidad del pecado subsista en cierta medida, pero —eso sí— solo en cierta medida” (SKS, IV: 416/CA: 223-224; el resaltado es nuestro).

En consonancia con este fragmento, la «angustia ante el mal» puede ser formulada de dos maneras: *i*) como la voluntad *parcial* de eliminar el mal o *ii*) como la voluntad *parcial* de conservar el mal. Ambas caracterizaciones dan cuenta, respectivamente, de un proyecto que fracasa en virtud de una voluntad que carece de univocidad y se encuentra dividida: el individuo quiere eliminar el mal, pero también se opone a este querer; quiere conservar el mal, pero también se opone a este querer y esta ambivalencia torna inefectivo su querer. Con todo, las dos formulaciones no aparecen en un pie de igualdad puesto que Vigilius Haufniensis remarca que la segunda es más exacta que la primera. Con todo, esta preferencia termina por «disolver» la «angustia ante el mal» en la «angustia ante el bien»: el individuo que quiere parcialmente permanecer en el mal, quiere, también de forma parcial, distanciarse del bien. La «angustia ante el mal» y la «angustia ante el bien» describen un mismo fenómeno: el de una voluntad que difiere de sí misma, una voluntad dividida o, como ya el mismo Kierkegaard dirá en un discurso edificante del año 1847, una *voluntad desesperada* (SKS, VIII: 144/PC: 71).

Las dos variantes de la angustia entrañan una instancia reflexiva. Al experimentar la angustia el individuo adquiere un saber en

relación a la dirección de su querer, pero aquí no se trata de una toma aséptica y neutral de conciencia, puesto que comprendiendo cuál es la orientación de su voluntad el individuo asume una posición en relación a dicha orientación. No obstante, en la medida en que el querer mismo se haya escindido la identificación del individuo con su voluntad nunca puede ser total. De este modo, a través de estas modalidades de la angustia el individuo adquiere una comprensión de su voluntad y, a su vez, experimenta la desmentida de esa misma comprensión de sí mismo. *Vigilius Haufniensis* ofrece una imagen muy clara de lo que tiene en mente:

Para describir este estado, no se me ocurre nada mejor que evocar ese juego en el que dos sujetos se ocultan bajo una capa como si se tratara de uno solo, y uno de ellos habla mientras el otro gesticula de manera totalmente accidental en relación con lo que se dice (*SKS, IV: 420/CA: 228*).

El observador externo presupone que hay una única persona bajo la capa. Las palabras y los gestos de esta «persona» no guardan coherencia entre sí por lo cual el testigo externo de la situación es incapaz de determinar cuáles son las verdaderas intenciones de la «persona» bajo la capa. Las dos personas ocultas bajo la capa representan la escisión de la voluntad en un individuo. La persona que se expresa por medio de palabras representa ese aspecto de la voluntad con el cual se identifica el individuo; la persona que se expresa gesticulando representa la orientación de la voluntad rechazada por el individuo. La indefinición del observador externo en relación a la verdadera intención de la «persona» bajo la capa se traslada al propio individuo que es presa de esta ambivalencia volitiva.

Si bien al comienzo del cuarto capítulo se afirma que no es posible ofrecer una definición adecuada del bien, la perspectiva psicológica nos habilita a establecer una correspondencia entre el bien y la libertad (*SKS, IV: 413/CA: 221*). Esta última tesis se refuerza en la sección del capítulo dedicada a la angustia ante el bien cuando *Vigilius Haufniensis* sostiene que el bien “significa la reintegración de la libertad” (*SKS, IV: 421/CA: 228*). ¿Qué es la «angustia ante

el bien» o «lo demoníaco»? La angustia de la libertad ante sí misma (Dietz, 1993: 328). ¿De qué manera debe entenderse esto? Como el sufrimiento del individuo ante la posibilidad de la recuperación de su libertad o, dicho de otro modo, la angustia de una libertad que siendo no-libertad pretende permanecer en ese estado; el padecimiento de una no-libertad que quiere consumarse (SKS, IV: 424/CA: 231). Vale aquí traer a consideración una observación realizada en torno a la angustia ante el bien en una versión preliminar del libro: “la libertad suprimida es la que se angustia por llegar a ser libertad. Puede que esto le resulte a algunos un extraño discurso, porque ¿quién no quiere ser libre? Y, sin embargo, el modo en el cual se habla de tales cosas muestra que justamente no se tiene idea de la crisis que se desencadena cuando la libertad ingresa en la no-libertad” (Pap. V B: 60).<sup>8</sup>

Ahora bien, si desde el punto de vista psicológico la no-libertad equivale a una división del querer, es decir, a un enfrentamiento de la voluntad individual consigo misma, entonces cobra sentido hablar de la libertad como una suerte de unificación del querer, esto es, una concordia de la voluntad individual consigo misma. «Lo demoníaco», por tanto, es la insistencia en la ambivalencia de la voluntad o, expresado de otra forma, la resistencia a la unificación de la voluntad. Afirmar, entonces, que «lo demoníaco» es un vínculo no libre con el bien equivale a decir que es una relación con la libertad en la que no hay libertad: el individuo que ante el bien experimenta angustia está *forzado a la libertad* (SKS, IV: 421/CA: 228). El gran interrogante pasa por determinar correctamente qué es lo que provoca este forzamiento. Para resolver esta cuestión suele prestarse atención a las siguientes palabras: “De ahí que lo demoníaco solo comience a hacerse verdaderamente evidente cuando es tocado por el bien, viniendo este desde fuera como su límite. Por eso se hace notar que lo demoníaco, en el Nuevo Testamento, solo se muestra precisamente cuando Cristo se le acerca” (SKS, IV: 421/CA: 228). La lectura más usual e inmediata de este pasaje consiste en señalar

8 En sus notas, Kierkegaard escribe «angustia ante el mal», pero resulta claro que se trata de un error.



que es una instancia externa la que constriñe al individuo a ser libre; pero en realidad el fragmento se limita a decir que la irrupción de esta realidad exterior es lo que permite que el individuo advierta su relación forzada con la libertad. Lo que verdaderamente hace el contacto con el bien es mostrarle al individuo que, a pesar de su voluntad de permanecer en el mal, está estructuralmente referido al bien. El ser humano está originariamente determinado en dirección a la libertad y este impulso e interés fundamental de su ser “aunque parezca haber desaparecido del todo, sigue estando allí” (SKS, IV: 424/CA: 231).

El punto capital de la lección psicológica de Vigilius Haufniensis es que el rechazo de la libertad, que se hace patente en la «angustia ante el bien», no se manifiesta como movimiento original sino como movimiento derivado o, mejor dicho, como contra-movimiento.<sup>9</sup> La “voluntad de no-libertad” es oposición a una siempre previa y más tenue, pero no por ello inexistente, “voluntad de libertad” (SKS, IV: 443/CA: 249).<sup>10</sup> Por este motivo, el auto-encapsulamiento del individuo ante la presencia externa del bien es, a su vez, el rechazo de su tendencia interna a la libertad y, en consecuencia, una auto-negación de sí mismo.

Para superar su angustia el individuo tiene que retomar su disposición originaria hacia el bien o, para expresarlo con las palabras de la «Introducción» de *El concepto de la angustia*, debe hacer de la *repetición de la libertad* su principal proyecto y preocupación suprema

9 Invertiendo los postulados de la física moderna newtoniana, Vigilius Haufniensis planteará que, en el plano de la existencia, la fuerza primaria y real es centrífuga y la fuerza secundaria y ficticia es centrípeta: la libertad es un movimiento hacia afuera, expansivo y comunicativo; la no-libertad es cierre, encapsulamiento y aislamiento (SKS, IV: 425/CA: 232).

10 Concordamos con E. Rocca quien sostiene que en la sección dedicada a la angustia ante el bien asoma un *leit motiv* ilustrado: “el pecado no puede cancelar la libertad al punto de quitarle la posibilidad. De aquí la imposibilidad de que lo demoníaco se encierre hasta el final en sí mismo” (2020: 154). De opinión similar es D. Humbert quien afirma: “El individuo demoníaco desea aislarse del bien y retener el presente inmediato deseado en lugar de adquirir el verdadero presente de lo eterno. El mero hecho de que no pueda aislarse de esta manera indica su relación interna simultánea con el bien. El instante en que el bien se le acerca desde fuera es el mismo instante en el que se revela su verdadero yo” (1983: 230).

(SKS, IV: 326/CA: 139). Pero, ¿de qué manera hay que entender esta tarea? Imposible contestar esta pregunta sin recurrir a las páginas de *La repetición* de 1843. Sin embargo, no por ello se abandona la restricción metodológica de ceñirnos a *El concepto de la angustia*, ya que su mismo autor es quien deja en claro que no es posible la comprensión de su libro sin el conocimiento de la obra firmada por Constantin Constantius.<sup>11</sup>

El valor que posee la categoría de repetición para Vigilius Haufniensis se manifiesta en las primeras páginas de su obra. Hacia el final de la «Introducción», la «primera ética» y la «segunda ética» aparecen redefinidas respectivamente como una *ética de la inmanencia o reminiscencia* y una *ética de la trascendencia o repetición* (SKS, IV: 329/CA: 141). Lo que aquí se juega, como se explica en una extensa nota al pie y dejará en claro nuestra exposición, es la distinción entre una ética que se agota en la exigencia de lo ideal enjuiciando con severidad lo real y otra ética que le otorga a lo real la posibilidad de una nueva existencia (SKS, IV: 325-326/CA: 138).

El antagonismo entre reminiscencia y repetición es uno de los principales núcleos temáticos del libro de 1843. Mientras que la reminiscencia viene siendo desde la antigüedad la categoría fundamental del pensamiento, la repetición debe convertirse en el eje central de un nuevo pensamiento. Literalmente, Constantin Constantius habla del contraste entre una visión griega y una visión moderna del mundo (SKS, IV: 9/R: 21). Se trata, en definitiva, de esa célebre oposición entre lo pagano (antiguo o moderno) y lo cristiano, a la cual las primeras obras heterónimas aluden de diversas maneras: la distinción entre una «primera ética» y una «segunda ética» en *El concepto de la angustia* y la diferencia entre «A» y «B» en las *Migajas Filosóficas* y el *Postscriptum* de Johannes de Climacus (Grøn, 1993: 149 y 151). La clave de la oposición se condensa en un apretado pasaje de la primera parte de la obra:

11 Vigilius Haufniensis escribe su obra con la convicción de que sus lectores han leído lo mismo que él (SKS, IV: 447/CA: 253). Es indudable, por las reiteradas alusiones a lo largo del libro, que entre las múltiples lecturas del heterónimo hay que contabilizar a *La repetición*.

La dialéctica de la repetición es fácil, pues lo que se repite, ha sido, y si no, no podría repetirse; pero precisamente el hecho de que haya sido hace de la repetición algo nuevo. Cuando los griegos decían que todo conocer es un recordar, no decían otra cosa que esto, que toda existencia, en cuanto existe, ha existido; cuando se dice que la vida es una repetición, lo que se dice es: la existencia tal como ha existido llega a existir ahora. Si no se tiene la categoría del recuerdo o de la repetición, toda la vida se disuelve en un murmullo vacío e inconsistente (SKS, IV: 25/R: 36).

Lo primero que hay que decir de ambas categorías es que tienen algo en común a pesar de estar enfrentadas entre sí: ellas designan dos modos de concebir el fundamento de la existencia humana y de ponerse en relación con él. De acuerdo con lo señalado por la última oración del fragmento citado, la reminiscencia y la repetición operan como principios ordenadores de la totalidad de la vida puesto que sin ellas la realidad del individuo carecería de sentido. La imagen que Constantius nos ofrece de la concepción griega de la existencia se resume en los siguientes términos: “lo que existe, siempre ha existido, es decir, nada es lo que en sí mismo es, sino que en realidad sólo es su propio pasado y el presente es absorbido o nuevamente sumergido en una eternidad inaccesible, impensable e irre recuperable” (Ringleben, 1998: 329-330). Tal y como la entiende el autor de *La repetición*, la reminiscencia establece una ruptura insalvable entre la existencia y su fundamento. Según Constantius, los griegos absolutizaron *lo que fue* al punto de impedir la aparición de *lo nuevo* en *lo que es*. Que ésta es también la perspectiva de Vigilius Haufniensis se hace patente cuando, adhiriendo explícitamente a lo dicho por el autor de *La repetición*, sostiene que los griegos determinaban la temporalidad en función del pasado y sólo accedían a la eternidad por medio de un movimiento de retroceso (SKS, IV: 393/CA: 202). Entonces, para la concepción de la realidad que se construye sobre la base de la reminiscencia, la existencia únicamente adquiere sentido como reflexión de lo eterno, es decir, como relación meramente intelectual con el fundamento de la existencia ya que éste último en cuanto pretérito no puede hacerse presente en el presente.

La categoría de la repetición viene a corregir ese desgarramiento entre la existencia y su fundamento puesto por la reminiscencia. Según la concepción de la existencia propia de la repetición, la eternidad ya no es un pasado dominante que sujeta y suprime a *lo que existe* sino una fuerza que potencia *lo que existe* impulsándolo hacia un futuro en el cual deberá realizarse su posibilidad más propia. De modo que mientras la *ética de la reminiscencia* («primera ética») le exige al individuo la imitación de una esencia humana de carácter universal y, por este motivo, el sujeto al cual ella se dirige posee un carácter impersonal y general, la *ética de la repetición* («segunda ética»), en cambio, conmina al individuo a la realización de algo inédito y, como tal, futuro, su interioridad personal y, en consecuencia, ella exhorta a un sujeto que es singular (González, 2001: 37 y Perarnau Vidal, 2008: 305). Por este motivo, es posible pensar la repetición como *re-adquisición* y, a su vez, como *nueva recepción*. Pero esto únicamente tiene sentido si lo readquirido o lo nuevamente recibido estaba perdido. ¿Qué es lo que está perdido y debe ser recuperado?

En torno a esta cuestión, es evidente el equívoco del autor de *La repetición*, quien al final de la primera parte del libro y tras su fracasado viaje a Berlín, concluye la imposibilidad de una repetición de bienes o circunstancias terrenales. La repetición, como dirá el joven enamorado en la última de sus misivas, es repetición de bienes o circunstancias espirituales o, mejor dicho, es repetición del espíritu. Según el joven enamorado, la repetición cierra la escisión que divide internamente al individuo, permitiendo que éste vuelva a ser sí mismo y ponga su vida en movimiento (SKS, IV: 87-88/R: 89-90). Sin embargo, la comprensión que el joven enamorado tiene de la repetición es satisfactoria en la letra, pero no en el espíritu. Como acertadamente señala Constantius al final de su obra, el joven enamorado no realiza una verdadera repetición: se encuentra con un acontecimiento exterior que le permite liberarse de la culpa y retornar a su anhelada vida de poeta, permanece siendo un existente estético perdiendo la posibilidad de un salto a lo religioso (SKS, IV: 95/R: 95). Ciertamente es que la auténtica repetición implica una recuperación del sí mismo, pero no significa el retorno a una identidad pretérita sino un volver a recibir y reapropiarse de la libertad como

posibilidad fundamental de la existencia (Garrido, 2017: 51-52). Desde la perspectiva de Vigilius Haufniensis, la repetición es el movimiento por el cual el yo que se ha perdido a sí mismo se recibe nuevamente para recobrase, un movimiento por el cual la libertad desde la no-libertad se *reconcilia* consigo misma (Grøn, 1993: 152).

La repetición, como ha dicho Constantius, es una *redintegratio in statum pristinum* (SKS, IV: 21/R: 32). Pero hay que guardar la precaución de no pensar esta reintegración como un regreso sin más a la inocencia perdida. El autor de *El concepto de la angustia* insiste en el hecho de que la inocencia no es un estado de plenitud y perfección que deba ser repetido (SKS, IV: 343/CA: 155); sin embargo, lo que sí debe ser recobrado es la esencial determinación de la inocencia hacia el bien (SKS, IV: 424/CA: 231). La tarea que le es impuesta al ser humano es la de readquirir y conservar su orientación hacia la libertad. Vigilius Haufniensis resume esta tarea en la palabra «seriedad» (SKS, IV: 448/CA: 254). La seriedad es repetición de la condición originaria —perdida, mas no destruida— del ser humano. Mantenerse serio implica asumir con plena consciencia la responsabilidad de sostener —repetir— en la existencia la posibilidad del bien. La seriedad es el contacto continuo con lo que en el ser humano hay de eterno: no una identidad inmutable sino la destinación de su libertad a la libertad.

### *Conclusión*

Una libertad meramente recibida, una libertad que llega al individuo como algo externo, una libertad obtenida de forma absolutamente pasiva, no es auténtica libertad (SKS, IV: 428/CA: 235). La conquista de la libertad también requiere de una acción del individuo y al individuo la exhortación a alcanzar su libertad le llega tanto «desde fuera» como «desde dentro». Todo ser humano está internamente conminado al bien y el estarlo es la más íntima y propia de sus determinaciones. Ahora bien, el hecho de que el ser humano sea incapaz de destruir su orientación hacia el bien viene a indicar que dicha estructura básica de su personalidad, esta tendencia originaria, no ha sido puesta en él por él.

El penetrante estudio psicológico de Vigilius Haufniensis en torno a la esencia de la subjetividad humana revela, por tanto, el *carácter derivado* de la libertad. Para no traspasar los límites que se ha impuesto a sí mismo, el autor heterónimo debe detener su indagación justo en este punto, mas lo hace con la certeza de haber provisto a su lector de una comprensión del espíritu humano concordante con lo religioso. Pero, ¿al servicio de qué clase de religiosidad ha estado trabajando la psicología en *El concepto de la angustia*?

El resultado final de la exposición de Vigilius Haufniensis es que la condición que el ser humano posee para reapropiarse del bien que una libertad exterior le ofrece es algo que le pertenece, pero que no tiene en él su fundamento. El paso siguiente al cual nos invita el libro de 1844 consiste en afirmar que dicha condición es algo que el individuo ha recibido, algo que le ha sido dado, un don.<sup>12</sup> Esta conclusión coincide con lo planteado por el primero de los dos discursos edificantes publicados en 1843 que llevan por título «Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba». Uno de los tópicos centrales tratados en el escrito edificante es el origen de la condición que le permite a un individuo recibir el bien. Kierkegaard accede a la explicación del origen de esta condición determinando quién es el único ser capaz de darle el bien al individuo: Dios. Ningún hombre posee el poder y la sabiduría necesarias para que su intención de entregarle el bien a otro hombre se consume (SKS, V: 133-135/DE: 144-145). Dios, en cambio, “es el único que da de manera tal que da también la condición, el único que, al dar, ya ha dado” (SKS, V: 137/DE: 147). Esta condición de la que la concepción edificante habla en los términos de *necesidad de Dios* es lo que Vigilius Haufniensis, desde el punto de vista de la «doctrina del espíritu subjetivo», piensa como impulso al bien, es decir, como la orientación humana a la libertad.

12 Se aclara, por tanto, en qué medida la psicología está al servicio de la dogmática: ella revela una auto-consciencia humana trascendente que se abre a lo que está más allá de su horizonte (Pattison, 2012: 91). O, como dice Cànovas Miranda, el estudio psicológico nos pone al tanto del hecho de que “la libertad finita reclama otra libertad que la libere de sí misma, una libertad fundamentadora en la que se pueda depositar el proyecto del yo para que éste repose reconciliado” (2011: 82).

La cuestión, ahora, es la siguiente: ¿cuándo le es otorgada esta condición al ser humano? Para responder este interrogante debemos entender que decir que Dios «al dar, ya ha dado» significa decir que el individuo puede recibir el bien porque Dios le ha otorgado previamente la condición para recibirlo. Dios, dice Søren Kierkegaard, engendró al ser humano por medio de su palabra, pero “aquel que es engendrado por la palabra de verdad, es engendrado para la palabra de verdad” (SKS, V: 139/DE: 149-150). Frase que podría reformularse del siguiente modo: *el hombre fue engendrado por el bien (la libertad) y para el bien (la libertad)*. Así las cosas, la condición para la recepción del bien, la orientación a la libertad, es consustancial a la naturaleza del hombre como ser creado, es decir, como ser que experimenta su propio ser como un ser dado.<sup>13</sup> La destinación humana a la libertad, por tanto, es antes que una consecuencia de la actividad redentora de Dios, un efecto de su acción creadora (Pattison, 2012: 96-97). La acción creadora de Dios instituye una relación esencial entre el ser humano y su impulso a la libertad. Nexo que constituye la más alta perfección del hombre. Perfección que no se puede destruir, pero sí perder; por lo cual, debe ser conservada (SKS, V: 140/DE: 150).

13 “Al darme mi sí mismo se me da también la condición para que ese sí mismo pueda relacionarse con el bien absoluto, a saber, la necesidad de lo absoluto: la necesidad de Dios... Y esta condición —inherente a la constitución del sí mismo— me la ha dado el mismo Poder que me puso como el sí mismo que soy. Esa condición la ha dado Dios mismo” (Garrido, 2021: 8).

## Referencias

- Cànovas Miranda, J. C. (2011). *La culpa, l'amor i la mort, cruïlles existencials en la transformació del si mateix humà en si mateix teològic. Tres estudis sobre Kierkegaard a partir de l'obra Tre Taler ved taenkte Leilighider, amb traducció i comentaris* (Tesis Doctoral). Universitat de Les Illes Balears, Palma de Mallorca.
- Come, A. (1995). *Kierkegaard as Humanist. Discovering my Self*. Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Davenport, J. (2000). "«Entangled Freedom» Ethical Authority, Original Sin and Choice in Kierkegaard's *Concept of Anxiety*". En *Kierkegardiana*, n. 21, pp. 131-151.
- Dietz, W. (1993). *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main: A. Hain.
- Dip, P. (2005). "La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en *El concepto de la angustia*". En *Enfoques*, vol. XVII, n. 2, pp. 123-148.
- García Pavón, R. (2011). *El problema de la comunicación en Søren A. Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*. Roma: IF Press.
- Garrido-Maturano, Á. (2017). "El instante en que se recupera el origen. Apuntes introductorios para una comprensión fenomenológica de la categoría kierkegaardiana de repetición". En *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 55, pp. 41-64.
- (2021). "La alegría de ser nada. La dádiva perfecta y la existencia capaz de recibirla en los Discursos edificantes de Søren Kierkegaard". En *Franciscanum*, n. 175, vol. 63, pp. 1-19.
- González, D. (2001). "The Triptych of Sciences in the Introduction to *The Concept of Anxiety*". En N. Cappellorn, H. Deuser and J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*. New York / Berlin: Walter de Gruyter, pp. 15-42.
- (2010a). "The Meaning of «Negative Phenomena» in Kierkegaard's Theory of Subjectivity". En J. Hanson (ed.), *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. Illinois: Northwestern University Press, pp. 149-166.
- (2010b). "Estudio Preliminar". En *Kierkegaard*. Madrid: Gredos, pp. VII-CXX.
- Grøn, A. (1993). "Repetition and the concept of Repetition". En *Tópicos*, n. 5, pp. 143-159.
- (1995). "El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard". En *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 15, pp. 15-30.
- (2008). *The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard*. Mercer, Georgia: Mercer University Press.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana de México.
- Humbert, D. (1983). *Freedom and Time in Kierkegaard's The Concept of Anxiety*. (Tesis Doctoral). McMaster University, Ontario.



- Kierkegaard, S. (1909-1948). *Søren Kierkegaards Papirer*. P. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting (eds.). Copenhagen: Gyldendal.
- (1997-2009). *Søren Kierkegaards Skrifter*. N. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon, F. Mortensen (eds.). Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret / Gads Forlag.
- (1959). *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- (1979). *La pureza del corazón es querer una sola cosa*. Buenos Aires: La Aurora.
- (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana de México.
- (2010). *Discursos Edificantes*. Madrid: Trotta.
- (2016). “El concepto de la angustia”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/2. Madrid: Trotta, pp. 125-278.
- (2019). “La Repetición”. En *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/1. Madrid: Trotta, pp. 18-103.
- Malantschuk, G. (1979). “Angoisse et Existence chez Kierkegaard”. En *Les Études philosophiques*, n. 2, pp. 163-172.
- Marino, G. (2006). “Anxiety in *The Concept of Anxiety*”. En *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. A. Hannay and G. Marino (eds.). New York: Cambridge University Press, pp. 308-328.
- Nordentoft, K. (2009). *Kierkegaard's Psychology*. Oregon: Wipf & Stock.
- Negre, M. (1995). “Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*”. En *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 15, pp. 109-121.
- Pattison, G. (2012). *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century. The Paradox and the “Point of Contact”*. New York: Cambridge University Press.
- Perarnau Vidal, D. (2008). “«El temps de la distinció ha passat, el sistema l’ha vençut»: A propòsit del motto, el pròleg i la introducció d’*El concepte d’angoixa* de Søren Kierkegaard”. En *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 64, Fasc. 2/4, pp. 291-310.
- Rivas Carreras, V. (2015). *La seriedad en la obra de Søren Kierkegaard*. (Tesis Doctoral). Universitat Ramon Llull, Barcelona.
- Ringleben, J. (1998). “Kierkegaards Begriff der Wiederholung”. En *Kierkegaard Studies Yearbook*. N. Cappelørn, H. Deuser and J. Stewart (eds.). New York / Berlin: Walter de Gruyter, pp. 318-344.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard. Secreto y Testimonio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Wahl, J. (1938). *Études Kierkegaardiennes*. Paris: Fernand Aubier.



*Studiositas and Curiositas.*  
Virtues and Vices in Contemporary Academic Research

---

*Studiositas y Curiositas.*  
Virtudes y vicios en la investigación académica contemporánea

Carlos Andrés Gómez Rodas  
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid,  
Colombia  
cgomezrodas@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5370-1431>

Arjuna Gabriel Castellanos-Muñoz  
Universidad Pontificia Bolivariana  
Colombia  
acastellanosm@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1702-575X>

Fecha de recepción: 15/07/2021 • Fecha de aceptación: 19/05/2022

*Abstract*

The main objective of this article is to analyze the relationship between virtue and knowledge, delving into the virtue of *studiositas* and the vice of *curiositas* in the *Summa Theologiae*, in order to highlight its relevance in academic research. First, the *studiositas* will be defined. Secondly, the same will be done with the vice of *curiositas*, separating it into its different forms. Thirdly, it will be shown why *curiositas* is present in contemporary academic research through the description of five very common pathologies. Finally, some reasons will be given to place *studiositas* as a remedy for these pathologies.

*Keywords:* Academic research, curiositas, studiositas, vice, virtue.

*Resumen*

El objetivo principal de este artículo es analizar la relación entre virtud y conocimiento, profundizando en la virtud de la *studiositas* y el vicio de la *curiositas* en la *Summa Theologiae*, resaltando su actualidad en la investigación académica. Primero, se definirá la *studiositas*. En la segunda parte, se hará lo mismo con el vicio de la *curiositas*, desglosando sus distintas formas. En tercer lugar, se demostrará por qué la *curiositas* está presente en la investigación académica contemporánea mediante la descripción de cinco patologías muy comunes. Por último, se ofrecerán razones para situar a la *studiositas* como remedio de estas patologías.

*Palabras clave:* Curiositas, investigación académica, studiositas, vicio, virtud.

---

## *Introduction*

Human openness to the world takes place through knowledge and love. With them, the human being can know and love all things, but that human capacity is simultaneously limited by the personal conditions of space and time. He lives in a certain place, under certain conditions and for a few years. Living life, therefore, implies considering what life deserves to be lived. The response of each person depends on innumerable factors and on a worldview that includes, in a very special way, concepts and experiences about God, man and the world.

Today's man lives in a deeply self-satisfied world. Around so many scarcities, violence, contradictions and emptiness, this is more than paradoxical and even schizophrenic, to a certain extent. The origin of this self-satisfaction is an epistemological attitude, typical of bourgeois sensibility that, as Pieper (1987) suggested, finds everything self-evident, understandable by itself. The university environment is not outside this pathology of reason, which refuses, on principle, to transcend what is empirical, to unveil the essence of things and to give credibility to the normative dimension of practical knowledge (Warne, 2018).

In universities there is usually a permanent tension between two ways of understanding and projecting an institution which, in fact, has an eight-century legacy in the West. On the one hand, there is the tendency to conceive of the university as an institution devoted to the commercialization of a product (professional and postgraduate degrees, patents, research) destined to be consumed by a broad public (students, families, businessmen and the productive sector). At the same time, and particularly from the humanities and social sciences, which have not been impressed by behaviorist revolutions or by the positivist spirit that promised a dialogue between peers with the natural sciences, there is also a tendency in universities to

try to build academic life, above all, an environment of honest reflection, sincere dialogue and the courageous search for truth. From this perspective, it is promoted the enthusiastic belief that, even if something is not profitable, it should have a place there (publications, scholarships, research stays, projects on theoretical and not only applied problems) This means that knowledge perfects the human being, although it does not necessarily do so because it provides a better salary.

In sum, this is about making this institution, first of all, a *Universitas magistrorum et scholarium*: a community of people —professors and students — identified by their common desire to know the truth. Probably every university, to varying extents, faces the dilemma of being an institution whose paradigm was conceived in medieval times, but which must survive in a postmodern world that demands the quantification —and if possible, the dollarization— of all human labor, including knowledge (Buitrago, 2017).

This dilemma permeates university life and, specifically, research activity, and, therefore, it is urgent to face the philosophical, epistemological and anthropological challenge that this represents. This article revolves around two ideas that allow us to return to the nature of university life: the essence of academic life is knowledge and the search for truth. Thus, this search is a deeply personal process, which has effects on the group and social environment.

As the text arises from a concern about the crisis of rationality and, specifically, by the «abandonment of sapiential reason», it also deals with several problems of a practical nature: the relationship between vices and virtues with knowledge, conditioning of emotions and passions in the cognitive process, as well as some hazards of the academic profession. This involves: ideological complacency, personal rivalries, carefully cultivated envy and pettiness, unhealthy competition and other issues that, although common in this field, belie the magnanimity potential of knowledge, and on the contrary, could turn the search of knowing an unattainable goal, and make of knowledge an irrelevant task.

This article does not address such a broad topic. Its objective is, rather, to study the relationship between virtue and knowledge

through an approach to *studiositas* and *curiositas* in the *Summa Theologiae* (from now on quoted as *S. Th.*) of St. Thomas Aquinas, thematized in quaestio 166 and 167 of II-II respectively, trying highlight its relevance in contemporary academic research in dialogue with different authors who have dealt with this and other related topics.

In the first part, the necessary assumptions will be exposed to understand the virtue of *studiositas* in the conception of St. Thomas Aquinas, presenting the anthropological framework that supports it, its definition and its substantial aspects. In the second part, the same will be done with the vice of *curiositas*, breaking down its different forms based on the approaches of the Common Doctor in q. 167 of the *S. Th.* In the third part, it will be based on why the *curiositas* in its different forms is present in contemporary academic research from the description of five very common pathologies with their respective examples, which will allow, in the fourth part, to be explained in how does *studiositas* remedy these pathologies and present the main conclusions of the present investigation.

### *Studiositas in St. Thomas Aquinas*

As a starting point for the consideration of thomistic ideas about the virtue of *studiositas*, his distinction between the inclination towards goods that human beings have in common with animals and the inclination towards goods that are specifically human, or that is, goods conforming to reason, to the spiritual dimension of man. Specifically, it is striking that, among the specifically human inclinations, St. Thomas includes that of know the truth about God.

It might be thought that the correct order according to a typical thomistic methodology would first include the knowledge of human truths, that is, of the truths about man. However, what is deduced from the words of St. Thomas is that the knowledge of the things that serve the subject who knows is common with the rest of the animals even when each one does it in his own way. In the case of man, in a rational, conscious way. In any case, the truths most typical of man begin with the knowledge of his being his creature and, therefore,

with the knowledge of God and of everything that is ordered to God as to his end (Casanova, 2021).

The place of the *studiositas* in the *Summa Theologiae* is the first thing that strikes the eye. Temperance is one of the main or fundamental virtues that Aquinas considers, although in the last place among them. This fundamental virtue has as its most proper object the moderation of the desires for the greatest delights. These are, precisely, those that come from the natural appetites which seek their own survival and that of the species. Therefore, these tendencies are the ones that the human being shares most with irrational animals. Being temperate would mean, then, being more human, moving away from what can animalize the most, from leading to crude behavior (Santin & Oliveira, 2019).

The passions exercise two movements. The first consists of pursuing the sensible and corporeal good. The second, in avoiding sensible and bodily evil. And, it is the first movement that opposes reason in a particular way which is not moderate. And, it opposes reason because, not being moderate, its movement towards sensible and corporeal good is not regulated by reason. In this sense, it is irrational, and therefore unrestrained. That means, it is not under the rule of reason. Thus, it is what temperance seeks as a virtue, to order these passions according to reason.

The *studiositas* does not appear, at first glance, to be of this kind of virtue. The desire of knowing is not one of those mentioned by St. Thomas in the question about temperance in general (*S. Th.*, II-II, q. 141). However, what was at issue in that question was its most proper matter. Thus, in the article 2 of the same question, Aquinate points out that the name of temperance admits a double meaning. In the first place, according to its most common meaning, temperance is not a special virtue, but a general one. It indicates, in effect, a certain moderation or tempering imposed by reason on human acts and passionate movements, that is, something common to all moral virtue. However, the notion of temperance is different from that of strength, although both are considered fundamental virtues. Thus, temperance separates man from what attracts him against reason, and strength, on the other hand, encourages him to endure and face

the fight against what leads him to shun the good of reason. But, if temperance is considered par excellence, as what puts a brake on the desire of what attracts man more strongly, then it is a special virtue, which has a special matter, just like strength (Ayala & Rainier, 2022).

Thus, according to its most common meaning, which corresponds to the one that makes it a cardinal virtue, the virtue of temperance has below it, a series of other virtues that moderate human passions. They are secondary virtues, which moderate passionate movements: they are the integral parts of temperance. Furthermore, St. Thomas also distinguishes the potential parts of temperance, among which modesty is included. This is in charge of regulating the less imperative movements of the passions, and, therefore, is easier to moderate.

With this in mind, it is pertinent to remember that, in moral terms, St. Thomas classifies *studiositas* as a secondary virtue and a potential part of temperance included under modesty. Quoting Cicero, St. Thomas states that there are four objects that should be tempered by modesty:

One is the movement of the mind towards some excellence, and this is moderated by «humility». The second is the desire of things pertaining to knowledge, and this is moderated by «studiousness» which is opposed to curiosity. The third regards bodily movements and actions, which require to be done becomingly and honestly, whether we act seriously or in play. The fourth regards outward show, for instance in dress and the like (*S. Th.*, II-II, q. 160, a. 2, co.).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> "Unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quem moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem, et in hoc moderatur studiositas, quae opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatus, puta in vestibus et aliis huiusmodi". Quotations from the *Summa Theologiae* are taken from the Leonine edition, available at Thomas de Aquino, *Opera omnia* (<https://www.corpusthomaticum.org>). The English translation of the quotations is taken from Aquinas, S. Th. *Summa Theologica*. Translation by Fathers of the English Dominican Province (<http://www.documenta-catholica.eu>).



Properly, St. Thomas addresses the issue of *studiositas* in question 166 of *S. Th.*, II-II. In the first article, dedicated to the question *Whether the proper matter of studiousness is knowledge*,<sup>2</sup> St. Thomas affirms that the mind is not applied to a thing except by knowing that thing (co.). In all of Aquinas work, the priority of intellectual acts in the dynamics of human action is a constant, as is clear in the answer to the first objection of the aforementioned article: “Hence studiousness, to whatever matter it be applied, has a prior regard for knowledge”.<sup>3</sup>

If you read carefully, St. Thomas is not distinguishing between good and bad actions as if the ignorance of something could lead to some type of action. Rather, he is affirming that, for there to be a true human action, true human actions, a prior knowledge is a *sine qua non* condition, since the unknown cannot be desired and, therefore, does not move man to any form of action; in other words, it doesn't exist for him. According to Frankfurt (2006), the truth provides a basis and motivation for human curiosity about the facts and their commitment to the importance of research. Man is concerned with accumulating truths because he considers the truth to be important to him. Thus, you act based on the knowledge you have. What is not known does not influence the action in any way.

First, the opening of the human spirit is done through knowledge. The latin word used by St. Thomas is *mens*, mind: “Wherefore the mind's application to knowledge precedes its application to those things to which man is directed by his knowledge. Hence study regards knowledge in the first place” (*S. Th.*, II-II, q. 166, a. 1, co.).<sup>4</sup> After knowledge come all the other actions that are possible for the human spirit, which have their origin in cognitive possession and with it begin. With this clarity, it can be understood that St. Thomas defines study as “application of mind to something” (*S. Th.*, II-II, q. 166, a. 1, co.).<sup>5</sup> Hence, the study refers mainly to knowledge, but

2 “*Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio*”.

3 “*Per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur*”.

4 “[...] per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem”.

5 “[...] applicationem mentis ad aliquid”.

secondly, it also refers to “any other things the working of which requires to be directed by knowledge” (*S. Th.*, II-II, q. 166, a. 1, co.).<sup>6</sup> It is necessary to note that St. Thomas emphasizes the knowledge necessary to do well, thereby implying that, properly speaking, what interests him is practical truth. However, it should not be forgotten that the guide to practical truth is theoretical or speculative truth and, together with this, the circumstances of the action.

According to St. Thomas, knowledge of the end and of what leads man to that end is an inexcusable requirement to possess the highest good, that is, it is necessary to know the truth, live with it and according to it, follow it to the end. It is, possibly, in the platonic dialogues where it is expressed with the greatest clarity that there is no authentic happiness without access to the truth. Unless the truth enters into the composition of ingredients necessary for happiness, nothing can be created or subsisted (Lynch, 2004).

Having reached this point, it is not necessary to insist that man, to carry out his life well, to act well, to be truly human, needs knowledge. The *studiositas*, as understood by St. Thomas, is the moral virtue by means of which the knowledge is obtained that allows man to live a good life. This is better understood when Aquinas sentences that the prudence is the complement of all the moral virtues. Consequently, in so far as the knowledge of prudence pertains to all the virtues, the term *studiositas*, which properly regards knowledge, is applied to all the virtues (*S. Th.*, II-II, q. 166, a. 2, ad. 1).

In these words, is synthesized all the meaning that St. Thomas attributes to the moral virtue of the *studiositas*. For there to be moral virtue, it is essential to have reached a knowledge of its subject and of one’s own good in that regard. Moral habits are acquired by repetition of acts; human acts that are directed by the will towards the good marked by reason; human acts that are adapted to concrete reality.

The virtue of *studiositas* looks first towards what it is necessary to know to act well. Not only that which concerns every man for the mere fact of being one, but also everything related to his own situation in the world, in his specific circumstances. Not only

6 “[...] alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus”.

knowing what is good, but also knowing how to do good. And this is what studiousness looks to in the second place: to the works that he must perform through the guidance of knowledge. In this sense, St. Thomas points out that the desire to know, from the point of view of knowledge, may have sensuality and greed as its objects, but this knowledge is purely instrumental in the work to be done and therefore lacks what it is essential in virtue: the knowledge of the good to act, the order to the good.

### *Curiositas in St. Thomas Aquinas*

Curiosity as vice is the disorder in the tendency of the appetite for knowledge, which is always present in man, since the desire to know is part of his nature. It is important to distinguish curiosity as care and attention to entities, as a natural tendency to know (from the latin *cure*, care) and curiosity as a vice, which implies the disorder of natural appetite.

The desire to know hidden things shows that we are naturally apt to contemplate. The desire to know in matters of geography, theater, history, ethnography, demonstrates it – and even voyeurism does. The natural desire to know, on which Aristotle was already based, but which he left on a theoretical level, is here brought closer to its daily source. Aristotle also took our taste for travel as a testimony. This desire finally receives its name, which is now classic, curiosity: «Curiosity is a gift of nature in us». Except that the term «curiosity» does not yet mean in Seneca what it means now. Let us guess a very important concept in him, heals, the attention is restless about something, the concern about it (Brague, 2008: 182-183; traduction from the spanish by the authors).

St. Thomas studies the vice of curiosity in question 167 of *S. Th.*, II-II. His argument is developed in two articles. In the first, he wonders if curiosity can deal with intellectual knowledge and, in the second, if sensitive knowledge is the object of curiosity. Apparently,

the vice of curiosity does not fit into intellectual knowledge since knowing in itself is a good thing that helps man to live according to his rational nature and that is what happy life consists of. However, St. Thomas, offering a clarification on studiousness, allows us to understand, at the same time, the object of curiosity. Studiousness is directly, not about knowledge itself, but about the desire and study in the pursuit of knowledge. Now we must judge differently of the knowledge itself of truth, and of the desire and study in the pursuit of the knowledge of truth. For the knowledge of truth, strictly speaking, is good, but it may be evil accidentally, by reason of some result (*S.Th.*, II-II, q. 167, a. 1, co.).

Indeed, this distinction is essential in order not to get confused and to clearly recognize what Aquinas is talking about and what he is not talking about. In short, knowledge in itself is always good, “because man’s perfection would seem to consist in his intellect being reduced from potentiality to act, and this is done by the knowledge of truth” (*S.Th.*, II-II, q. 167, a. 1, arg. 1).<sup>7</sup> The truth is the good of the understanding, but something can be good in itself considered and not the means used to achieve it or the ends that led to action. Thus, “the desire or study in pursuing the knowledge of truth may be right or wrong” (*S.Th.*, II-II, q. 167, a. 1, co.).<sup>8</sup>

According to St. Thomas, the first reason why the appetite to know can be vicious is that the reason is to be arrogant or to sin better. If the reasons why a person seeks greater knowledge of any reality is to boast in front of others, feel better than them or have more science to do evil, that natural desire to know in man is vitiated in its purpose, since its utility is no longer the good of the people. Secondly, St. Thomas shows that curiosity also appears when there is a disorder both in the desire to know and in the effort used to acquire the truth and exposes four ways:

7 “[...] perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis”.

8 “[...] appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem”.

First, when a man is withdrawn by a less profitable study from a study that is an obligation incumbent on him; hence Jerome says (*Epist. XXI ad Damas*): “We see priests forsaking the gospels and the prophets, reading stage-plays, and singing the love songs of pastoral idylls”. Secondly, when a man studies to learn of one, by whom it is unlawful to be taught, as in the case of those who seek to know the future through the demons. This is superstitious curiosity, of which Augustine says (*De Vera Relig.*, 4): “Maybe, the philosophers were debarred from the faith by their sinful curiosity in seeking knowledge from the demons”. Thirdly, when a man desires to know the truth about creatures, without referring his knowledge of him to its due end, namely, the knowledge of God. Hence Augustine says (*De Vera Relig.*, 29) that “in studying creatures, we must not be moved by empty and perishable curiosity; but we should ever mount towards immortal and abiding things”. Fourthly, when a man studies to know the truth above the capacity of his own intelligence, since by so doing men easily fall into error: wherefore it is written (*Ecclus. 3: 22*): “Seek not the things that are too high for thee, and search not into things above thy ability... and in many of His works be not curious”, and further on (*Ecclus. 3: 26*), “For... the suspicion of them hath deceived many, and hath detained their minds in vanity (*S. Th.*, II-II, q. 167, a. 1, co.).<sup>9</sup>

9 Uno modo, in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, sacerdotes, dimissis Evangeliiis et prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro *de vera Relig.*, nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Daemonibus. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro *de vera Relig.*, quod in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur *Eccli. III*, altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus; et postea sequitur, multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum.

In the answers to the objections, the Common Doctor clarifies that the supreme happiness consists in the knowledge of the highest truth and not of any truth, as Aristotle had taught. Consequently, there can be disorder in the knowledge of certain things if it is not ordered to the knowledge of the supreme truth, in which perfect happiness is found. It also indicates that, although the knowledge of the truth is good in itself, this does not prevent a man from misusing the knowledge of truth for an evil purpose, or from desiring the knowledge of truth inordinately, since even the desire for good should be regulated in due manner (*S. Th.*, II-II, q. 167, a. 1, ad 2). Finally, St. Thomas says that, although the study of philosophy is, by itself, good and laudable, certain philosophers abused that knowledge to challenge the faith.

In article 2 of the same question, Aquinas affirms that sensitive knowledge can also be affected by the vice of curiosity; firstly, if it does not focus on something useful and, rather, it removes the man from some useful consideration and, secondly, if sensitive knowledge is directed towards something bad, such as seeing a woman to lust for her or take an interest for the lives of others to denigrate them. To all this, St. Thomas adds, citing St. Augustine, that curiosity even seeks objects that are contrary to those that voluptuousness might seek.

And as he says further on: “By this it may more evidently be discerned wherein pleasure and where in curiosity is the object of the sense; for pleasure seeketh objects beautiful, melodious, fragrant, savory, soft; but curiosity, for trial’s sake, seeketh even the contraries of these, not for the sake of suffering annoyance, but out of the lust of experiment and knowledge” (*S. Th.*, II-II, q. 167, a. 2, ad 1).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> “Et sicut Augustinus ibidem subdit, «ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem»”.

In short, the vice of curiosity has its basis in the object that it is a question of knowing and in the motive of the desire to know, since, like all appetite, the appetite for knowledge must be regulated by practical reason.

### *Manifestations of curiositas in contemporary academic research*

Blumenberg (1985) studied how the legitimation of curiosity has its origin in the Modern Age. Although it may differ from its views of Christianity or the Middle Ages – Since, it attributes to Christianity a primacy of faith that would lead to a departure from reason. Thus, it is reduced to a mere instrument of collaboration in which Christianity did not fully trust, its description of the process by which curiosity is legitimized is very accurate.

Blumenberg (1985) describes three levels of curiosity in history. The first would be the curiosity that he calls «naïve», of the ancients, who wanted to know everything, without worrying about more. The second, the «shy» curiosity, would correspond to the end of the Middle Ages, when the new sciences discovered all their potential and their possibility of self-confirmation. Thus, he points out that the dynamic of self-confirmation freed curiosity from the connotations of a basic instinct that ties man's attention to superficial matters, to wonders, to monstrosities – indeed, to curiosities. The third stage of curiosity, already in the modern world, is the self-awareness of curiosity itself. This is, now, cultivated in itself, as a researcher's own virtue.

Modernity itself tells of the factors that made this step towards the search for knowledge possible without any regulation, without order. Curiosity could only be rehabilitated and legitimized by freeing it from its preoccupation with superfluous things. It had to be taken to the central enclosure of human care. This, however, could only be carried out through two events: first, the appearance of Protestantism, which removed the concern for the salvation of the soul from the sphere on which a person had disposition, that is, on his free decision and desire. On the other hand, in Modernity, the

world as a creation could not continue to be related to man as the manifestation of divine providence, nor could man understand it as Revelation. It was hermeneutically inaccessible, as if it had become mute. In this way, the attitude towards the world could no longer be pre-formed by the object. The constitution of the objects of theory was now accomplished under the conditions previously possessed by man in a system of concepts and hypotheses, just as the constitution of the objects of practice was accomplished exclusively from the point of view of the power of disposition acquired in a given moment of time. Thus, what can be studied by man now is simply what he can fit into his system of concepts and hypotheses. A priori knowledge now becomes the measure of the world (MacIntyre, 2002).

The element of care becomes central to curiosity in the modern world. Modern man must act as if God did not exist. He cannot know God or his will. And he cannot leave his life in the world in parentheses either. The human being discovers himself, then, as the being that must take care of himself and nature. Since he has emerged as the lord of the world, it is up to him to find out how it works and how he can control it.

Modernity is the vindication of curiosity because this implies, basically, a lack of interest in the truth itself. In fact, as Blumenberg (1985) points out, the increasing institutionalization of theoretical activity in the form of science, of work carried out by an immanent logic, allows the theoretical process to appear less and less conditioned by reasons (Inan, 2011). That is, the advance of universal knowledge, of all knowledge, of all curiosity that provides satisfaction in intellectual circles. Knowing more and more and rejoicing in that knowledge seems to be the only and ultimate goal.

In general, there is a strong tendency to consider intellectual work as something separate, detached from the personal life of the academic researcher. In this sense Guitton (1992) is pronounced when he maintains that under each of its aspects, intellectual work has relationships with deep life. The intelligentsia should not be separated from the spirituality. I know very well that we have lost the sense of these relations between the intelligence and the soul. And



our time suffers from this separation that has allowed between technique and mind.

The ethical dimension of human action refers, precisely, to the undeniable presence of the personal ethos in every company that the human being decides to carry out, with what is positive or negative about it. *Ethos* is a greek word that means *way of being* or *character*. Man is an ethical being because he is capable, from his freedom, of configuring his way of being, his personal ethos. If temperament is what is received by nature, the *ethos* is the fruit of the person's free choices, that is, man builds a way of being chosen on the non-chosen temperament. All human activity is, fundamentally, ethical: it proceeds from a personal way of being and, simultaneously, it consolidates and reaffirms that way of being.

Therefore, it is evident that the intellectual life is nourished by the *ethos* of the academic researcher and, reciprocally, influences the constitution of his way of being, of his character. Apparently, this anthropological and ethical dimension of the research has not been sufficiently studied and there is a risk of trivializing the research if it is not based on a complete and comprehensive anthropological conception, which raises the levels of ethical demand for all academic researchers (Shils, 2008). In what follows, some manifestations of *curiositas* in contemporary academic research will be enunciated and analyzed, as a preliminary step to the presentation of its remedy through the virtue of *studiositas*, the subject of the last section.

A first manifestation of *curiositas* as a vice related to the appetite for knowledge is verified in the desire for honors and glory that, for many researchers throughout the world, is above the desire for truth and good. The act of seeking above all applause and praise—which is a matter of ambition and vainglory, vices thematized by St. Thomas in II-II of the *Summa Theologiae*—seriously hinders the encounter with the truth and, therefore, on the other hand, the fear of not being admitted in certain circles, admired, invited or cited in scientific productions leads, gradually, to agree with the lie; for example, when, despite being true and having arguments that support them, certain ideas are silenced because they are politically incorrect or those that are precisely politically correct are defended, acting as

the sophist who sells his ideas and his words to the highest bidder in exchange for perks and gifts.

As can be seen, curiosity and pride are intimately related. According to St. Thomas, pride is the vice that consists in the inordinate desire for one's own exaltation (*S. Th.*, II-II, q. 162, a. 2). Self-satisfaction and self-sufficiency are the essential traits of a character marked by pride. These are two attitudes that are especially conducive to diverting the spirit from the truth. With regard to self-satisfaction, it must be said that, if prestige, renown, is the most appreciated and sought after good, it is logical that it is in this that the proud person takes pleasure and not in the truth as such. Self-sufficiency, on the other hand, is an erroneous conviction and a vehement desire not to need anyone's help. "This is the outcome of an inordinate desire for his own excellence, since a man is ready to believe what he desires very much" (*S. Th.*, II-II, q. 162, a. 3, ad 2).<sup>11</sup>

Second, it is necessary to refer to the study of less useful or less urgent subjects in contexts that require the researcher to deal with social and cultural problems of the utmost importance. In the realm of the Humanities, for example, many intellectuals consider that the issues that most plausibly affect society are not scholarly enough to occupy their time in them, making humanistic disciplines a matter of closed circles disconnected from society. Social life and the feelings of the specific people with whom they live daily. It is evident that this attitude cannot but generate a reasonable social contempt that will increasingly distance the common man from contemplation and study while the academy contributes little or nothing to the solution of the most pressing problems to the point of transforming itself. Precisely, in part of the problem, for example, with the ideologization of universities and its multiple consequences in citizen life.

The interest in knowing the truth has its seat in the volitional power, not in the intellective faculty. It is not a good of the understanding but of the will, in its free want-to-know, when none of the circumstances of this peculiar volition makes it morally

11 "Quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae, quia quod quis vehementer desiderat, facile credit".

reprehensible. The interest in the knowledge of moral truths can be immoral in all the occasions in which it occupies an objectively pertinent time to the practice of some other task. On all occasions, the opinion of prudence determines whether the cognitive interest is morally admissible or reprehensible because of when and how it is exercised (Papastephanou, 2017). Prudence not only takes into account the temporary circumstance of human behavior but all the other circumstances derived from it. Therefore, the virtue of prudence determines whether the exercise of the cognitive interest is specifically morally admissible or inadmissible, but prudence would lack moral sense if it were not mutually involved with the other moral virtues (temperance, fortitude and justice).

The more or less explicit denial of the theological dimension of reality and the conscious avoidance of the theological problem constitutes a third form of *curiositas*, insofar as the knowledge of creatures is not ordered to its due end, that is, to the knowledge of God, even closing the path of knowledge to higher realities and/or maintaining hostility towards them.

What would it be for a university not to be Godless in this way? Its curriculum would have to presuppose an underlying unity to the universe and therefore an underlying unity to the inquiries of each discipline into the various aspects of the natural and the social. Over and above the questions posed in each of these distinct disciplinary inquiries —the questions of the physicist or the biologist or the historian or the economist— there would be questions about what bearing each of them has on the others and how each contributes to an overall understanding of the nature of things. Theology would be taught both for its own sake and as a key to that overall understanding. And it would be a central task of philosophy in such a university to inquire into the nature of the relationship between theology and the secular disciplines (MacIntyre, 2009: 17).

The evolution of universities towards a growing separation between sciences and disciplines developed simultaneously with the

privilege granted by Modernity to the exact sciences and to the disciplines considered useful for progress. Reflections of a metaphysical, religious or ethical nature are placed at a clear disadvantage within this new hierarchy of knowledge. Theology is being relegated or disappearing in many university environments because it does not adapt to the canons of the modern university. Its social usefulness or its contribution to scientific and technological development is not immediately perceived (Buitrago, 2017).

As the fourth manifestation of *curiositas* in contemporary academic research, it is necessary to mention the very frequent habit of undertaking investigations that exceed the intellectual capacity of the researcher or his knowledge. In many *curricula vitae* it is read that the person has researched on multiple topics and has published a striking number of articles and books, but, unfortunately, in most of these cases, these are topics that have already been sufficiently studied or superficial approximations that do not reach to the bottom of the matter. It is not strange that some academic researchers take on projects that are above their capacities only to obtain funding or because of the ambition and pride already mentioned, paying off the sophist Hippias, disconcerting due to his many knowledge (Pieper, 1952). This phenomenon is closely linked to facts that are becoming more and more frequent in universities. For example, there are cases of professors in charge of guiding a large number of theses who, in fact, do not accompany them. Usually, they abandon the students to their fate, but, anyway, they keep the academic credits as directors. In addition, they receive payment for work to which they did not really contribute. Likewise, there are concrete cases of research in which a professor appears as principal investigator without having made a real contribution to a task that, in practice, has been carried out entirely by his students. This matter involves, to a certain extent, committees of research juries who have previously been promised to appear as co-authors of the book that would be published with the content of the thesis they evaluate. This type of action, therefore, makes them judge and jury of the text in question.

Fifth, *curiositas* currently manifests itself when researching about issues that do not contribute to the common good and, rather, spread

moral evil. On many occasions, researchers write about grotesque and rugged topics with striking and scandalous titles just for the purpose of being published and that there are many readings or views of their texts that are recorded through the sophisticated means offered by the Internet (Irizar, 2012).

Specifically, *curiositas* as a harmful use of knowledge to challenge faith is very present in current academic research, therefore, far from a serious and elevated debate about the most relevant questions of Theodicy and Apologetics or Fundamental Theology, which appears is a crusade against religion that censors any argument to the contrary and is totally alien to the academic character that the discussion on these very important matters should have. Not to mention the twisted ways in which believing intellectuals are persecuted or claimed that there is no place for religion in college life. With this in mind, it is possible and necessary to proceed to the last section of this work, in which it will be proposed that *studiositas* as a virtue forcefully remedies the pathologies of academic research already described and that constitute various manifestations of *curiositas*.

### *Studiositas as a remedy for the pathologies of academic research*

Moral virtue has been defined by Aristotle as a settled disposition of the mind determining the choice of actions and emotions, consisting essentially in the observance of the mean relative to us, this being determined by principle, that is, as the prudent man would determine it. And it is a mean state between two vices, one of excess and one of defect (*EN* II.6, 1106b, 35 – 1107a, 1).

A life conforming to the being of man makes necessary all the virtues and, among them, prudence is the one that gathers in itself the reason for all the moral virtues, combining them as appropriate in each action. However, it is evident that man needs a series of knowledge to know how to act at all times; not only a general knowledge of the world, of what things are, but also of good and evil, of the circumstances surrounding the action of man and academic research is one of those circumstances.

*Studiositas* is a remedy for the desire for praise and honor insofar as it remembers and inclines the researcher to the pursuit of the good, disposing him to renounce ambition and pride in a magnanimous attitude that gives priority to the honor of the truth over reputation or human respect, since “the magnanimous is intent on doing great deeds in every virtue, in so far, to wit, as he tends to what is worthy of great honors” (*S. Th.*, II-II, q. 129, a. 4, ad 1).<sup>12</sup> A great example of this attitude that links *studiositas* with *magnanimitas* was given by the great French geneticist Jérôme Lejeune when, knowing that this would mean losing the Nobel Prize in Medicine, he opposed abortion in a UN debate. This was neither the first nor the last affront this heroic man would receive. One of the most difficult to assimilate was the one he suffered in 1982, when his research grants were withdrawn. Through the application of a law that prohibited medical professors from practicing for more than twelve years, they left him without a laboratory and without equipment, but that law only applied to him and three of his colleagues, while other researchers who incurred the prohibition, they continued without any problem with their projects (Lejeune, 1997). In this regard, it is important and urgent to train students at all levels of education. In university life, especially, a genuine love of truth should be inculcated that overcomes the banal desire for recognition and applause. This can be achieved, for example, by making them aware of the postulates of people like Jérôme Lejeune who defended his principles and the freedom of his conscience against ideological impositions and political pressures that are quite common in the academic world today. Lejeune, with admirable courage, wanted to put his freedom at the service of truth, and, although he was never invited again to an international genetics congress, that fact left his commitment to the cause of life unalterable. Simply, with serene fortitude, he followed his path without worrying about political correctness (Lejeune, 1997).

12 “[...] magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, in quantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore”.

Secondly, *studiositas* offers solid criteria to discern which are the most important and urgent issues in a given context, taking into account their usefulness, but also taking into account the discipline of study, the position, the assigned responsibilities and the state of the question. One of the causes of the excess of academic information is that the same research topics and the same contents are repeated for the mere desire to publish, there are so many important issues that go unnoticed or are despised for not recognizing their importance or because they do not agree to trends in academic research. *La vita è bella* (Benigni, 1997) contrasts the virtuous attitude of Guido, who seeks all means to save himself from death and, above all, to save his son —while he manages to prevent him from finding out that they are in a Nazi death camp—, with the *curiositas* of Dr. Lessing, who being a friend of Guido and being able to help him escape, is indifferent to this situation and only turns to Guido to help him solve a riddle that has haunted him since few days ago. It is important that the academic researcher avoid falling into the implicit or explicit pressure of «publish or die» that leads him to publish for the sake of publication, and for merely pragmatic purposes, on topics in which the personal and common good is not taken into account, nor it is a criterion of choice. Thus, it is perceived that, many times, the social projection of a certain research topic is reduced to a pragmatic and utilitarian understanding of social life in which the topics of the humanities, for example, have no place. This is also an aspect that requires review and reflection in university life.

A third remedy of the *studiositas* is given in the face of the denial of God and the avoidance of the theological problem in the investigation that constitutes a lack of intellectual honesty on the part of those who incur this form of *curiositas* described by Saint Thomas. It is not said here that teaching or research must necessarily become apologies for religion, but rather that there must be openness to the theological issue when it arises in the study of any discipline of knowledge. In this, the *studiositas* is linked to the *docilitas*, a virtue that is part of prudence and that implies a sincere openness to the truth, the will to want to see, understand and, ultimately, agree to the truth regardless of where it comes from. The virtue of *docilitas*

consist of the good will of the pupil to open his mind to the light of teaching; to make himself receptive of truth even before it has been evidently seen by his intellect of him; at least, it is the will not to behave as a *protervus* (Gilson, 1964). Faced with the theological problem, there should be no type of prevention or rejection and, in this regard, all perspectives should be listened to and discussed without fear, on pain of sacrificing the authenticity of academic research and its ultimate goals, which are the encounter with the truth and the achievement of moral good.

Authors such as Kelsey (2009) and Sánchez (2019) suggest re-taking the globalizing character of the medieval university, which was achieved through the initiation of all students in philosophy and liberal arts. It is in this context that a university paradigm of general studies arises, which responds to the approaches of university institutions with a humanistic perspective oriented by theology as the supreme science. Telling his experience in the American university, Pieper (1979) wondered if an institution of higher education without a faculty of theology could be considered a university.

Faced with the arrogance of those who want to undertake investigations that exceed their abilities and knowledge, the *studiositas* refers to the truth about their own competences and reminds that nothing should be valued more in intellectual life than the encounter with the truth. Humility is, therefore, the virtue that is most profoundly and definitively linked to investigative work. It is, in fact, the virtue that most connaturalizes man with the truth, since by humility man lives in the truth. You can only be studious, that is, acquire the virtue of *studiositas*, if you are humble, which implies restraining the passion of hope so that you do not want goals of knowledge that are beyond your own capacities, to know yourself same, taking into account human and professional possibilities, the availability of time and means, that is, to measure one's own forces without pessimism, but with realism, with truth. This issue is especially important with regard to the amount of intellectual work of the university researcher in relation to the time available to carry it out, since, many times, teaching and accompanying students are sacrificed to achieve results



in research projects, which contradicts the mission of the university and puts the person in second place with respect to the processes.

In relation to certain forms of academic corruption, a rigorous control is necessary to verify that the work reported by professors is genuine and verifiable in reality. In the case of thesis supervision and research groups, some parameters and supervision systems are required to guarantee that the tutors and research advisors offer a more effective accompaniment to the students in their research process. In this way, advisors would be prevented from taking advantage of their position of power and incurring in abuses as an academic authority. This should serve as a mechanism to stay on the path of fulfilling their duty based on honesty and ethics. It would avoid, in this context of the investigation, profiting from the academic work of others.

Finally, compared to *curiositas* in its aspect of diffusion of evil, *studiositas* constitutes a remedy insofar as it vindicates moral good as telos of knowledge. Knowledge that does not contribute to the moral excellence of the person is harmful. “There are ignorances that enrich the mind and knowledge that impoverishes it” (Gómez, 2005: 39; traduction from spanish by the authors).<sup>13</sup> In this sense, *studiositas* is necessarily linked to justice, “habit whereby a man renders to each one his due to him by a constant and perpetual will” (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 1, co.).<sup>14</sup> The duty of the researcher is to contribute to the encounter with the truth and the common good, and the right of those who come to their investigations to train is precisely to find the truth and nourish themselves with information and ideas that contribute to their moral improvement. This is especially important in relation to younger students, since a lot of tact and prudence is required when it comes to allowing them certain knowledge for which they are not prepared or that they cannot process well because they lack the necessary budgets. In this sense, you have to be very careful and reverent as a researcher and, especially, as a teacher.

13 “Hay ignorancias que enriquecen la mente y conocimientos que la empobrecen”.

14 “[...] habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit”.

As part of temperance, the *studiositas* includes the restraint of the desire to know. This desire naturally encompasses everything and without any measure. By reinforcing other appetites, your movement becomes more impetuous. When a person wishes to take revenge, the exercise of knowledge is strongly impelled to set out to discover the best way to carry out his purpose. In this sense, all passion requires an exercise of knowledge (Vásquez, 2009). The greater that passion and the more disordered with respect to right reason, the greater will be the requirement of the desire to know towards the object of passion. With this it is reaffirmed that without one virtue the others cannot exist. There is no prudence without moral virtues, nor moral virtues without prudence. Thus, it is necessary to control the passions, especially the concupiscible appetite, in the case of *studiositas*, so that the mind applies itself with serenity to what man needs most at all times and, permanently, as a habit, to happiness, which is the end of your life.

### *Conclusions*

To a large extent, the desire to know defines the dynamics of human life. At first glance, it might be thought that there is no object of knowledge that is not worthy of man and, *sensu stricto*, this is so, since truth is the good of the understanding. However, it is also true that man is born in a certain context and with specific functions that he must perform in a certain time, he must live according to his own being in very precise circumstances, which is why he cannot know everything, simply he does not have time for it and is therefore obliged to choose his objects of knowledge. On the other hand, you must bear in mind that, ultimately, the *raison d'être* of knowledge is the realization of the practical good and that, for example, it must respect limits in the knowledge process, such as those relating to the privacy of people. No one can claim the right to interfere in private life under any pretext.

Based on these essential truths, the first conclusion of this work is that the desire for knowledge must be ordered by reason. Man's

openness to reality does not occur in a truly human way if it becomes pure consumerism or dilettantism, that is, if it consists of experiencing everything indiscriminately and with maximum intensity. The first thing is to know what we are, to worry about looking for the origin of our being and our ultimate goal. They are the fundamental questions of humanity since it exists. The *studiositas*, precisely, is the moral virtue through which the knowledge that allows man to live a good life is achieved and the vice that opposes it is *curiositas*, disorder in the object of knowledge, in the ways of knowing or in the purpose of knowledge.

All the manifestations of *curiositas* are very present in contemporary academic research, which is why the analysis of St. Thomas Aquinas regarding this vice is extremely topical. The desire for recognition and honor as the end of research, the study of the least useful in contexts that demand attention to certain urgent topics, hostility to Theology as the supreme science, the approach to issues that exceed the capacities of the researcher or their Possibilities and an obsession with the vile and execrable aspects of the human condition are very evident manifestations of *curiositas* in contemporary academic research. The *studiositas*, insofar as it claims that the purposes of knowledge are the truth and the good, turns out to be the remedy for these pathologies and the way in which this healing process occurs has been clearly expressed in this text.

### References

Aquinas, S. Th. *The Summa Theologica*. Translation by Fathers of the English Dominican Province. [http://www.documenta-catholica.eu/d\\_1225-1274-%20Thomas%20Aquinas%20-%20Summa%20Theologiae%20-%20Prima%20Pars%20-%20EN.pdf](http://www.documenta-catholica.eu/d_1225-1274-%20Thomas%20Aquinas%20-%20Summa%20Theologiae%20-%20Prima%20Pars%20-%20EN.pdf).

(2019). *Summa Theologiae* (editio leonina). In Thomas de Aquino, *Opera omnia* (corpusthomicum.org).

Aristotle. (1956). *The Nichomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

- Ayala, A. (2022). "The Thomistic Distinction between the Act of Understanding and the Formation of a Mental Word: *Intelligere* and *Dicere* in Aquinas". In *The Incarnate Word* 9(1): pp. 33-48.
- Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press.
- Brague, R. (2008). *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. Traducción de J. A. Millán Alba. Madrid: Encuentro.
- Buitrago, F. (2017). "La facultad de teología dentro de una universidad de estudios generales". In *Albertus Magnus* 8(2), pp. 197-212.
- Casanova, C. A. (2021). "Saint Thomas Aquinas' Theology and His Commentary on the *Book of Psalms*". In *Biblica et Patristica Thoruniensia* 14(3), pp. 217-230.
- Ferri, E.; Braschi, G. (Producers) and Benigni, R. (Director). (1997). *La vita è bella*. [Film] Italy: Melampo Cinematografica-Cecchi Gori Group-Miramax.
- Frankfurt, H. G. (2006). *On Truth*. New York: Random House.
- Gilson, E. (1964). *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*. Paris: Vrin.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores.
- Guitton, J. (1992). *Le Travail intellectuel*. Paris: Aubier.
- Inan, I. (2011). *The Philosophy of Curiosity*. New York: Routledge.
- Irizar, L. (2012). "La dimensión ética de la vida intelectual". In: L. Irizar, G. Zanotti, S. L. Brock. *En la era de la cienciometría: Una antropología de la investigación científica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana / Universidad Sergio Arboleda, pp. 145-171.
- Kelsey, D. H. (2009). "Theology in the University: Once more, with Feeling". In *Modern Theology* 25(2), pp. 315-327.
- Lejeune, G. C. (1997). *La Vie est un bonheur. Jérôme Lejeune, mon père*. Paris: Critérion.
- Leonetti, I. S. (2022). "Valor del espíritu académico para la Educación en Josef Pieper. Alivio para el agobio del alma funcionaria de nuestro tiempo". In *Conocimiento y Acción* 1(2), pp. 19-33.
- Lynch, M. (2004). *True to Life*. Cambridge: MIT Press.
- MacIntyre, A. (2002). *A Short History of Ethics*. London and New York: Routledge.
- (2009). *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Papastephanou, M. (2014). "Higher Education and an Ethic of Time". In P. Gibbs, O. H. Ylijoki, C. Guzmán & R. Barnett, R. (eds.). *Universities in the Flux of Time. An Exploration of Time and Temporality in University Life*. New York: Routledge.

- Pieper, J. (1952). *Was heißt Akademisch? Oder der Funktionär und der Sophist*. München: Kösel-Verlag.
- (1979). *Noch nicht aller Tage Abend: autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964*. München: Kösel-Verlag.
- (1987). *Suche nach der Weisheit. Vier Vorlesungen*. Leipzig: St. Benno-Verlag.
- Sánchez, G. (2019). “El lugar de la Teología en la Universidad”. In *Persona & Cultura* (16), pp. 11-31.
- Santin, R. H. & Oliveira, T. (2019). “Intelecto, Educação e formação docente na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino”. In *Práxis Educativa* 14(2), pp. 451-468.
- Shils, E. (2008). *The Calling of Education. The Academic Ethic and Other Essays on Higher Education*. Chicago: The University Chicago Press.
- Vázquez Ramos, D. (2009). *La virtud de la studiositas y el conocimiento. Un estudio desde Santo Tomás de Aquino* (Doctoral Thesis). Pamplona: Universidad de Navarra.
- Warne, N. A. (2018). “Learning to See the World Again: Josef Pieper on Philosophy, Prudence, and the University”. In *Journal of Moral Education* 47(3), pp. 289-303.



# Imagen y representación en E. Cassirer. Una reflexión a partir del Tomógrafo Axial Computarizado

## Image and Representation on E. Cassirer. A Reflection since the Computed Tomography Scan

Gustavo Esparza Urzúa  
Universidad Panamericana,  
Campus Aguascalientes  
gaesparza@up.edu.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-9470-6519>

Oscar Dávalos  
Universidad Panamericana,  
Campus Aguascalientes  
odavalos@up.edu.mx

Fernando Brambila-Paz  
Facultad de Ciencias  
UNAM,  
Ciudad de México  
fernandobrambila@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7896-6460>

Fecha de recepción: 06/07/2021 • Fecha de aceptación: 14/06/2022

### *Resumen*

En el presente artículo se estudian los conceptos de imagen y representación en la filosofía de Ernst Cassirer. En este texto se hace patente el valor simbólico con el cual el neokantiano define a las imágenes. A partir de ello, se explica cómo éstas pueden presentarse como una relación de identidad entre un objeto definido y el concepto construido por un agente epistémico. Para ilustrar dicha teoría, se considera el funcionamiento del Tomógrafo Axial Computarizado (TAC) para mostrar que la finalidad de las imágenes médicas es representar la realidad de forma digital, para lo cual se requiere únicamente simbolizar la forma del cuerpo. Finalmente, se sugiere el uso del Efecto Doppler como método alternativo a considerar en el funcionamiento del TAC.

*Palabras clave: Cassirer, efecto Doppler, imagen, representación simbólica, Tomógrafo Axial Computarizado, transformada de Radon.*

### *Abstract*

This article studies the concepts of image and representation in Ernst Cassirer's philosophy. In this text the symbolic value with which the neo-Kantian defines images becomes evident. Based on this, it is explained how these can be presented as a relationship of identity between a defined object and the concept constructed by an epistemic agent. To illustrate such theory, the operation of the Computed Axial Tomography (CAT) is considered to show that the purpose of medical images is to represent reality digitally, for which it is only required to symbolize the shape of the body. Finally, the use of the Doppler Effect is suggested as an alternative method to consider in the operation of the CAT.

*Keywords: Computerized Axial Tomograph, Cassirer, Doppler effect, Image, Radon transform, Symbolic representation.*

---

## Introducción

El objetivo del presente artículo es profundizar en el concepto de «imagen» y «representación» en la obra del filósofo neokantiano Ernst Cassirer, así como las implicaciones epistemológicas que se derivan de sus usos prácticos en el campo de la medicina. La tesis central que proponemos es que, dependiendo del procedimiento metodológico que se siga para *representar* una realidad (en este caso corporal), se obtendrá una cierta imagen vinculada al procedimiento implementado para su constitución. Partimos de que el objetivo de las representaciones dentro del campo científico es la construcción de *imágenes homológicas* (Ibarra y Mormann 2000), ya que la finalidad de estas prácticas es la interpretación de la realidad y no su copia, lo que implicaría que el propósito de la imagen es considerar los recursos de representación cuya visualización contribuya a entender el objeto representado.

Comenzamos por construir un marco teórico que nos permita elucidar la cuestión primaria: ¿Cuál es el papel de las imágenes representativas de lo corporal en la interpretación de la forma anatómica? Como eje teórico asumimos *La fenomenología del conocimiento* perteneciente al tercer volumen de la *Filosofía de las Formas Simbólicas* (en adelante, *FFS*) de Ernst Cassirer.<sup>1</sup> Para este autor, el dilema se encuentra en la complejidad (y validez) que entraña la tarea de asumir la percepción como una conceptualización legítima de la realidad, así como el papel que juegan las funciones representativas en la construcción de una imagen significativa. En esta obra se exponen los modos y procedimientos a través de los cuales el conocimiento científico se incorpora —auspiciado por un modelo conceptual de

1 Con el fin de identificar con mayor precisión el volumen de la *Filosofía de las Formas Simbólicas* al que se está haciendo referencia, estas obras serán citadas de acuerdo al siguiente criterio: *FFS* I (Cassirer, 1998a); *FFS* II (Cassirer, 1998b); *FFS*, III (Cassirer 1998c) y número de página.



intervención— a un sistema general de conocimientos y de aplicaciones prácticas. El autor presenta los fundamentos lógicos a través de los cuales es posible desarrollar una identidad de relación entre el sujeto y el objeto; la tesis central de este tercer volumen es que preexiste una armonía que se puede revelar y sistematizar luego de una investigación filosófica de los sucesos cotidianos.

Los fundamentos de los que parte Cassirer para la construcción de las representaciones o imágenes simbólicas con los que concebimos el mundo le permiten a este autor neokantiano fundamentar una identidad de relación entre formas intelectuales internas y las consecuencias naturales externas (*FFS* I: 26-30; Hertz 1899: 1). Dicha relación de identidad entre formas intelectuales y los hechos naturales fue descrita, a su vez, por el físico alemán Herman von Helmholtz (2015) como “armonía pre-establecida entre la forma y la realidad” (29).<sup>2</sup> Para este autor, toda representación de la realidad es una imagen de identidad entre un concepto (intelecto) y la cosa (realidad), de cuya función se posibilita la reflexividad del conocimiento. Cassirer (*FFS* I: 12-36), asume parte de este programa metodológico de Helmholtz (2015: 3-35) para fundamentar su obra magna. Pero de esta tesis cassirerana nos interesa la concepción de la *función* como recurso metodológico para investigar la forma general del proceso de representación del conocimiento (Cassirer 1953: 3-26; *FFS* II: 331-383).

Apoyados de este marco teórico, estudiamos el concepto de imagen y el papel de la representación dentro de la ciencia, pues consideramos que ofrece un punto de vista útil para la interpretación de la imagen construida en el contexto médico, específicamente en los que se producen con el Tomógrafo Axial Computarizado (TAC) (NIBIB, 2022). De acuerdo con la postura del filósofo neokantiano, el valor de los símbolos se sustenta en dos criterios básicos: 1) en su función representativa y 2) en su estructuración como imagen polar (puesto que se ofrece como síntesis de una diversidad de recursos).

2 “[...] pre-established harmony between form and reality”. Todas las traducciones son nuestras.

El programa de trabajo queda como sigue: en la primera sección ofrecemos una fundamentación más amplia sobre el concepto de imagen como función representativa en este autor, para luego, en una segunda sección, discutir estos resultados en el marco del estado de la cuestión; además de lo anterior, abordamos la discusión sobre las representaciones en el Tomógrafo Axial Computarizado para situar las necesidades y complicaciones relacionadas con la construcción de imágenes y su interpretación dentro del diagnóstico médico.

### *La imagen como símbolo. Restricciones a los conceptos de identidad y función*

En el presente apartado se expone el concepto general de «función» que presenta Cassirer para justificar el vínculo mediante el cual se relacionan sujeto y objeto en el proceso de conocimiento. Las tareas a desarrollar son las siguientes: primero, se mostrarán los argumentos a través de los cuales según el autor existe una identidad cognoscitiva entre el sujeto-objeto; segundo, se presentan las críticas centrales que el autor recibió en Suecia de la definición de «símbolo», por considerar que el concepto que proponía era confuso, pues no permitía distinguir los dominios que decía reunir; tercero, se ofrecen las respuestas que Cassirer presentó a las objeciones sobre la «polaridad» que Marc-Wogau adujo sobre la teoría de la representación del filósofo de Breslavia;<sup>3</sup> cuarto, se ofrecen las lecturas que

3 El debate entre Marc-Wogau (1936) y Cassirer (1975) constituye uno de los intercambios más fructíferos durante su estadía en Göteborg, Suecia. El marco del debate se dio a partir de la lectura que el primero haría sobre la *FFS*; La crítica central planteaba que la *Filosofía de las formas simbólicas* carecía de una visión sustancial pues suponía que un objeto A, en lugar de ofrecer una definición puntual, permitía una comprensión dual de tal modo que A podía ser B al mismo tiempo, es decir, el símbolo, tal como lo proponía Cassirer, era la representación tanto de A como de B, lo cual resultaba confuso, ya que esta propuesta no permitía establecer una distinción clara y distinta de la sustancia. El neokantiano por su parte, plantea lo siguiente: “[Para Marc-Wogau] la vivencia de percepción ha de tomarse como un todo que no admite más distinciones. [...] La materia de la percepción, tal como yo la entiendo, no es en modo alguno un ser real que se deje aislar y demostrar en este aislamiento como pura contingencia, como dato psicológico. Es, antes bien, un concepto límite al que son llevados la reflexión y

elaboran C. Hamburg (1949) y A. Ibarra & T. Mormann (2000) de la propuesta del autor.

#### ❖ Concepto de función

En el primer volumen de la *FFS*, dedicado a *El lenguaje*, Cassirer plantea la siguiente reflexión sobre la ciencia:

[...] abandona ciertamente la esperanza y la pretensión de una aprehensión y comunicación «inmediatas» de la realidad. Ella comprende que toda objetivación que pueda llevarse a cabo es en verdad una mediación y como tal ha de permanecer (*FFS I*: 15).

Para el autor, puesto que la historia de la ciencia se propuso intercambiar los conceptos sustantivos por los funcionales (Cassirer 1953: 112-233), ahora el conocimiento se constituye como una imagen o símbolo, la cual en lugar de proponer una semejanza entre la imagen que se crea en el proceso de construcción del conocimiento y la cosa que se quiere representar, se ofrece una imagen como representación de dicha relación lógica (*FFS I*: 15). El principal argumento es que la Filosofía debe apropiarse el modelo metodológico de las ciencias físico-matemáticas, cuyo procedimiento no es la descripción puntual de la realidad, sino la coordinación funcional (Ryckman 1991: 61) de los fenómenos en torno a un sistema general de sentido.<sup>4</sup>

el análisis epistemológicos y de cuyo empleo no necesita privarse, a condición de que no pierda en ello su estructura lógica peculiar, esto es, a condición de comprenderlo precisamente y descubrirlo *como* tal concepto límite" (Cassirer 1975: 198. Énfasis en el original). Las lecturas posteriores del tema han dado por vencedor a Cassirer, pues consideran que su propuesta, al centrarse en un modelo conceptual basado en las ciencias naturales, permite una comprensión más amplia del comportamiento de los fenómenos. A este respecto, se recomiendan consultar a detalle los trabajos de C. Hamburg (1949) y Th. Mormann (2008). Para una lectura histórica del debate, ver Hansson & Nor-din (2006: 121-134)

4 Cassirer considera que el cambio de una perspectiva sustancial por una metodología utilizada por las ciencias naturales se traduce en un viraje en la pregunta por la

La idea del concepto como imagen [*Scheinbilder*] o símbolo [*Symbol*], a su vez, es retomada de la propuesta de Heinrich Hertz, quien definía a la imagen del modo que sigue:

Formamos imágenes [*Scheinbilder*] o símbolos [*Symbole*] de los objetos externos; y la forma que les damos es tal que las consecuencias necesarias de las imágenes [*Bilder*] en el pensamiento son siempre las imágenes [*Bilder*] de las consecuencias necesarias en la naturaleza de las cosas representadas [*abgebildeten*]. Para que esta exigencia se cumpla, es necesario que haya una cierta conformidad entre la naturaleza y nuestro pensamiento (1899: 1).<sup>5</sup>

Lo relevante de este pasaje es la definición de «imagen» como «símbolo», resaltando que su principal característica es la unidad de relación entre consecuencias naturales e intelectuales. La insistencia central de Cassirer al respecto es la colocación de lo simbólico como un sistema en donde la definición de un principio general opera como el primer criterio de constitución del conocimiento, pues es a partir de él como se interrelacionan los miembros que conforman al concepto en cuestión. De este modo, se afirma que existe una relación de identidad entre un objeto particular (naturaleza) y un sistema teórico (intelectual) con el cual se justifica la posibilidad de incluir cualquier fenómeno aislado dentro de un conjunto; sólo en la medida en que el nuevo recurso considerado cumple los criterios

forma del conocimiento: “The concept of the phenomenon itself differs, according as it is applied to an indefinite object of sense perception or to the theoretically constructed object of mathematical physics; and it is precisely the conditions of this construction which give rise ever anew to the epistemological question” (1953: 139). Esto es importante, porque el esfuerzo ya no está en la descripción puntual de la realidad, sino en la representación del objeto como un sistema de relaciones matemáticas, históricas, artísticas o de cualquier forma.

5 “We form for ourselves images [*Scheinbilder*] or symbols [*Symbole*] of external objects; and the form which we give them is such that the necessary consequents of the images [*Bilder*] in thought are always the images [*Bilder*] of the necessary consequents in nature of the things pictured [*abgebildeten*]. In order that this requirement may be satisfied, there must be certain conformity between nature and our thought”.

predefinidos por la ley general de sentido puede ser definido como elemento que pertenece al grupo (Esparza, 2019: 1494-1499).

Para Hertz y Cassirer, una imagen o símbolo del mundo es una dualidad de dominios cuya relación implica la constitución de una función de identidad que expresa la correlación entre la concepción intelectual de un fenómeno y el comportamiento físico del mismo. Aunque el propio Cassirer (1953) previamente había encontrado en la «función» la condición fundamental para la constitución del conocimiento, será hasta la *FFS* que la imagen se presentará como símbolo de identidad entre el sujeto y el objeto. Para el filósofo neokantiano, debido al detalle que ofrece en su obra magna, los componentes centrales del conocimiento serían tres, a saber: 1) la identidad del sujeto y el objeto (S-O), sin por ello postular una equivalencia entre ambos polos; 2) la representación del objeto o el sujeto por medio de recursos simbólicos; 3) la construcción de signos de mediación (convencionalmente construidos) con los cuales es posible la representación de la relación S-O.

El propio Cassirer, en el último volumen de su obra *El problema del conocimiento en la Filosofía y las Ciencias modernas* (1998d: 9-30), plantea dos cuestiones importantes. La primera, que el conocimiento a partir del siglo XVII se libera de la necesidad de vincular sus postulados con la realidad física y, en su lugar, propone la identidad del S-O en virtud de signos y símbolos que representan dicha relación. Para el neokantiano, el conocimiento en las ciencias naturales se entiende como un sistema de relaciones y significados conceptuales. Lo relevante de esto es la comprensión de lo simbólico como «sistema», pues es a través de la coherencia con esta totalidad como se evalúa la pertinencia de un nuevo componente. La segunda cuestión es que el conocimiento en las ciencias naturales no adquiere validez por lo vivido o experimentado por el sujeto, sino en la medida en que la nueva formulación es consistente con un sistema o corpus conceptual previamente definido como válido. Con esto, se puede afirmar que el concepto de imagen o símbolo es una red de representaciones con las cuales se evalúan y validan los efectos operativos al margen de la experiencia física.

## ❖ Críticas

Sin embargo, de acuerdo a lo expuesto por M. Ferrari (2015), la postulación de la imagen como símbolo —e incluso el propio sentido de lo simbólico— generó resistencias por parte de los comentaristas de la obra de Cassirer, pues consideraban que la relación de identidad entre dominios, del modo en que el neokantiano lo proponía, no permitía distinguir claramente entre S-O, lo cual implicaba confusiones al momento de señalar la forma de relación que mediaba entre ambos polos.

El caso más claro está en el debate que el filósofo neokantiano mantuvo con Marc-Wogau, quien considera que el carácter «polar» impreso en dichos conceptos se resuelve invocando una armonía entre contextos opuestos, argumentando para ello la existencia de una imagen o símbolo que los unifica entre sí.<sup>6</sup> Para el filósofo sueco, este vínculo en los términos del neokantiano se presenta como una ambivalencia que, en lugar de diferenciar entre individualidades y explicar cómo es que en su unión cada uno de ellos se mantiene y distingue, en la obra del filósofo de Breslavia “Los dos miembros de la relación coinciden entonces consistentemente. Si A y B van a estar conectados de tal manera que A recibe su determinación sólo con respecto a B, B logra su determinación sólo con respecto a A, entonces es imposible distinguir entre A y B: ambos coinciden”.<sup>7</sup> Esto, en última instancia, a decir de Marc-Wogau, implicaba que el neokantiano no había sido capaz de diferenciar las unidades sustanciales que se representaban en el símbolo.

6 “Durch diese Hervorhebung der «Polarität» von Sinnlichem und Sinnerfüllung bzw. von sinnlich Gegebenem und Symbolisiertem ist der Inhalt des Symbolbegriffs keineswegs erschöpft. Nicht nur der Gegensätzlichkeit, sondern auch der Gedanke einer ganz bestimmten Relation zwischen den beiden Momenten ist für den Symbolbegriff wesentlich” (Marc-Wogau 1936: 290).

7 “Die beiden Glieder der Relation fallen dann aber konsequent zusammen. Sollen A und B derart verbunden sein, dass A seine Bestimmtheit nur in bezug auf B, B seine Bestimmtheit nur in bezug auf A erhält, so ist es unmöglich, zwischen A und B zu unterscheiden: sie fallen zusammen” (Marc-Wogau, 1936: 292).

### ❖ Respuestas de Cassirer

La respuesta de Cassirer a esta crítica es importante, pues enfatiza esta unidad de lo diverso como una relación de identidad cuya característica central está, precisamente, en la armonía de los contrarios y, de acuerdo a él, en su unión simbólica:

[...] en la construcción de mi teoría del concepto, yo mismo he vuelto a subrayar siempre esa «duplicidad», poniéndola en el centro de indagación. Sin duda, todo concepto de relación es «uno y múltiple», es «simple» y «doble». Es una peculiar unidad de sentido y totalidad de sentido que se articula en partes relativamente independientes y claramente distinguibles una de otra (Cassirer 1956: 193).

La confirmación de una integración de unidades para postular una duplicidad y una identidad entre dos dominios opuestos, es justificada por el autor como una relación funcional, toda vez que el significado de un elemento particular depende de la forma general de la que toma su sentido. Sin embargo, la cuestión central es si, independientemente de lo postulado por Cassirer, es posible establecer una relación funcional entre dos elementos que son contrapuestos en cuanto a su constitución, pero que en su interrelación adquieren sentido conjunto. En las lecturas de C. Hamburg (1949) y Th. Mormann (2008) encontramos interpretaciones importantes para la fundamentación de nuestra tesis central.

### ❖ Nuevas lecturas

Para Hamburg (1949), la cuestión central alcanzada en este diálogo Cassirer y Marc-Wogau es que el valor central de las formas simbólicas habilita, por un lado, la posibilidad de unificar lo diverso en una síntesis de sentido, pero, por el otro, dicha unidad lograda depende directamente tanto del agente que reúne como de los recursos que utiliza para la simbolización de lo múltiple, y no así del objeto percibido. De este modo, el acto de conocimiento está en el sujeto que interpreta al fenómeno: “la tesis de que todos los contextos (en

los que —objetivamente— tenemos un mundo, una estructura, un dominio de la realidad) deben ser interpretados como evaluaciones simbólicas de los datos de la percepción orientadas de forma diferente” (49).<sup>8</sup>

Mormann (2008) por su parte, si bien concede a Cassirer la razón en cuanto a lo argumentado sobre el símbolo como una síntesis de lo polar, considera que el principal fallo de su postura es la afirmación de que lo diverso se unifica naturalmente por virtud del agente. Ante la falta de argumentos en la postura de Cassirer, el propio Mormann plantea un escenario alternativo, en donde es posible reunir fenómenos diversos en torno a un concepto que los unifica: “La refutación de Cassirer de la tesis de la identidad de Marc-Wogau invocando definiciones implícitas no puede considerarse totalmente adecuada” (176).<sup>9</sup>

Estas interpretaciones resaltan que el valor de lo simbólico está en la síntesis intelectual que permite diferenciar cada uno de los miembros en un conjunto común. De acuerdo con ello, la cuestión primaria de la propuesta del autor es el modo en cómo se habilita el vínculo entre la totalidad de los miembros y su diversidad en torno a una imagen simbólica que los representa; por ende, la identidad propuesta por Cassirer no remite a la descripción puntual de todos los miembros de la serie y cómo se interconectan entre sí cada uno

8 “[...] the thesis that all contexts (in which we —objectively— have a world, structure, domain of reality) are to be interpreted as differently oriented symbolic evaluations of the data of perception”.

9 “Cassirer’s refutation of Marc-Wogau’s identity thesis by invoking implicit definitions may not be considered as fully adequate”. Esta postura de Mormann es interesante, pues se coloca en el centro de la filosofía de Cassirer y propone que la definición que permite reunir los fenómenos en torno a un símbolo específico se encuentra predefinido naturalmente. Es cierto que la teoría de la función expresiva (desarrollada en el marco de la filosofía del mito) puede interpretarse como una advertencia implícita del sentido que le corresponde asumir al fenómeno y ante la cual no puede renunciar, pero en realidad la justificación de cómo y por qué advertimos el mundo con una cierta orientación interna apela a una serie de argumentos en al menos tres órdenes: la forma del cuerpo humano, la capacidad perceptiva del agente para interpretar los fenómenos y la forma misma de la realidad que se aprehende. No se puede ofrecer una visión extensa de esto, porque además no corresponde a los objetivos del presente artículo; para ello, se pueden tener en cuenta los siguientes pasajes del autor: *FFS* III: 61-75, 76-114, 115-127.



de ellos, sino en la función general mediante la cual se determina el valor que cada uno ocupa en el conjunto que los agrupa.

En resumen, el concepto de imagen simbólica desarrollado por el autor habilita la unificación de una multiplicidad de fenómenos percibidos en torno a una imagen o símbolo. Dicha síntesis permite construir una identidad de relación entre una forma general (en cuanto principio de reunión) y los miembros individuales; a esta operación resultante Cassirer la llama representación porque en el acto de unidad prevalece la forma de relación y no así la garantía de que en dicha síntesis se contengan todos los elementos particulares existentes, sino únicamente su forma simbólica. Con esto logrado, proponemos reflexionar el funcionamiento del Tomógrafo Axial Computarizado (TAC) y cómo se podrían reinterpretar las imágenes que este recurso ofrece en el contexto del diagnóstico médico.

### *Interpretación de imágenes del Tomógrafo Axial Computarizado*

En la presente sección se discuten algunos problemas sobre la epistemología de la representación y las complejidades metodológicas relacionadas con el proceso de construcción de imágenes en el TAC. Se procurará ofrecer un campo de discusión partiendo de la teoría de Cassirer, pero, también aprovechando otras perspectivas que permitan enriquecer dicho punto de vista. El objetivo de esta sección es argumentar que una imagen computarizada, cuya finalidad operativa es la representación anatómica del cuerpo, no requiere la presentación total del objeto que se está escaneando, sino únicamente aquellas secciones corporales relevantes para el desarrollo de un diagnóstico médico.

#### ❖ Las representaciones científicas

J. Bogen y J. Woodward (1988), en su estudio sobre las complejidades acerca de la evaluación de los resultados en las investigaciones científicas, han subrayado que el valor de los datos obtenidos de los estudios emprendidos depende de la posibilidad que ofrecen

para interpretar las condiciones del problema: “argumentamos que se requieren teorías generales en la ciencia para explicar hechos sobre fenómenos en lugar de hechos sobre datos y cuya evaluación sobre la confiabilidad de los datos como evidencia no requiere de una explicación sistemática de los hechos sobre los datos” (335).<sup>10</sup> De este modo, la investigación de los hechos que constituyen una teoría científica no se orienta por la comprensión total de las unidades singulares que dan forma a una explicación sobre un fenómeno estudiado.

I. Hacking (1996) plantea que el ser humano comprende el comportamiento de los fenómenos no por una visualización directa, sino a través de representaciones parciales de su estructura y comportamiento; esto implica, por un lado, una cierta abstracción de la realidad material, aunque, por el otro, requiere una vinculación con el objeto para garantizar una similitud entre lo postulado y lo observado: “una representación hecha por seres humanos puede ser sin reservas similar a lo que pretende representar. Nuestra noción generalizada de similitud es, como nuestra idea de realidad, dependiente de nuestras prácticas de representación” (165).

Por su parte, O. Passon (2019) explica que una imagen realista debe ofrecer los recursos suficientes para apreciar la estructura del fenómeno que se representa; sin embargo, él mismo aclara que la presentación puntual de un objeto, en lugar de atender las características esenciales, es irrelevante para un estudio científico; para el autor, el valor de lo representado no está en ser copia de un objeto, sino en permitir un realismo en su conjunto: “La cuestión no es si la representación es «realista», sino si el sistema representado es «real». Por ende, esta forma mínima de realismo suele presuponerse, a saber, la existencia independiente del sistema destino” (19).<sup>11</sup> Con esto, podemos afirmar que la validez del conocimiento no se

10 “[...] we argue that general theories in science are required to explain facts about phenomena rather than facts about data and that the assessment of the reliability of data as evidence does not require systematic explanation of facts about data”.

11 “The question is not whether the representation is «realistic» but whether the system represented is «real». Thus, this minimal form of realism is usually presupposed, namely the independent existence of the target system”.

encuentra en la exposición puntual de todos los elementos singulares que una imagen ofrece, sino en la función que dicha representación cumple en el contexto explicativo de la teoría o, en un segundo caso, en la función instrumental que dicha imagen representativa aporta para la interpretación del objeto.

Finalmente, E. Grosholz (2013) propone que el valor de una representación científica no está en su capacidad isomórfica, sino en lo que ella llama “ambigüedad productiva” (3-60), ya que considera que el valor del conocimiento científico se sustenta de la diversidad de concepciones metodológicas para la resolución de un problema en específico, en lugar de una validación de una teoría como tal.

En general, para estos autores el concepto no funge como copia de la realidad sino como un recurso de relación cognitiva a través del cual se (re)presenta la forma (la naturaleza) del objeto estudiado. Estas mismas ideas las encontramos desarrolladas en la teoría de la representación propuesta por Cassirer:

La función «vale» para los valores individuales justamente porque no «es» un valor individual y, por otra parte, los valores individuales «son» solamente en la medida en que guarden entre sí la relación expresada por medio de la función. Lo singular y discreto existe sólo con respecto a la conexión que tiene con alguna forma de lo universal, ya sea entendida como universalidad del «concepto» o del «objeto». De la misma manera, lo universal sólo puede manifestarse en lo particular, acreditándose y confirmando como orden y regla de lo particular (*FFS* III: 383).

En este marco, la identidad entre el intelecto y la realidad, o en los términos que hasta ahora hemos expuesto, entre la imagen representante y el objeto representado, guardan entre sí una relación de universalidad expresada en la singularidad del suceso puesto en imagen. En la medida en que una representación deja de representar lo individual y específico de un objeto, para, en su lugar, ofrece una imagen de su forma esencial se puede afirmar que se trata de un concepto funcional del fenómeno.

## ❖ Imágenes tomográficas

Las tomografías computarizadas se entienden en el marco de este principio de la representación de las imágenes como símbolos. En lugar de únicamente ilustrar el contorno de huesos y órganos, un tomógrafo puede formar un modelo tridimensional de alguna parte del cuerpo del paciente; se puede examinar secciones transversales delgadas del cuerpo. Las máquinas de TAC producen rayos X, los cuales son fotones de luz visible, pero con mucha más energía. Esta diferencia energética permite que los rayos X traspasen la mayor parte del material blando del cuerpo humano, logrando como resultado una sombra: se proyecta una «luz» en un lado del cuerpo y una película del otro extremo registra la silueta de los huesos. Las sombras dan una imagen incompleta de la forma de un objeto. Como ejemplo, véase la figura 1 en donde se presenta la iluminación de un mismo objeto, pero desde diferentes ángulos.

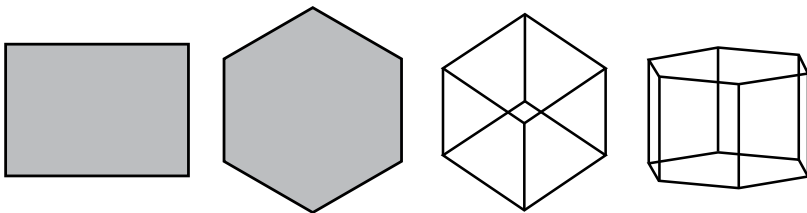


Figura 1

Como se aprecia, las sombras corresponden a objetos diferentes, un cubo o un prisma hexagonal. Lo mismo sucede en una imagen de rayos X convencional, se ven las sombras de los objetos, pero no se puede saber su forma exacta. La idea básica de la tomografía asistida por computadora es lanzar un haz de rayos X alrededor de un paciente desde diferentes ángulos. La computadora almacena la información y forma una imagen tridimensional del cuerpo, presentando tanto la forma del objeto como los datos contenidos en el interior del objeto.

Lo anterior es importante porque, de acuerdo con Legg (2013: 3-4), Barwise y Etchemendy (1996: 3-4) y Shimojina (1996: 27-29) la cuestión de fondo de las representaciones es la habilitación de los

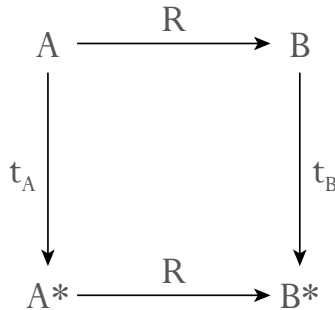
recursos que permiten utilizar gráficos como medio de representación de un fenómeno o problema y los recursos metodológicos que este recurso ofrece para el estudio intelectual del objeto. Así, el científico, aunque prescinda del recurso en su dimensión material, sigue posibilitado para analizar idealmente el modo en que la situación se comportaría en su realidad física. De esto expuesto, surge la pregunta: ¿cómo se determina qué zona corporal es «esencial» y requiere ser graficada por parte del TAC? ¿Qué criterios epistemológicos, además de los físicos ya descritos, se pueden tomar en cuenta para ajustar el proceso de construcción de una imagen?

#### ❖ Representaciones científicas

Si retomamos la teoría de Cassirer (*FFS* III), podemos afirmar que un símbolo es una función de identidad entre el polo intelectual (entendido como el modelo teórico de estudio) y el real (entendido como la realidad material que estudia), con lo cual se puede apuntar que el criterio de construcción del objeto está en el marco general de referencia que justifica la elaboración de una imagen. Si bien el científico no se aproxima al recurso material o fenómeno que estudia, a través de los criterios que éste propone para la representación se posibilita un modo de estudiar al objeto, pero dicha elección no constituye un libre acto de decisión, sino que se enmarca en un contexto intelectual en donde reconocen los aspectos esenciales a ser investigados.

Como se ha argumentado hasta aquí, una representación pictórica encuentra un sentido simbólico únicamente si la imagen obtenida se convierte en un símbolo de lo que representa; para Cassirer, este criterio se cumple si la imagen alcanzada muestra las “condiciones de posibilidad puras para el establecimiento de una «realidad» en cuanto tal” (*FFS* III: 381-382), pero la utilidad de la imagen no proviene de su proximidad con la realidad material que se estudia, sino en la modelación de la cosa y en los recursos que ofrece para estudiar al objeto aun cuando el investigador prescinda de su manipulación material o su representación puntual. Esto se puede aclarar mejor si se retoma el estudio de Ibarra & Mormann (2000) quienes elaboran

el siguiente esquema procesual para mostrar tanto la influencia de la teoría de Hertz como el modelo simbolista del neokantiano:



**Figura 2**

El propio esquema es explicado por los autores del modo siguiente:

La parte izquierda del diagrama  $A \rightarrow t_A \rightarrow A^*$  puede interpretarse como un proceso empírico en el que se pasa del estado  $A$  al estado  $A^*$  a través de  $t_A$ . Este paso se representa por un proceso teórico consistente en el paso de  $B$  a  $B^*$  por  $t_B$ , tal que  $t_B$  es una relación lógica (o generalizando, matemática) entre  $B$  y  $B^*$  que corresponde a la relación  $t_A$  «naturalmente necesaria», en el sentido que el diagrama conmuta. Es decir, en el sentido de que la transición de  $A$  por  $t_A$  y  $R$  conduce al mismo resultado que la transición de  $A$  por  $R$  y  $t_B$ , esto es, a  $B^*$  (Ibarra y Mormann, 2000, 14).

Como se aprecia, la concepción teórica (B) de un suceso empírico (A) y su posterior desarrollo procesual ( $A^*$  y  $B^*$ ) se expresa a través de una relación empírica ( $t_A$ ) vinculable a través de una correlación lógica ( $t_B$ ) que hace patente que la intervención, representación pictórica o modelación teórica mantenga un vínculo lógico que permite establecer que la concepción científica de un evento particular encuentra en la representación pictórica (R) el recurso lógico para validar la universalidad del concepto o imagen.<sup>12</sup>

12 Es importante mencionar que Ibarra y Mormann (2005: 145s.) plantean que este esquema puede iterarse de tal modo que las representaciones lógicas no necesaria-

Por su parte, Cassirer explica este mismo esquema hertziano como un proceso de construcción de un concepto científico:

En la mera percepción, a un estado  $A$  en un momento  $A_1$ , sigue otro estado  $B$  en un momento  $A_2$ . Pero esta sucesión, por más que se repita, no llevaría a la idea de que  $A$  es la «causa» de  $B$ ; el *post hoc* nunca llegaría a ser un *propter hoc* a menos que intervenga un nuevo concepto mediador. Del estado global  $A$ , el pensamiento extrae un determinado factor  $\alpha$  que enlaza con un factor  $\beta$  en  $B$ . Y el hecho de que  $\alpha$  y  $\beta$  se encuentren en una relación «necesaria», en una relación de «causa» a «efecto», de «condicionante» a «condicionado». No es algo sólo extraído pasivamente de una percepción dada o de una pluralidad de percepciones, sino que tiene que demostrarse *creando* la condición  $\alpha$  e investigando luego el efecto que trae aparejado (FFS II: 70).

Aquí, el autor resalta el carácter relacional del proceso perceptivo aduciendo que, si bien la actividad aprehensiva es común a diversas formas epistemológicas culturales (v. gr., mito, lenguaje, arte), la característica de la percepción científica proviene de la «creación» de condiciones mediante las cuales sea posible validar las causas que originan el comportamiento del fenómeno. En ese sentido, el interés de las imágenes científicas no es mostrar la realidad en cuanto tal, ni tampoco hilvanar posibilidades causales entre fenómenos, sino comprender los fenómenos percibidos a partir de un sistema explicativo que permita dar coherencia a los fenómenos captados. Si retomamos nuevamente el funcionamiento operativo de los TAC se podrá apreciar mejor estas cuestiones previamente explicitadas.

mente deben concatenar con un suceso empírico ( $A$ ) sino que pueden iterar con otro evento conceptual previamente validado ( $B$ ), de tal modo que, por ejemplo, un nuevo concepto  $C$  se sustentaría lógicamente del evento empírico de  $A$  sin recurrir a la realidad misma, ya que encuentra sustento en  $B$ , de tal modo que pueden realizarse tantas integraciones conceptuales como sean posibles.

### ❖ Representaciones tomográficas

El TAC trabaja lanzando rayos  $X$  a una porción del cuerpo y tienen un receptor que recibe los rayos después de atravesar la porción. En función de las densidades de la parte del cuerpo que atravesase el rayo, éste se descompone y es lo que el receptor obtiene para crear las imágenes del objeto. Los elementos involucrados en el proceso anterior pueden ser interpretados como entes matemáticos de la siguiente forma: cada rayo es una recta  $L$ , la porción del cuerpo es un conjunto en el plano  $E$ ; cada punto  $(x, y)$  en  $E$  tiene una densidad  $F(x, y)$ , y lo que obtiene el receptor es un número real  $r$ . Por lo anterior, el proceso se puede pensar como una transformación  $T$  cuyo dominio son rectas que, al aplicarlas a  $F$  sobre  $E$ , da por resultado  $r$ :

$$T(F_E(L)) = r.$$

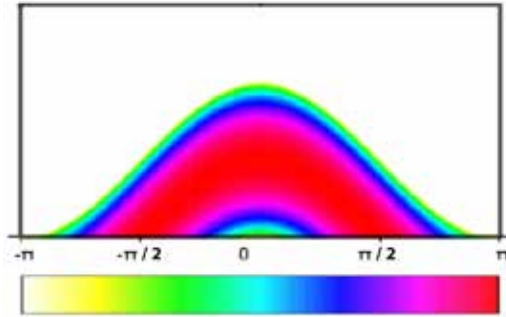
Si se traza un segmento perpendicular a  $L$  y la longitud de este segmento es  $p$  y subtiende un ángulo  $\theta$  con la dirección positiva del eje  $X$ , la ecuación de  $L$  queda determinada por  $x \cos(\theta) + y \sin(\theta) = p$ . Por lo anterior las rectas están biunívocamente relacionadas con parejas  $(p, \theta)$ . Es decir, por cada pareja  $(p, \theta)$  hay una sola recta, y por cada recta hay una única pareja  $(p, \theta)$ . Por lo anterior, en lugar de pensar en toda una recta  $L$  se puede pensar en una pareja  $(p, \theta)$ :

$$T(F_E(p, \theta)) = r.$$

Esto se aplica a tantos puntos como puntos tenga la recta, por lo cual, en lugar de ser una suma finita, la proyección se convierte en una integral. A la expresión anterior se le llama *Transformada de Radon*, en honor a Johann Karl Radon, matemático austriaco (1887-1956).

Esta transformada, que se simboliza como  $R$  siempre y cuando la integral de línea exista para cualquier recta  $L$  cuya ecuación sea  $x \cos(\theta) + y \sin(\theta) = p$ . Para las tomografías,  $f$  es una función que da información de cada punto  $(x, y)$  del cuerpo en estudio. El resultado de la *Transformada de Radon* se puede ver en la siguiente figura 3:





**Figura 3**

Esta figura se llama sinograma. Este es graficado en los ejes  $\theta$  y  $p$ . Dependiendo del valor de la *Transformada de Radon* para la recta  $x \cos(\theta) + y \sin(\theta) = p$  es el color que se le asigna al punto  $(\theta, p)$ . La escala de colores se puede ver en la misma figura. El blanco representa 0, es decir que la recta no toca al círculo o es tangente al círculo. El máximo valor que se puede obtener es 2 y está representado con el rojo. Para poder obtener la imagen del cuerpo estudiado se tiene que partir del sinograma, es decir, se tiene que obtener la función  $f(x, y)$  que nos da la información de cada punto  $(x, y)$  del cuerpo. Para ello se recurre a la igualdad:

$$\mathcal{F}_2^{-1}\{\mathcal{F}_1\{\mathcal{R}_\theta\{f(p, \theta)\}\}\} = f(x, y).$$

Donde  $\mathcal{F}$  es la *Transformada de Fourier*.

Con este contexto, el modelo matemático pasa a ser continuo, lo que presupone que la construcción de una imagen en el TAC no está condicionada por la suma finita. Lo que viene a continuación es un proceso de integración matemática continua de los haces de luces y de esta manera se obtiene información de cada punto  $(x, y)$  del cuerpo que se busca representar, ello implicaría una imagen más detallada. También hay que tomar en cuenta que este modelo matemático continuo podría dar imágenes médicas con detalles que al momento se desconoce si médicamente sean relevantes. Las cuestiones a resolver

serían: ¿basta con que la imagen represente gran cantidad de detalles para que la interpretación necesariamente sea más realista? ¿El valor de la interpretación descansa, por tanto, en la mayor cantidad de referentes pictóricos captados en una imagen tomográfica?

Para B. van Fraassen (1996) la captación de un fenómeno, sin importar el nivel de detalle, tiene sentido únicamente cuando “se exhiben como fragmentos de una unidad más grande” (80). Con ello, el autor plantea que es a partir de la teoría científica como se puede otorgar un sentido más amplio al valor de los fenómenos percibidos; para él, la diferencia entre la observación simple de una realidad y su observación científica está precisamente en las posibilidades de generalización que se pueden derivar, no de la realidad material, sino de las conjeturas teóricas desde las que se interpreta un fenómeno. A partir de esto, él mismo plantea que una teoría científica cumple con al menos dos tareas: “[en primer lugar,] especificar una familia de estructuras, sus *modelos*; y, en segundo lugar, especificar ciertas partes de esos modelos (las *subestructuras empíricas*) como candidatos para la representación directa de los fenómenos observables” (89). Lo relevante de esta cuestión es que a pesar de que a través del TAC se pueda obtener la función  $f(x, y)$  que nos da la información de cada punto  $(x, y)$  del cuerpo, el valor de la interpretación está en el modelo y las posibilidades representativas de los fenómenos obtenidos por medio del escáner.

Al considerar, por tanto, que el valor de una imagen no se encuentra en la descripción puntual de todos los detalles que constituyen un cuerpo y que su valor simbólico reside en las posibilidades interpretativas que ofrece, se han estudiado algunas propuestas alternativas para el proceso de representación, cuyo proceso de medición permita construir recursos gráficos sustentados en la modelación de los factores esenciales del objeto en lugar de su copia. Si se considera que el mejor algoritmo conocido al momento (desarrollado por D. Coppersmith y Sh. Winograd) tiene una complejidad de  $n^{2.376}$ , al incorporarlo en la programación del TAC solo hace que éste se torne más lento y su desempeño se vea mermado por la gran cantidad de datos que debe procesar; en cambio, cuando en su lugar se procesa la información a través del *efecto Doppler*, cuyo sentido no es la

reconstrucción puntual de todos los datos sino del vector del fluido, entonces la reconstrucción de una imagen prescinde de la representación sustancial del cuerpo para aprovechar una visión funcional, sin por ello perder el objetivo último del estudio que es la representación. A continuación, se desarrollan con más detalle estas ideas.

El *efecto Doppler* se puede usar para medir velocidades, aunque por lo regular suele aplicarse para medir la velocidad de los autos usando una pistola radar. Si un cuerpo tiene un líquido en movimiento, entonces el *efecto Doppler* puede ser utilizado para medir la velocidad de este líquido. Si la intención es evaluar la velocidad del fluido en un punto determinado se puede transmitir un rayo bien enfocado. Cuando este haz se encuentra con un obstáculo parte de su intensidad se refleja y el resto se transmite. La última parte se dividirá en partes reflejadas y transmitidas cuando se tope con nuevos obstáculos y así sucesivamente. Teniendo en cuenta el tiempo que tarda una parte determinada de la señal en regresar al transmisor o al receptor, es posible calcular la distancia que recorrió antes de reflejarse. Por lo tanto, midiendo cómo el *efecto Doppler* cambia, es posible dar la velocidad de los diversos objetos «iluminados» por el rayo.

Para medir la velocidad de un fluido es necesario que éste tenga algunas partículas que reflejen el rayo. En el cuerpo humano, la composición de la sangre —debido a que contiene numerosos glóbulos rojos— es posible usar el *efecto Doppler* para determinar el modo en que se comportan (Juhlin, 1992). Cada punto  $(x, y)$  en un fluido tiene cierto movimiento  $f(x, y)$ ; de este modo,  $f(x, y)$  proporciona su velocidad en el punto  $(x, y)$ . Hay que recordar que la velocidad es un vector, es decir, tiene sentido y magnitud. A este tipo de funciones a las cuales a cada punto se le asigna un vector se les llama campos vectoriales. Mientras que para la *Transformada de Radon* un punto del cuerpo contribuye de igual forma para todos los rayos (rectas) que pasan por él, para campos vectoriales es más complicado ya que su contribución en el campo depende de la dirección de rayo (vector). Lo anterior lleva al problema de reconstruir un campo vectorial  $F$  conociendo sus integrales de línea:

$$R(F, L) = \int_L F \cdot ds$$

La anterior es una generalización de la clásica *Transformada de Radon* a campos vectoriales. En este caso, se sabe que la reconstrucción total del campo no es posible sin conocer algunos datos adicionales del campo (Sparr *et al.*, 1995). De acuerdo con Roatta y Welti (2009), para “explicar un fenómeno físico es conveniente utilizar múltiples representaciones” (6-7), lo cual permite justificar que el valor de la modelación no se encuentre en el realismo de la imagen lograda, sino en los recursos que se ofrece para la interpretación de una representación. En este sentido, buena parte de los resultados descansan en la unidad armónica entre la interpretación realizada por el especialista y la calidad de la imagen construida a través del TAC.

#### ❖ Representaciones simbólicas

Con esto, retomamos la teoría de Cassirer (*FFS III*), para quien la relación funcional de la ciencia no se interesa únicamente por las condiciones de expresión, ni por las posibilidades sustitutivas del objeto, sino que se constituye por la concatenación de los sentidos lógicos que establecen una relación entre un suceso empírico (A) y su modelación conceptual (B, C, D...). Al conjunto de estas relaciones (funciones) que se establecen entre una realidad y su modelo, el neokantiano le llamará «función de representación» (*FFS III*: 131-142), cuya característica no es sólo la presentación infinita de las características singulares de un objeto, sino su «relación simbólica»: “El objeto no se encuentra ni afuera ni adentro, ni allende ni aquende, puesto que la relación hacia él no es óntico-real sino una relación simbólica” (*FFS III*: 371). Por ello, el verdadero sentido de la imagen no se encuentra en la simetría entre la concepción teórica y la descripción detallada de los recursos que constituyen al objeto, sino en los principios generales que permiten tanto interpretar como evaluar el proceso de construcción de imágenes utilizado a lo largo de la modelación de la realidad.

Se aprecia con esto, que el valor de un dato individual no está constituido por el contenido que por sí sólo ofrezca, sino por la relación que guarda con un sentido general. Lo mismo aplica para una

imagen o cualquier otro dato: su contenido está en función de la posición que ocupa dentro de un sistema. Es por ello que la aproximación a una imagen nunca puede entenderse en su pura expresividad, en su puro valor pictórico, sino en el sentido que manifiesta que puede otorgarle un agente como parte de un todo.

### *Conclusiones*

A lo largo del trabajo se ha propuesto que las imágenes o símbolos representativos tienen como objetivo la configuración de una identidad entre la concepción intelectual (imagen) y la realidad estudiada (objeto). Si bien la construcción de una imagen del objeto tiene algún valor en la medida en que otorga una presentación detallada de la realidad que se estudia, el criterio con el cual se evalúa la representación dependerá de las posibilidades para identificar la naturaleza del fenómeno estudiado con algún modelo teórico que posibilite su interpretación.

Para justificar lo anterior, se estudió la teoría de Cassirer para argumentar que el objetivo de las representaciones es la constitución de una relación funcional entre la cosa y su concepción, de tal forma que la validez del vínculo entre la realidad y su modelación teórica se caracteriza por operar como red de relaciones representativas. La finalidad de la imagen es la abstracción de los elementos particulares de una realidad cualquiera, en atención a un criterio universal que ordene la selección de una finitud calculada de elementos materiales como unidades significativas o representaciones válidas de la cosa.

Aunada a la teoría de la representación del filósofo neokantiano se hizo notar que, si bien las imágenes homológicas se caracterizan por su abstracción, el principal criterio para discriminar los objetos representados está en la regla general que se quiere satisfacer. En ese sentido, las imágenes representativas se vinculan con el marco conceptual que anima la investigación antes que con la realidad representada como tal. Sin embargo, ello no implica que la necesaria separación de la imagen representante y el objeto representado carezcan de relación de identidad, sino que ha de existir entre ellos

algún tipo de unidad conceptual que permita establecer que entre ambos aspectos opera una expresión común.

Como ejemplo de esto, se estudió el funcionamiento del Tomógrafo Axial Computarizado, el cual, a través de la emisión de miles de rayos X en diferentes direcciones de una «rebanada» del cuerpo, presenta una imagen de dichas emisiones como sombras. Las radiaciones iluminan como una «luz» en un lado del cuerpo mientras que una película del otro lado registra la silueta de los huesos, con lo cual se logra una imagen del cuerpo. El problema de este procedimiento es que a pesar de que existen métodos con los cuales cuantificar la intensidad de los rayos retransmitidos a una computadora, para con ello medir la densidad de cada pixel para reconstruir en tonos de grises, el resultado del sistema no puede ofrecer una solución exacta de las densidades de todos los pixeles que se emiten. Algunos métodos utilizados para medir la velocidad de los objetos «iluminados» por los rayos X se han basado en la teoría del *efecto Doppler* logrando resultados en el proceso de medición; en el caso del cuerpo humano, el fluido es la sangre la que contiene numerosos glóbulos rojos, los cuales son considerados como un punto  $(x, y)$  en movimiento  $f(x, y)$  con lo cual se obtiene su velocidad. De este modo, en lugar de centrar el interés en la construcción de una imagen detallada de todo el cuerpo, la atención se centra a un cierto campo específico, cuyo valor reside en la posibilidad de representar una zona particular elegida. El principal avance logrado con este ejemplo remite nuevamente a la propuesta de Cassirer sobre el valor de la *función* frente al estudio *sustancial* de los fenómenos.

Finalmente, advertimos que las reflexiones aquí propuestas se centraron únicamente en los criterios que se deben tomar en cuenta para la construcción de una imagen representativa del cuerpo, sin por ello exponer cuáles serían los mejores procedimientos metodológicos para lograrlo, o bajo qué contexto se podrían interpretar estos resultados. Aunque a lo largo del texto insistimos en la importancia de la unidad armónica de todos los componentes, reconocemos que únicamente hemos estudiado el primero de ellos. Sin embargo, considerábamos necesario iniciar con las reflexiones filosóficas de los recursos epistemológicos que garantizaban que una imagen fuese

representativa anatómicamente para con ello continuar con el estudio de los procedimientos mecánicos e instrumentales, así como del marco interpretativo a tomar en cuenta al momento de diagnosticar una imagen tomográfica. Pero estas últimas cuestiones quedan para posteriores trabajos.

## Referencias

- Anton, H. & Rorres, Ch. (2011). *Elementary Linear Algebra with Supplemental Applications*. New York: John Wiley & Sons.
- Balázs, P., Balogh, E. & Kuba, A. (2005). "A Fast Algorithm for Reconstruction of 8-connected but not 4-connected hv-convex Discrete Sets". In *Discrete Geometry for Computer Imagery*, vol. 147, nn. 2-3, pp. 388-397. [https://doi.org/10.1007/978-3-540-39966-7\\_37](https://doi.org/10.1007/978-3-540-39966-7_37)
- Barcucci, E., del Lungo, A., Nivat, M., & Pinzani, R. 1996. "Reconstructing Convex Polyominoes from Horizontal and Vertical Projections". In *Theoretical Computer Science*, vol. 155, n. 2, pp. 321-347, [https://doi.org/10.1007/3-540-62005-2\\_25](https://doi.org/10.1007/3-540-62005-2_25)
- Barwise, J. & Etchemendy, J. (1996). "Visual Information and Valid Reasoning". In G. Allwein & J. Barwise (eds.), *Logical Reasoning with Diagrams*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-26. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195104271.003.0005>
- Batenburg, K. & Kusters, W. (2009). "Solving Nonograms by Combining Relaxations". In *Pattern Recognition*, vol. 42, n. 8, pp. 1672-1683. <https://doi.org/10.1016/j.patcog.2008.12.003>
- Bogen, J. & Woodward, J. (1988). "Saving the Phenomena". In *The philosophical Review*, vol. 42, n. 3, pp. 303-352. <https://doi.org/10.2307/2185445>
- Cassirer, E. (1953). *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Dover Publications.
- (1975). "De la lógica del concepto de símbolo". En *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Traducción de C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 187-214.
- (1998a). *Filosofía de las formas simbólicas*. Volumen I: *El lenguaje*. Traducción de Eduardo Morones. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1998b). *Filosofía de las formas simbólicas*. Volumen II: *El pensamiento mítico*. Traducción de E. Morones. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1998c). *Filosofía de las formas simbólicas*. Volumen III: *Fenomenología del conocimiento*. Traducción de E. Morones. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1998d). *El problema del conocimiento en la Filosofía y las Ciencias modernas*. Volumen IV: *De la muerte de Hegel a nuestros días [1832-1932]*. Traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esparza, G. (2019). "El conocimiento relacional del singular en Ernst Cassirer". En *Revista Pensamiento*, vol. 75, n. 287, pp. 1491-1509. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i287.y2019.006>
- Ferrari, M. (2015). "Cassirer and the Philosophy of Science". In N. De Warren & A. Staiti (eds.), *New approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 261-284. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139506717.014>
- Fraasen, B. C. van. (1996). *La imagen científica*. Traducción de S. Martínez. México: Paidós/UNAM.
- Grosholz, E. (2013). *Representation and Productive Ambiguity in Mathematics and Sciences*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.5860/choice.45-4436>
- Hacking, I. (1996). *Representar e Intervenir*. Traducción de S. Martínez. México: Paidós/UNAM.
- Hamburg, C. (1949). "Cassirer's Conception of Philosophy". In P. Schilpp, (ed.), *The Library of Living Philosophers: The philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: The Library of Living Philosophers, pp. 73-120.
- Hansson, J. & Nordin, S. (2006). "Konrad Marc-Wogau and the Logic of Symbolic Forms". In *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. Brn: Peter Lang, pp. 121-134.
- Helmholtz, H. (2015). "On the Origin and Significance of Geometrical Axioms (1876)". In S. Luft (ed.), *The Neokantian Reader*. Traducción de E. Atkinson. London/New York: Routledge, pp. 12-26. <https://doi.org/10.1037/12825-002>
- Hertz, H. (1889). *The Principles of Mechanics, Presented in a New Form*. Traducido al inglés por D. E. Jones. London/New York: MacMillan [(1894). *Die Prinzipien der Mechanik*. In *Gesammelte Werke*, Bd. III. Leipzig: Arthur Meiner].
- Ibarra, A. & Mormann, Th. (2000). "Una teoría combinatoria de las representaciones científicas". En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 32, n. 95, pp. 3-46. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2000.874>
- Juhlin, P. (1992). *Principles of Doppler Tomography*. Sweden: Lund Institute of Technology.
- Kuba, A. (1984). "The Reconstruction of Two-Directionally Connected Binary Patterns from their Two Orthogonal Projections". In *Computer Vision, Graphics, and Image Processing*, vol. 27, pp. 249-265. [https://doi.org/10.1016/0734-189x\(83\)90048-8](https://doi.org/10.1016/0734-189x(83)90048-8)



- Legg, C. (2013). "What is a Logical Diagram?". In A. Moktefi & S. Shin (eds.), *Visual Reasoning with Diagrams*. Basel/New York: Birkhäuser, pp. 1-18.
- NIBIB. (2022). "Tomografía Computarizada—National Institute of Biomedical Imaging and Bioengineering"; <https://www.nibib.nih.gov/espanol/temas-cientificos/tomograf%C3%ADa-computarizada-tc>. Consultado el 25/07/2022.
- Marc-Wogau, K. (1936). "Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers". In *Theoria*, vol. 3 (3), pp. 279-332. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.1936.tb00827.x>
- Mormann, Th. (2008). "The Debate of *Begriffstheorie* Between Cassirer, Marc-Wogau and Schlick". In J. Mannien & F. Stadler (eds.), *The Vienna Circle in the Nordic Countries: Networks and Transformations of Logical Empiricism*, Dordrecht: Springer, pp. 167-180. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-3683-4\\_10](https://doi.org/10.1007/978-90-481-3683-4_10)
- Passon, O. (2019). "On the Interpretation of Feynman Diagrams, or, did the LHC Experiments Observe  $H \rightarrow \gamma \gamma$ ". In *European Journal for Philosophy of Science*, vol. 9, pp. 1-20. <https://doi.org/10.1007/s13194-018-0245-1>.
- Roatta, A.; and Welti, R. (2009). "Efecto Doppler para pulsos y su representación en el plano (x, t)". En *Revista Brasileira de Ensino de Física*, vol. 31, n. 1, pp. 1-7, <https://doi.org/10.1590/s1806-11172009000100004>
- Shimajima, A. (1996). "Operational Constrains in Diagrammatic Reasoning". In G. Allwein & J. Barwise (eds.), *Logical Reasoning with Diagrams*, Oxford: Oxford University Press, 27-48. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195104271.003.0006>
- Sparr, G., Strahlen, K., Lindstrom, K. & Persson, H. (1995). "Doppler Tomography for Vector Fields". In *Inverse Problems*, vol. 11, pp. 1051-1061. <https://doi.org/10.1088/0266-5611/11/5/009>
- Woeginger, G. (2001). "The Reconstruction of Polyominoes from their Orthogonal Projections". In *Information Processing Letters*, vol. 77, pp. 225-229. <https://doi.org/10.1016/j.tcs.2005.08.023>



# Co-responsibility between Men and Women in Marriage and Family. Some Anthropological Bases

---

## La corresponsabilidad entre varón y mujer en el matrimonio y la familia. Algunas bases antropológicas

María Elton Bulnes  
Universidad de los Andes, Chile  
melton@uandes.cl  
<https://orcid.org/0000-0001-8114-3537>

Fecha de recepción: 06/01/2022 • Fecha de aceptación: 14/06/2022

### *Abstract*

Today there is a generalized opinion according to which there would be equality between men and women in the workforce and the political society to the extent that there is co-responsibility between both of them in domestic tasks. The difficulty in achieving this goal has been due to a certain predominant individualistic culture, from which a model of co-responsibility is proposed that it does not take into account equality and difference between the male person and the female person. The unequal treatment suffered by women in these areas would be better resolved from a culture of loving complementarity between both sexes.

*Keywords: Complementary,  
co-responsibility, individualism, love.*

### *Resumen*

Existe hoy una opinión generalizada según la cual habría igualdad entre varón y mujer en el mundo del trabajo y de la sociedad política en la medida en que haya corresponsabilidad entre ambos en las tareas domésticas. La dificultad en alcanzar esa meta se ha debido a cierta cultura individualista predominante, desde la cual se propone un modelo de corresponsabilidad que no tiene en cuenta la igualdad y la diferencia entre la persona masculina y la persona femenina. El trato desigual sufrido por la mujer en esos ámbitos se resolvería mejor desde una cultura de la complementariedad amorosa entre ambos sexos.

*Palabras clave: Amor,  
complementariedad,  
corresponsabilidad, individualismo.*

---

## *Introduction*

Co-responsibility between men and women in the family sphere has been the expected point of inflection from which women could finally gain access to the world of professional work outside the home and political society. It is commonly thought that once this social custom is established, the historical negative discrimination that women have suffered will come to an end, hence the importance given to surveys that show results achieved in practice. However, the results of surveys are always far from those expected in achieving this objective. The question then arises, why it is so difficult to achieve such a seemingly fair goal? It seems that the underlying reason for this ineffectiveness is the culture that underlies this policy today, which does not contribute to the proper functioning of co-responsibility.

My thesis is that the weak link in the policies that promote co-responsibility is that they deal with it only from a pragmatic point of view. That is, co-responsibility is taken up only as a means for women to enter the workforce and the political society. Gender equity appears as an undisputed ideal. Understood in this way, it is to say co-responsibility is not based on a core aspect that must occur within marriage: this is the loving complementarity between man and woman, understood not as a diversity of functions that complement each other, but as a harmonization between their equal nature and their diverse personalities. Family life stops being the foundation of social life, but rather it is seen as a hindrance for the participation in this same social life. Thus, the family has been relegated to a status that gives contradictory signals: on the one hand, it cannot cease to exist; but on the other, it is an impediment to what really matters, the participation of women in the workforce and the political society.

The cause of this idiosyncrasy is the individualism that strongly permeates our culture. For this reason, in the first section I will explain how individualism affects the family and, as a consequence, the

practice of co-responsibility. The dangers of individualism for civil society are so evident that Rousseau warns of them, despite being considered one of the inspirers of contemporary liberal democracy. In this line of reasoning, he introduces the family as the basis of a just society in Book V of *Émile* (1964). There, the family is a community that is not immediately political, in which a complementary relationship between male and female exists, based on love. The experience of this community of mutual love allows people to overcome their individualism, and thus, to promote the general interests of society over private interests in the political relationship. Rousseau is a man of the Enlightenment, but in contrast to the patriarchal society of his time, he emphasizes love and complementarity as the primary elements of marriage and family. As a man of his time, he does not promote the participation of woman in politics, but he considers the indirect influence she has on politics through the family. Thus, emphasizing the complementarity between male and female in the family, he lays the foundation for co-responsibility, albeit from a naturalistic point of view. I will address Rousseau's contribution to our topic in the second section.

Rousseau's naturalism can be complemented by another line of contemporary thought, a review of feminism from a Christian perspective that begins with the *Mulieris Dignitatem* (John Paul II, 1987).<sup>1</sup> This has the merit of overcoming, with extraordinary sensibility, the barrier that has been raised between those who consider women from a purely domestic point of view and those who do so only from a professional or political perspective. It does not take empirical data as its starting point, but derives historical exigencies for women and men in the current historical situation from a deeply Christian view. It denounces the discrimination that women have suffered throughout history and a certain cultural conditioning of women that must

<sup>1</sup> It seems interesting to introduce this confrontation between Rousseau and John Paul II here, although there is no secondary bibliography to support it. Arguing from very different philosophical standpoints, both argue that the family is the basis of a just society insofar as it overcomes increasing individualism. Of course, in both cases we speak of the family understood as a man and a woman who love and complement each other in marriage, and who are open to the procreation and education of children.

be overcome today. From this perspective, the complementarity between both sexes is manifested as a co-responsibility that arises from the love between both spouses, and as such, is not simply reduced to a division of tasks within the home. I will analyze this position in reference to the previous two in the third section.

### *Co-responsibility and Individualism*

In the past, society was organized in such a way that allowed to link its members together in different ways, and in so doing, consolidated certain social ties between them. Our current society, on the other hand, is organized to undo these linkages in order to guarantee individual independence and rights. This trend is at the foundation of the individualism in which we find ourselves today (Manent, 2004: 226).

The dissociative force of individualism, as described by Pierre Manent, entails that the individual is no longer perceived as part of an objective set of linkages in the social world, which in turn place him in relationship in various ways to the other members of society. Rather, he perceives himself as the only source of all these links, and what is more, as the only legitimate one (2004: 186).

From this perspective, our individualistic democratic society holds as its moral horizon the idea of equal rights. Consequently, the social and economic inequalities of women *vis-à-vis* men surface as the most flagrant denial of the principle on which it is founded (Manent, 2004: 339). Women have then undertaken the struggle to gain the rights that until recently belonged only to men, mainly in order to participate in the workforce and political society. The victories won by women in these arenas have in general been in detriment of their families, which, nevertheless, is the basic cell of society.

According to Claude Habib, the close bond that unites women with their families does not seem to be compatible with individualistic aspirations, which have also broken solidarity with such strong historical associations as the corporation, the parish, and the fief. Why should women be excluded from this legitimate universal «freedom» movement? Women must also be autonomous, even

more so today when marriage is a liberal, «voluntary» contract, and because the right to end this contract and to withdraw from it, always exists (1998: 118-9).

How can this autonomy be achieved if women are made by nature to be mothers and to form a community comprised of her family? The logic of their individualistic aspirations will collide with a natural limit, namely, children, who are the direct result of marriage. The bond parents have with their children is not the fruit of a free contract (Habib, 1998: 119). In other words, the autonomy acquired by women clashes with natural limits, the upbringing and education of children, which affect them in particular because they are mothers, but which also bind their husbands as well.

The solution would therefore be that there be co-responsibility between spouses, understood as the division of tasks within the home. Marriage thus becomes an association between equals, each having the same rights to participate in the workforce and in political society. This arrangement tends then to minimize the difference between fatherhood and motherhood in the care and education of children. The parental experience must also be egalitarian. Apart from tasks that are evidently proper to a woman's motherhood, such as gestation and nursing children, there are no other tasks that are more incumbent on women than on men in the government and administration of the household. The egalitarian distribution of the tasks of the family home has as its aim personal affirmation, the realization of individual potentialities in the context of a career outside the home. The intellectual ability and energy devoted to the family are relegated to the background *vis-à-vis* the career in society (Habib, 1998: 129-33).

The value of motherhood, both physical and spiritual, is greatly diminished when the couple is seen to be an association between equals, because for the woman it entails a burden that, to a large extent, cannot be assumed by the husband, for example, in gestation and nursing. As Habib diagnoses, this type of association should bring each party identical benefits in terms of individual development, material gains, and sexual pleasure. The defect of this type of apparently ideal association is its fragility, on the one hand, and that

difficulty of bringing it about in practice on the other. If each spouse is motivated by her/his private interests, the family is no longer a community. Either of them can, at any time, make an assessment as to if he or she is at a disadvantage, if the other is abusing her/his good will, her/his time, or his/her body (1998: 130).

Habib's diagnosis is perhaps a caricature. We might think that people have common sense, do not follow extreme gender ideologies, and have a more humane vision of the family. However, the caricature clearly reveals the elements of an individualistic ideology that distort common sense. It prevents, and this not infrequently, that the family is considered today to be a community of life and love, the consequence of which should be co-responsibility. It seems to me that as long as male-female co-responsibility in the family is only considered to be a means for women to be successful in professional and political tasks outside home, such co-responsibility is not going to function well.

I propose to criticize this distorted vision of co-responsibility, according to Habib's diagnosis, from two contemporary visions that, although different from each other, shed light on the subject at hand, namely, those of Rousseau and of a review of feminism from a Christian perspective.

### *Rousseau: Family and Individualism*

Making an abstraction of his naturalism, which I do not share, it seems convenient to give Rousseau credit for having foreseen the dangers of individualism in a political society of a liberal democracy. In his *Émile* (1969, Book V), he also introduces the feminine values that would allow this situation to be overcome. The main role of women in the family would have social effects beyond the family itself. He considers the subject of the complementarity between men and women in marriage, which is possible due to the differences between the two sexes.

The human being is, for Rousseau, by nature, an individual, not a sociable being, who is self-sufficient according to the extent of his



own strength (1964: 364-365). He loves himself with a natural and moderate self-love that drives him only to self-preservation, wherein it is beneficial for him to do so (1964: 134-162). This primitive passion can undergo harmful modifications due to causes foreign to nature (1969: 491). This is what happened at the beginning of civil society, as a result of someone taking control over a piece of land and others accepting his appropriation of the same (1964: 164).

Within the society thus initiated, the worker became an owner, inequality developed insensibly between individuals, with self-esteem prevailing among them as a deformation of that innocent self-love of the autarchic man (1964: 171-174). Competition and corruption thus ensued (1969: 493). Since then, in order for individuals to be able to seek the general interest of civil society, they must construct a second nature according to which they would love themselves by loving someone other than themselves (1964: 437-439). But this is very difficult to achieve through politics, where individualistic competition reigns. However, there is a community that is not immediately political, the family, in which said altruistic love exists between spouses and children. The individual who lives out this experience is capable as a citizen to enter into an authentically political relationship (Habib, 1998: 131-134).

Writing always from a naturalistic perspective, Rousseau appeals to nature that made men and women complementary through sexual desire and the purposes of reproduction, which carries with it a moral complementarity (Manent, 2004: 242-243). The latter is developed extensively by the author in Book V of *Émile*. Some main points of the book serve to elucidate our theme further.

First, men and women are equal as a species and according to their powers. However, they are different by sex. The difference between sexes does not in any way lead to the inferiority of women in relation to men. Arguments that one sex is preferable to another, or that they are entirely equal, seem vain to Rousseau. Each sex is more perfect than the other according to the purposes established by nature for each one (1969: 694-695). It is, in fact, just these differences that allow men and women to love and complement each other and make the family a community.

Second, Rousseau considers that marriage must be by mutual consent based on love. The woman has to freely choose her husband. This assumption is in opposition to the deeply rooted custom of the patriarchal society of his time. According to this system, marriages were entered into based on certain social and economic conveniences established by the parents of the spouses, a decision that the woman accepted as the only option in her life (1969: 755). Defending the freedom of the woman to choose her spouse, the family is, according to Rousseau, a community of love. Men who are a part of this community of love are thereby, capable of seeking the general interest of civil society above private interests. Although the woman does not participate in political society, she has a natural talent for governing the male in the context of the family. She rules at home like a minister in the state, allowing her spouse to determine her actions in terms of what she herself wants to do (1969: 766-767).

In Rousseau, it is found, therefore, an appreciation for private life as the foundation of political life. The loving relationship that can come about within the context of the family thanks to the well-educated woman can save the State from corruption. This natural sentiment is necessary to establish conventional ties. The love individuals possess for those closest to them is the basis for the esteem that he will demonstrate towards other citizens of the State. The family is for Rousseau a small homeland, through which the heart attaches itself to the great homeland, the State (1969: 700).

While we do not find in Rousseau a treatment of co-responsibility between men and women at home, we nonetheless do find the love and complementarity that form the basis for said co-responsibility. The relationship between master and slave does not exist between spouses (1969: 764-765), as in patriarchal societies. Women have a key, albeit indirect, influence on the proper development of civil society, thanks to their own talents and freedom.

Although it represents a utopian ideal, Rousseau has the merit of having stood up for certain feminine values unknown by individualistic approaches to co-responsibility. However, it is at the same time fair to reproach him for not having granted political rights to women. Therefore, I will complement these views with another

contemporary thought, that of a review of feminism from a Christian perspective which began with *Mulieris Dignitatem*, as I said in the introduction. Based on the latter, women are able to maintain their main position at home, and exercise their right to participate in public life as well.

*Feminism from a Christian Perspective: Loving Complementarity and Co-Responsibility*

Let say that contemporary Christian perspective has recognized the discrimination that women have suffered throughout history as a consequence of strong cultural conditioning (John Paul II, 1995: nn.3 and 5). It is therefore understandable that the feminist movement has reacted against these conditions. However, this movement has gone sometimes too far when it has led, in some cases, to freeing women from marriage and family in the case of the practice of extreme gender ideologies. In other cases, even recognizing the need for these institutions, it has relegated them to the status of secondary considerations (Burggraf, 2006: 400), as we saw in the first section. From this last point of view, marriage has been considered to be an association between equals, according to Habib's thesis reviewed in the same section, and co-responsibility has been promoted with the pragmatic aim that women can go out to work outside the home.

By contrast, Rousseau highlighted the role of women in the family and the beneficial impact that a marital union based on love has on civil society. However, he did so from a naturalistic psychological perspective of sexual desire. By failing to consider the right of women to participate in public life, he did not refer to co-responsibility understood as the division of tasks between spouses within the home. That said, he did highlight a reality that is at the core of that co-responsibility, namely, the complementarity between the sexes that is manifested in their loving relationship.

In this section, I want to delve into the theological metaphysical explanation of this complementarity as proposed by a Christian perspective, which carries with it an openness to co-responsibility. The

premise of this Christian perspective is that women's rights are the rights of the person, and not the rights of the individual. The rights of the individual have been defended from an abstract, ideological egalitarianism, which ignores the reality of the person. According to the order of creation, God made man and woman as persons, in his image and likeness (John Paul II, 1987: n. 17), which means to exist in relation to the other «I».<sup>2</sup>

Man and woman are called from their very origins to live not only «side by side» or «together», but also to live «mutually» one for the other (John Paul II, 1987: n. 7). It is the meaning of the «help» that Genesis (2, 18-25) spoke about. The biblical context allows us to understand this help as mutual help, as it is help between human persons, whose shared nature entails a call to interpersonal communion. Being a person means striving for self-fulfillment, which can only be achieved through a sincere gift of self. The model of interpretation of the person is God as Trinity, as a communion of Persons (*Gen 2, 18-25*).

Now, this interpersonal relationship occurs in marriage as an integration of the masculine and the feminine (*Gen 2, 18-25*). This integration is not a set of different tasks that men and women must each perform, nor does it just have to do with physical or mental differences. It is an ontological difference, from which we can speak of a male person and a female person. It is precisely for this reason that this does not involve a relationship of subordination between them, but rather, one of reciprocity (John Paul II, 1995: n. 7). It is a more radical explanation than that of Rousseau who, as we have seen, affirms the difference between the sexes from a naturalistic psychology of sexual desire.

We must not be afraid of the difference put forth by let say, Christian perspective, because it is precisely from the same that the woman is the complement to the man, and the man is the complement to the woman. Men and women are not individuals who

2 This explanation is a prelude to the self-revelation of the Trine God, that is, of the communion between the Father, the Son and the Holy Spirit in the bosom of the Trinity (John Paul II, 1987: n. 17).

associate with each other, but rather, people who complement each other (John Paul II, 1995: n. 7). The injustices that women have suffered throughout history do not have their origin in this difference, but in original sin, which altered the complementarity between the two (John Paul II, 1987: n. 10). The deep injustices that women have suffered due to different forms of the patriarchal society have not occurred because their feminine personality is different from that of male, but because of accepted cultural norms that must be eradicated.

Radical individualist feminism is correct when it criticizes these unjust cultural norms. But this is no longer correct when, in trying to eradicate them, it destroys the anthropological reality of women. It is possible to bring about a proper cultural renewal from a Christian anthropology that recognizes these injustices and, at the same time, takes this anthropological reality into account. This new culture would include the desired co-responsibility, but as a consequence of the loving interpersonal relationship between husband and wife in marriage and family, and not as an individualistic pragmatic end.

The just incorporation of women into the workforce and public policies should not be seen in terms of a simple exchange of the patriarchal cultural model for one wherein women are only personally fulfilled and happy if they are successful in those fields. It would be exchanging a rigid scheme for an equally rigid stereotype. In the latter, the value of private life is relegated to the background, and therein co-responsibility would consist only of a division of tasks between the spouses imposed by civil society. The complexity that co-responsibility carries with it does not fit within this last stereotype.

Indeed, there cannot be a symmetrical distribution of tasks between the spouses within their home, because being a mother and being a father are different personal tasks, although closely intertwined. At its base is the reciprocal gift of man and woman in marriage, which then allows them to give life to new persons. The close contact of the woman with the new person that is being formed within her creates in her an attitude towards her own child and towards humans in general which deeply characterizes her personality.

The man, despite his participation as a father, is always outside the process of gestation and birth of the child, and must, in many aspects, perceive his own paternity from the mother (John Paul II, 1987: n. 7). This greater distance facilitates in the male a more serene action to protect life. It can lead him to be a true parent, not only in the physical dimension, but also in the spiritual sense (Wojtyła, 1987: 355). Because they are parents in common, the man contracts a special debt with the woman, which any program of equal rights must take into account as essential (John Paul II, 1987: n. 17).

In this communion of life and love, the male can recognize and love those talents of the woman that allow her to participate in the workforce or in political organizations. Thus, he will be willing to collaborate in domestic tasks, to facilitate his wife's participation in tasks outside their home, establishing a co-responsibility between them within the home. This co-responsibility, the fruit of mutual love, will allow women to develop their professional and political talents from her own feminine personality, thereby making an important contribution to society. Indeed, the «genius of women» (John Paul II, 1995: n. 10) can contribute to the workforce or political society, together with their professional and political skills. Women have the ability to discover each individual within the masses, to communicate security among those around them, a capacity for intuition that is more realistic than the criteria of functionality and effectiveness, and in so doing give testimony of God's love for each individual person (Burggraf, 1999: 151-152).

However, we must not forget that the female personality inclines women, from the very depths of their being, to be actively present in the family (John Paul II, 1995: n. 9), the place where the virtues of a person are formed and its members acquire their instruction (Ratzinger, 2004: n. 33). Hence, the combination of family and work outside the home assumes, in the case of women, different characteristics than in the case of men. It is therefore necessary to create a new culture in which the work carried out by women in the family is rightly valued in such a way that women who freely wish to do so will be able to dedicate all of their time to domestic work, without being socially stigmatized or economically penalized (Ratzinger, 2004: n. 33).

As John Paul II has said, we must reassess maternal functions from a social perspective. In effect, the need that children have for care, love and affection to develop as responsible, morally and religiously mature and psychologically balanced people, requires time and psychological and professional preparation. The fatigue associated with such a major task has an enormous impact on the development of society. Women's freedom consists precisely in not being discriminated either psychologically or practically because of their dedication to these tasks. The forced abandonment of these tasks for gain outside the home contradicts the maternal mission and is short-sighted from the point of view of society and the family (John Paul II, 1981: n. 19).

From this perspective, co-responsibility in the communion of life and love in marriage will also take on some forms different from those based on individualism. Indeed, as Rafael Hurtado has said commenting on these convictions of John Paul II, social structures must allow the working man to receive a salary for his family (Hurtado, 2019: 68), that is, a salary that is sufficient for the needs of the family without having to make his wife take on paid work outside the home. Alternatively, he can receive family allowances or aid for the mother who is dedicated exclusively to the family (John Paul II, 1981: n. 19). This is certainly a fair and co-responsible redistribution of household chores, which departs from the usual schemes of the reigning individualism, from which a labor market has been established solely based on money, power or success.

We agree that the family is not the exclusive task of women. That said, although the man participates responsibly in domestic chores, the overarching role that women have in them cannot be forgotten. Her specific contribution must be considered in legislation and must be fairly remunerated. Women with an active professional life outside the home, to which they are entitled, cannot, however, be considered to be the only model of female freedom (Burggraf, 2006: 407-408). Co-responsibility must not be understood only as a division of tasks within home that allows women to participate in the workforce and in political society as the only form of individual fulfillment. Co-responsibility is the fruit of a community of life and

love, which takes on different manifestations. One of them is that the man assumes some tasks within home that free up the woman's time, and thus she can dedicate herself to tasks outside home when her professional or political vocation freely assumed requires this of her. Another is for the man to obtain family allowances or aid for the mother through his work, in accordance with fair legislation,<sup>3</sup> when she freely undertakes household chores as her profession.

From this perspective, women's freedom is better and more deeply understood, and tense situations are avoided as a result of the same. The latter occur when it is understood that participation in the workforce and political society is the only form that women's freedom and exercise of their rights can be taken. If we do not reflect on a realistic anthropology of women, the latter model can become a predominant cultural norm as unjust or more than that of the patriarchal society that we are trying to leave behind.

### *References*

Burggraf, J. (2006). *Gender*, Lexicon, USA, Human Life International.

(1999). "Juan Pablo II y la vocación de la mujer". In *Scripta Theologica*, vol. 31, n. 1, pp. 139-155.

Habib, C. (1998). *Le consentement amoureux*. Paris: Hachette Littératures.

Hurtado, R. (2019). "El Trabajo Doméstico: de la *Rerum Novarum* a la *Amoris Laetitia*". In *Metafísica y Persona*, año 11, n. 22, pp. 61-83.

(2013). "From the Hearthstone to the Headstone: Rethinking Housework". In *The Chesterton Review*, vol. 39, pp. 125-135.

<sup>3</sup> This is not the place to discuss the different forms of conjugal society that civil law contemplates in different countries. That is rather the task of comparative law. From this perspective, it is undoubtedly possible to establish conjugal regimes that contemplate that the woman administers the assets obtained by the spouse as social assets when, by mutual agreement, she has preferred to dedicate herself to domestic tasks. It is a path towards equality and co-responsibility between men and women in marriage. A revised feminism from a Christian perspective can, at this point, illuminate legislative reform.



- John Paul II, (1981, September 14). Encyclical *Laborem Exercens*. In [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html)
- (1987, August 15). Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*. In [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html)
- (1995, June 29). *Letter to Women*. In [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_29061995\\_women.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html)
- Manent, P. (2004). *Cours familier de philosophie politique*. Paris: Gallimard.
- New Jerusalem Bible (1985). *Genesis*. Henry Wansbrough, (ed.). New York: Doubleday / London: Darton, Longman & Todd.
- Rousseau, J. J. (1964). *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In *Œuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Editions Gallimard, pp. 111-241.
- (1964). *Du Contrat Social*. In *Œuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, pp. 349-475.
- (1969). *Émile ou de l'éducation*. In *Œuvres Complètes*. Vol. IV. Paris: Editions Gallimard, pp. 241-881.
- Ratzinger, J. (2004, May 31). *Letter to Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*. In [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html)
- Stuart Mill, J. (2009). *The Subjection of Woman*. [Waiheke Island]: The Floating Press.
- Wojtyła, K. (1987). "Radiation of Fatherhood". In *The Collected Plays and Writings on Theatre*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 323-365.



---

# Hápax Legómena



# Sobre la relación del cristiano con la belleza en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand

---

Ramón Díaz Olguín  
Centro de Investigación Social Avanzada  
ramon.diaz@cisav.org

## *Ensayo*

### ❖ Antecedentes

El ensayo de Hildebrand que presentamos lleva por título «La belleza a la luz de la redención».<sup>1</sup> Apareció en lengua alemana con el título «Die Schönheit im Lichte der Erlösung», dentro de un libro que recoge buena parte de su producción académica desde el comienzo de su actividad magisterial en la Universidad de Múnich, Alemania: *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze* (1955a).<sup>2</sup> Antes, apareció en inglés con el título «Beauty in the Light of the Redemption», en otro libro que compendia los principales trabajos escritos durante los primeros doce años transcurridos como profesor en la Universidad de Fordham, Estados Unidos: *The New Tower of Babel. Essays* (1953b).<sup>3</sup>

Años más tarde, el ensayo volvió a publicarse en inglés en dos momentos distintos: primero, en *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture* (vol. 4, n. 2);<sup>4</sup> después, en un librito que lleva el mismo título: *Beauty in the Light of the Redemption* (2019a),<sup>5</sup> que ofrece una brevísima selección de sus ensayos de estética. Hasta el momento, el ensayo sólo se ha traducido a otro idioma, fuera de sus dos lenguas

1 En adelante, citamos este ensayo con las siglas DS, de acuerdo con la versión alemana.

2 Hildebrand (1955c: 422-438).

3 Hildebrand (1953c: 181-202).

4 Hildebrand (2001: 78-92).

5 Hildebrand (2019b: 1-28).

originales: *La bellezza alla luce della redenzione*,<sup>6</sup> a cargo de Claudio Fontanari, secundado por un ensayo de Roberta de Monticelli.<sup>7</sup> Esta es la primera vez que se traduce al español.

Según la nota editorial que se encuentra a pie de página de este ensayo en la más reciente versión inglesa,<sup>8</sup> este trabajo fue publicado por primera vez en el *Journal of Arts and Letters* (vol. III, n. 2), de los Hermanos Lasallistas de Minnesota, con el título «Beauty and the Christian»,<sup>9</sup> pero no ha sido posible verificar la exactitud de esta información, dada la dificultad para localizar esta revista. Sin embargo, debe ser verdadera, pues Hildebrand mismo cita este ensayo en una nota a pie de página de la versión inglesa de su *Ética* con este último título,<sup>10</sup> mientras que en la versión alemana de la misma obra lo hace con el otro título,<sup>11</sup> lo cual sugiere que se trata del mismo trabajo.

#### ❖ Argumento

El ensayo busca elucidar la importancia de la belleza en la vida del cristiano.<sup>12</sup> Hildebrand se plantea ante todo dos cuestiones fundamentales: la primera, si después de haber sido alcanzado por la gracia divina y de emprender decididamente el camino de transformación en Cristo la belleza cumple un papel relevante en la vida de un cristiano o más bien ocupa en ella un lugar secundario tras ocurrir este hecho;<sup>13</sup> la segunda, si a partir del momento de haberse convertido a Cristo y dejarse transformar por la gracia divina el cristiano tiene una mirada

6 Hildebrand (2021: 15-48).

7 “Il bello di von Hildebrand. Una lettura a partire dall’*Estetica* (1977-1985)”. En Hildebrand (2021: 49-101).

8 Hildebrand (2019b: 3).

9 Hildebrand (1951: 100-111).

10 Hildebrand (1953a; citamos por la última edición inglesa: 2020: 172).

11 Hildebrand (1959: 198, nota; segunda edición: 1973: 172, nota 17).

12 DS, 422. En este sentido, parece que el título más primitivo del ensayo expresa esta cuestión con mayor claridad.

13 DS, 422, 424, 425, 427.

nueva y distinta para con la belleza o esta es esencialmente la misma a la de los no creyentes (por ejemplo, los estetas o los paganos).<sup>14</sup>

Ambas cuestiones serán respondidas en la parte final del ensayo, si bien con alguna brevedad.<sup>15</sup>

Respecto a la primera cuestión, la respuesta de Hildebrand va por dos caminos distintos:<sup>16</sup> por un lado, la belleza muestra ser relevante para el culto divino;<sup>17</sup> por el otro, la belleza se destaca como alimento espiritual para el hombre.<sup>18</sup> En efecto, la belleza es determinante para la conformación del espacio sagrado (templos), para la selección de los objetos religiosos (vasijas y ornamentos), para la creación de los cánticos espirituales (himnos). En este punto, la belleza es un índice adecuado de excelencia, pues, de cara a Dios —para propiciar el encuentro y la intimidad con Él— nada puede ser trivial, común o mediocre y, desde otro punto de vista, sentimental o sensiblero; antes bien, todo debe ser a la par profundo y sublime.<sup>19</sup> Asimismo, la belleza tiene la particular virtud de transformar al hombre —incluso desde un punto de vista moral— pues en lugar de conducirlo hacia las cosas del mundo, de atraparlo con sus encantos y seducirlo con sus deleites, continuamente lo impulsa a elevar el espíritu, abrirse hacia el infinito y aspirar a lo eterno, pues en ella resuena el acento de una realidad superior, ontológicamente distinta, misteriosa. Esto es así, porque es un «reflejo» objetivo de Dios y por eso de alguna manera lo «anuncia».<sup>20</sup>

Con relación a la segunda cuestión, la respuesta de Hildebrand también va por un doble camino: por un lado, sostiene que la relación del hombre con la belleza no viene a menos cuando éste se

14 DS, 422, 424, 425, 428.

15 DS, 434-437.

16 Hildebrand explora estos dos caminos en un ensayo posterior, que lleva por título «Religion und Schönheit» (1968b: 293-305). En adelante, citado con las siglas RS.

17 DS, 436, 437.

18 DS, 436-437.

19 DS, 436-437.

20 DS, 432, 433, 434.

entrega a Cristo, sino que se transfigura a través de Él;<sup>21</sup> por el otro, afirma que la relación con Cristo abre para el hombre que se entrega a Él dimensiones más profundas de la belleza.<sup>22</sup> El amor a Cristo tiene un efecto muy hondo en la relación del hombre con los bienes naturales: todos aquellos que de alguna manera encienden su orgullo o enardecen su concupiscencia pierden su atractivo y reducen su dominio, mientras que todos aquellos que poseen un valor genuino en el contexto del mundo realzan su importancia y resplandecen con otro brillo.<sup>23</sup> Esto es particularmente claro con la belleza, como lo demuestra la actitud que algunos santos asumieron ante ella, como Francisco de Asís.<sup>24</sup> Por lo demás, el hombre transformado por Cristo aprende a ver en la belleza un claro reflejo de la grandeza de Dios en el mundo, descubre con plena conciencia que toda belleza de alguna manera remite a Él como su fuente.<sup>25</sup> En casos excepcionales, puede llegar a verla como un trasunto del Verbo encarnado, de su voz y su rostro.<sup>26</sup> Ciertamente, esto no significa que la belleza sea indispensable para la salvación del hombre, pero éste se torna más consciente de que se trata de uno de los dones más grandes que Dios ha hecho al mundo.<sup>27</sup> De todos modos, que algunos hombres sean incapaces de captar la belleza y apreciarla adecuadamente no merma en absoluto su condición de valor elevado y profundo.<sup>28</sup>

21 DS, 434-435.

22 DS, 436.

23 DS, 435. Dicho sea de paso, esto es lo que diferencia profundamente la relación que guarda el esteta con la belleza. Su amor por ella es, en última instancia, desordenado, porque la busca como un medio para su pura satisfacción subjetiva; pero, al proceder de esta manera, en modo alguno hace justicia a la naturaleza específica de la belleza. A este respecto: RS, 293-294.

24 DS, 436.

25 DS, 435.

26 DS, 435.

27 DS, 435-436. Según Hildebrand, así como hay hombres que pueden llegar a ser santos sin tener capacidad para comprender verdades filosóficas o descubrir errores filosóficos, hay otros hombres que también pueden ser santos sin tener un gusto estético refinado o carecer incluso de la aptitud para captarla.

28 DS, 436.



## ❖ Distinción

El primer paso que da Hildebrand para responder estas preguntas implica aclarar la clase de belleza que está de por medio en estas cuestiones. Según su concepción estética general, hay dos clases de belleza de las cuales el hombre tiene experiencia: a una la denomina «belleza ontológica»<sup>29</sup> y a otra la llama «belleza de la forma».<sup>30</sup> Si bien esta distinción es muy importante en el conjunto de su pensamiento, su exposición en el ensayo no es exhaustiva y dista mucho de ser sistemática, pero ofrece los elementos suficientes para dar cuenta de la totalidad del argumento.<sup>31</sup>

La belleza ontológica se hace presente en experiencias muy específicas. Por ejemplo, en la exuberancia vital de ciertos individuos, históricos o literarios, como Aquiles o Alejandro Magno.<sup>32</sup> Asimismo, en la profundidad intelectual de algunas mentes privilegiadas, como la de Platón o de Aristóteles.<sup>33</sup> De manera particular, se muestra con

29 «*Ontologische Schönheit*». Sobre esta primera clase de belleza: DS, 422-423, y también 431, 433. Más tarde, en su obra mayor de Estética, Hildebrand cambiará el nombre a «belleza metafísica» [*metaphysische Schönheit*], pero sin dar mayores explicaciones por el cambio.

30 «*Formenschönheit*». Sobre esta segunda clase de belleza: DS, 424 y, en general, el resto del ensayo. Este término aparecerá poco en la obra mayor de Estética; será sustituido algunas veces por «Belleza de los sentidos» [*Sinnenschönheit*] y, con mayor profusión, por «belleza de lo visible y de lo audible» [*Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren*].

31 En nuestra opinión, Hildebrand no llegó nunca a dar una formulación acabada a estas dos clases de belleza. Una primera presentación hasta cierto punto coherente, pero todavía sumaria, se encuentra en un ensayo casi contemporáneo a este y que se titula «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren» (1955b: 409-421; primera edición: 1950: 180-191; en adelante, citado con las siglas ZP). Años más tarde, volvió sobre el mismo tema en el primer volumen de su *Ästhetik* (1977; a continuación, citado con la sigla A), pero en muy distintos pasajes. Así, por ejemplo, sobre las dos clases de belleza en general hay que ver, por un lado, el capítulo 2 (A, 90, 92-94, 100-101, 105-106) y, por el otro, el capítulo 13 (A, 269-270); respecto a los opuestos cualitativos de estas dos clases de belleza, hay que dirigirse ante todo al capítulo 12 (A, 249-267); por otro lado, a la aprehensión de la belleza ontológica está dedicado el capítulo 3 (A, 107-112) y a la aprehensión de la belleza de la forma está dedicado el capítulo 4 (A, 113-134). Hemos abordado con más detenimiento ambas clases de belleza en otro trabajo dedicado al pensamiento estético de Hildebrand (Díaz Olguín, 2020; en particular: 176-190).

32 DS, 423.

33 DS, 423.

claridad en las virtudes morales —como la bondad, la pureza o la humildad— que acompañan a determinadas personas.<sup>34</sup>

En términos amplios, esta belleza consiste en un «resplandor» que brota de ciertos valores, sobre todo de naturaleza cualitativa; por ejemplo, vitales, intelectuales, morales.<sup>35</sup> En sentido estricto, es el «perfume» que exhalan estos valores debido a la riqueza de su contenido.<sup>36</sup> Cuanto más altos son estos valores, tanto más sublime y profunda es la cualidad de esta belleza.<sup>37</sup> Por esa razón, la que emana de los valores sobrenaturales está fuera de comparación de la que irradian los valores naturales.<sup>38</sup> Puesto que los valores vitales, intelectuales y morales son cualidades de ciertos objetos del mundo —como los hombres o los animales— puede considerarse que esta belleza que emana de ellos es expresión de su naturaleza,<sup>39</sup> es manifestación de su dignidad ontológica.<sup>40</sup>

Con todo, esta belleza no tiene por cometido «anunciarse a sí misma»; más bien, acompaña de forma discreta pero efectiva la presencia de los otros valores cualitativos.<sup>41</sup> Y lo hace precisamente en la forma en que se ha indicado antes: como un «perfume» que se expande en el ambiente o como un «destello» que se difunde por el espacio. Esta belleza también puede verse como el «rostro» que

34 DS, 422. Sobre esta cuestión, Hildebrand no da ningún ejemplo concreto en este ensayo; pero en los «prolegómenos» a la primera edición de su *Ética* menciona el caso de San Esteban, que perdonó a los hombres que lo apedreaban (inglés, 1953a: 1; alemán, 1959: 11) y en los «prolegómenos» a la segunda edición de la misma obra alude a la figura de Sócrates, que prefirió beber la cicuta a huir de la prisión, faltando a la justicia (inglés, 1972: 1; alemán, 1973: 7). En adelante, citamos esta obra por la versión alemana, con la sigla E.

35 DS, 422, 423. Más adelante, dirá que también los valores ontológicos «irradian» una belleza ontológica, e incluso los objetos materiales como tales (DS, 431).

36 DS, 422, 423.

37 DS, 423.

38 DS, 423.

39 DS, 431.

40 DS, 432.

41 DS, 423.

presentan todos estos valores ante los hombres.<sup>42</sup> En todo caso, se trata de algo que «sobreabunda» en todos estos valores, que brota de ellos con «profusión».<sup>43</sup>

Lo anterior significa que esta belleza no tiene un carácter «temático»;<sup>44</sup> cuando los hombres aprehenden ciertos objetos, los datos más inmediatos que advierten en ellos son los valores que los cualifican (vitales, intelectuales, morales), junto con su naturaleza y su rango ontológico.<sup>45</sup> Si tienen intereses teóricos, son los objetos como tales y sus valores respectivos los que atraen sus mentes; pero en ellos, a través de ellos o con ellos, también advierten su belleza: la que emana de cada objeto, según su rango ontológico; la que despiden sus valores, de acuerdo a su índole.<sup>46</sup>

Con frecuencia, esta clase de belleza es la fuente o el origen de respuestas específicas de parte de los hombres; una de ellas es el amor, que está vinculado estrechamente a la belleza que emanan los valores morales de las personas virtuosas.<sup>47</sup> De hecho, los hombres encuentran más inspiraciones para encaminarse a la adquisición de las virtudes cuando son tocados interiormente por la belleza que irradian los valores morales de otras personas; mucho más, al menos, que por un mandato externo o una decisión propia.<sup>48</sup> Así lo confirman algunos de los moralistas más importantes del pasado (como Agustín o Lacordaire).<sup>49</sup>

La belleza de la forma comparece, a su vez, en objetos muy concretos. Por ejemplo, en buena cantidad de obras artísticas, creadas propiamente por el ingenio humano: algunas forman parte de la esfera de la pintura, como *La creación de Adán*, de Miguel Ángel, en la

42 DS, 423.

43 DS, 423.

44 DS, 423.

45 DS, 423.

46 DS, 423.

47 DS, 423.

48 DS, 423.

49 DS, 423.

Capilla Sixtina,<sup>50</sup> *La tempestad*, de Giorgione<sup>51</sup> o los frescos de Masaccio en la Capilla Brancacci;<sup>52</sup> otras pertenecen a la esfera de la escultura, como las tumbas de los Medici, esculpidas por Miguel Ángel<sup>53</sup> o la esfera de la arquitectura, como las Catedrales de Florencia,<sup>54</sup> de Venecia<sup>55</sup> o de Chartres,<sup>56</sup> y, en Roma, La Basílica de San Pedro,<sup>57</sup> con la Columnata diseñada en su frente por Lorenzo Bernini,<sup>58</sup> el Foro Romano<sup>59</sup> o el Palacio Farnese;<sup>60</sup> otras más se encuentran en la esfera de la música y no pueden separarse de sus respectivos creadores, como la *Pasión según San Mateo*, de Bach,<sup>61</sup> el *Ave Verum*, de Mozart,<sup>62</sup> así como sus óperas *Don Giovanni*<sup>63</sup> o *Las bodas de Fígaro*,<sup>64</sup> la *Novena Sinfonía*, de Beethoven<sup>65</sup> o también su *Missa Solemnis*,<sup>66</sup> la *Séptima Sinfonía*, de Bruckner.<sup>67</sup> A esta clase de belleza pertenecen también múltiples paisajes, muchos de los cuales son formaciones enteramente naturales,

50 DS, 430.

51 DS, 432.

52 DS, 432.

53 DS, 424.

54 DS, 432.

55 DS, 436.

56 DS, 436.

57 DS, 432.

58 DS, 428.

59 DS, 424.

60 DS, 429.

61 DS, 432.

62 DS, 437.

63 DS, 430.

64 DS, 425, 432.

65 DS, 424, 434.

66 DS, 428.

67 DS, 431.

como los Montes Albanos, en Roma,<sup>68</sup> el Golfo de Nápoles<sup>69</sup> o el Monte Pellegrino, en Palermo,<sup>70</sup> aunque otros son resultado de la admirable simbiosis de la actividad humana con la naturaleza, como los campos y las villas de la región toscana,<sup>71</sup> la campiña a las afueras de Roma<sup>72</sup> y las casas medievales de la región umbría.<sup>73</sup>

El primer rasgo significativo que salta a la vista de esta clase de belleza es que se hace presente en objetos del mundo. A diferencia de la belleza ontológica, que emerge de formaciones espirituales como la verdad<sup>74</sup> o las virtudes morales,<sup>75</sup> la belleza de la forma aparece en cosas materiales, como edificios o montañas, mares o campos, hombres o animales, o formaciones materiales construidas con sonidos, como las melodías y las armonías.<sup>76</sup> Esto, a su vez, significa dos cosas simultáneas: por un lado, que su aparición en el mundo depende en buena medida de condiciones materiales, como la proporción y la simetría o la composición y el ritmo;<sup>77</sup> por el otro, que su captación por parte del hombre involucra la actividad de sus sentidos, como los ojos y los oídos.<sup>78</sup> Lo primero tiene por consecuencia que el más mínimo cambio en estas condiciones materiales altere la aparición de esta clase de belleza;<sup>79</sup> lo segundo pone de manifiesto que la ausencia o el fallo de alguno de los sentidos impide al hombre la captación de esta clase de belleza.<sup>80</sup>

68 DS, 424.

69 DS, 431.

70 DS, 432, 433.

71 DS, 432.

72 DS, 424.

73 DS, 432.

74 DS, 423, 427.

75 DS, 422, 427.

76 DS, 429, 433.

77 DS, 433.

78 DS, 428-429.

79 DS, 433.

80 DS, 428-429.

Todas estas características de la belleza de la forma pueden llevar a concluir que se trata de una belleza «sensible»,<sup>81</sup> que contrasta profundamente con la belleza ontológica, a la que puede denominársele como belleza «espiritual».<sup>82</sup> Y como en la escala de los seres lo espiritual ocupa el nivel más alto que lo sensible, se concluye a su vez que se trata de una belleza «inferior», en contraposición a la otra belleza, a la cual se considera «superior».<sup>83</sup> Además, mientras la belleza ontológica abre al hombre al mundo de lo «celestial» y «eterno», la belleza de la forma más bien encierra al hombre en el mundo de lo «terrenal» y «temporal».<sup>84</sup>

#### ❖ Problema

No es difícil ver con claridad que la belleza ontológica juega un papel importante en la vida del cristiano. Los santos son, tal vez, el testimonio más acabado de la existencia de esta belleza. Sus virtudes, tanto las naturales como, sobre todo, las sobrenaturales, atraen los corazones de los demás creyentes: por un lado, suscitan su admiración; por el otro, los invitan a la conversión.<sup>85</sup> Estos efectos de la belleza ontológica alcanzan un grado más alto y tal vez único en la persona de Cristo —el Santo de los santos— como testimonian los Evangelios: en el monte Tabor, por ejemplo, los apóstoles vieron su inmensa majestad;<sup>86</sup> los hombres pecadores, en cambio, fueron tocados por su infinita bondad.<sup>87</sup> No es exagerado afirmar que esta belleza está vinculada estrechamente con el amor, pues el amor es quizá la única respuesta humana proporcional a su grandeza.<sup>88</sup>

81 DS, 427.

82 DS, 427.

83 DS, 427.

84 DS, 427.

85 DS, 423.

86 DS, 423.

87 DS, 423.

88 DS, 423.

La belleza ontológica muestra su importancia en la vida del cristiano desde otro punto de vista. Por ejemplo, le permite entender que la «redención» obrada por Cristo en la cruz no es sino la restauración de la belleza original que la creación entera tenía antes de la caída del hombre (como dice en el ofertorio la liturgia de la Santa Misa).<sup>89</sup> Asimismo, le permite saber que la belleza de un alma transformada por la gracia divina es de tal índole que no se la podría ver directamente sin desfallecer de amor (como sostienen algunos autores espirituales).<sup>90</sup>

Con relación a la belleza de la forma no puede decirse lo mismo; existen poderosas dudas de que ésta cumpla algún papel en la vida del cristiano.<sup>91</sup> Estas dudas son tanto más relevantes cuanto que son cristianos quienes las sustentan.<sup>92</sup> Hildebrand dedica la parte medular de su ensayo para rebatir los principales argumentos, que las más de las veces están basados en francos prejuicios<sup>93</sup> o al menos en falsos planteamientos.<sup>94</sup> Su exposición es gradual, en forma de espiral o de círculos concéntricos; va de los argumentos más endebles y superficiales hasta llegar a los más consistentes y profundos. En sus respuestas se pueden ya entrever algunas de las tesis medulares que desarrollará más tarde en su obra mayor de Estética.

### *Análisis*

#### ❖ Primer argumento

Hay hombres que miran con recelo a la cosas bellas porque las consideran desde una perspectiva inadecuada. Piensan que pertenecen a la esfera de las cosas lujosas, como las joyas y los accesorios o creen

89 DS, 423.

90 DS, 423.

91 DS, 424.

92 DS, 424.

93 DS, 425.

94 DS, 428.

que forman parte de la esfera del entretenimiento, al lado de los juegos y las diversiones.<sup>95</sup> Ambas esferas están conformadas por cosas que en cierto sentido son positivas o al menos inocentes en el complejo de la vida.<sup>96</sup> Puesto que no son malas, no hay que huir de ellas, pero tampoco es bueno buscarlas a toda costa.<sup>97</sup> Unas y otras forman parte de las cosas llamadas «superfluas»; esto es, de las que en modo alguno son «indispensables».<sup>98</sup>

Por un lado, hay cosas que son indispensables porque en cierto sentido son «útiles»; son todas aquellas que prestan un servicio en el complejo de la vida, como las herramientas de trabajo o los utensilios de cocina.<sup>99</sup> En comparación con ellas, las cosas bellas son superfluas porque en el fondo son «inútiles» (por ejemplo, no es indispensable que un cuchillo sea bonito o elegante; no así que corte bien y su acero esté templado).<sup>100</sup> Por otro lado, hay cosas que son indispensables porque a su vez son «prácticas» en el complejo de la vida; así todas aquellas que de una u otra manera pertenecen a la esfera social o política, económica o ética y están encaminadas a propiciar una existencia digna.<sup>101</sup> En comparación con ellas, las cosas bellas son superfluas porque en última instancia son «poco serias» (por ejemplo, no es indispensable que haya un recital poético o un concierto de música; no así que se ofrezca de comer a los hambrientos o se cuide de los enfermos).<sup>102</sup>

Esta ponderación se agudiza desde un punto de vista cristiano. Quien ha cambiado todo cuanto tenía porque ha encontrado la perla única que lo vale todo (Mt 13, 45-46), sabe que no debe entregarse a las cosas bellas. Éstas son secundarias; no pertenecen a la esfera

95 DS, 424.

96 DS, 424.

97 DS, 424.

98 DS, 425. Sobre esta cuestión en particular, ver: RS, 298-301; A, 19-23.

99 DS, 424.

100 DS, 424.

101 DS, 424, 425.

102 DS, 425.



de lo único que vale la pena (Lc 10, 42), esto es, a la esfera de lo que es indispensable para la salvación.<sup>103</sup> Los estetas buscan las cosas bellas porque están rendidos al agrado subjetivo; los paganos persiguen las cosas bellas porque las anteponen a las cosas del cielo.<sup>104</sup> En relación con el culto divino, sabe que lo esencial es, como tal, el templo mismo, el altar y el tabernáculo, los vasos y ornamentos, pero nada de esto implica que deban ser bellos.<sup>105</sup> En estos casos, además de inesencial, la belleza confiere a todas estas cosas cierto aspecto «frívolo».<sup>106</sup>

Por supuesto, Hildebrand rechaza la inserción de las cosas bellas en la esfera de las cosas «superfluas». Esta inserción es consecuencia ya de una mentalidad utilitaria, ya de una mentalidad pragmática, que están en franca oposición al espíritu del Evangelio.<sup>107</sup> Ciertamente, es correcto distinguir entre lo que es superfluo y lo que es indispensable; pero esta distinción pierde su valía cuando por indispensable se piensa en cosas útiles (como las herramientas o los utensilios) o en acciones prácticas (como curar a los enfermos o dar de comer a los hambrientos).<sup>108</sup> Semejante identificación dejaría fuera lo más significativo y trascendente que hay en la esfera de la cultura (como las cosas bellas).<sup>109</sup>

En el Evangelio hay pasajes que expresan con claridad estas diferencias. Por ejemplo, el pan es indispensable para la subsistencia de la vida; pero Cristo advierte sin ambages que es mejor alimentarse de la palabra que proviene de Dios (Mt 4, 4).<sup>110</sup> Igualmente, hay preocupaciones en la mente de los hombres centradas en cosas indispensables, como la comida, la bebida o las vestimentas; pero Cristo

103 DS, 425.

104 DS, 424.

105 DS, 425.

106 DS, 425, 424.

107 DS, 425.

108 DS, 425.

109 Sobre este punto, ver: RS, 295-296; A, 21.

110 DS, 426.

afirma que es más grande preocuparse por entrar en el reino de los cielos (Mt 6, 31-33).<sup>111</sup> Asimismo, a veces es indispensable desprenderse de ciertas cosas para satisfacer las necesidades de los pobres (como un perfume costoso); pero Cristo sostiene sin componendas que es más meritorio invertir estas cosas sólo en Él (Mt 26, 7-11).<sup>112</sup> Todas estas cosas y acciones que normalmente se consideran «indispensables» palidecen y retroceden de cara a lo que vale la pena para la vida espiritual del hombre, a lo que Cristo denomina «*unum necessarium*» (Lc 10, 42).

El rasgo más decisivo de las cosas que pertenecen a esta nueva esfera descubierta por Cristo es la «sobreabundancia».<sup>113</sup> En ellas hay un «exceso», un «derroche», una «excedencia», que remite a la infinita riqueza de Dios y a su ilimitada prodigalidad.<sup>114</sup> Bajo esta óptica es posible mirar el misterio de la creación.<sup>115</sup> En las cosas creadas no todo se reduce a una función utilitaria ni a una intención pragmática; en ellas se anuncia un sentido que rebasa estos estrechos límites, tanto en su variedad de formas como en su diversidad de cualidades (colores, sonidos, olores). Si estos datos ya se dejan entrever en los seres inertes, aparecen con mayor claridad en los seres vivos. En estos últimos, además, la capacidad para reproducirse en otros individuos semejantes es ya algo digno de admiración. Todo esto es enmarcado de manera particular por la belleza misma; de cara a todos los procesos que ocurren en el mundo para garantizar su sostenimiento, la belleza es algo que los supera a todos porque no se ajusta a esos cometidos y tal vez por ello permite entender que el motivo mismo de la creación es un amor infinito, que se da sin medida.

111 DS, 425.

112 DS, 426.

113 DS, 426. Hildebrand dice literalmente «*Prinzip der Superabundanz*». Ver también: RS, 301, donde dice «*Grundprinzip der Superabundanz*».

114 DS, 423, 426. Con todas estas palabras se intenta traducir el término «*Überfluß*» que Hildebrand utiliza en el ensayo al desarrollar su argumento.

115 DS, 426.

Este amor sin medida asoma con mayor claridad en el misterio de la redención.<sup>116</sup> Las palabras de Cristo y sus acciones son un anuncio continuo de un amor por el hombre que no teme darse hasta la muerte. Según la tradición cristiana, las bodas de Caná (Jn 2, 1-11) constituyen el primer anuncio de la divinidad de Cristo (epifanía); pero el milagro que ocurre en ellas también puede verse como la primera acción de Cristo que no fue realizada por intenciones pragmáticas ni sujeta a finalidades utilitarias, antes bien, es expresión del amor divino que se da con abundancia.

Ciertamente, todas estas cuestiones conciernen ante todo al asunto de la salvación del hombre. Pero en esta nueva esfera descubierta por Cristo, caracterizada sobre todo por la «sobreabundancia», se incluyen también todas aquellas cosas que, de una u otra manera son importantes y significativas, esto es, «valiosas».<sup>117</sup> Entre ellas se encuentran las que se caracterizan por su belleza.<sup>118</sup> Éstas propiamente no «salvan» al hombre, pero continuamente lo conducen por su senda. Como pocas, las cosas bellas son serias, profundas y en modo alguno secundarias.

#### ❖ Segundo argumento

Hay hombres que ponen bajo sospecha a la belleza porque la entienden de manera reductiva. Por un lado, consideran que es algo «exterior», tal vez porque no revela la consistencia de las cosas, sino sólo atañe a su apariencia.<sup>119</sup> Por el otro, piensan que es algo «inferior», porque se asienta en cosas materiales, que son los seres de rango ontológico más bajo.<sup>120</sup> Y como son además «sensibles», representan

116 DS, 426.

117 DS, 426.

118 RS, 301.

119 DS, 427.

120 DS, 427.

una seria amenaza para la integridad moral del hombre, ya que estas cualidades pueden agitar sus apetencias.<sup>121</sup>

Esta es la razón por la que, desde el punto de vista cristiano, se desaconseja el trato con las cosas bellas. Pueden impulsar al hombre a desentenderse de las cosas del cielo porque tienen cierto carácter «terrenal»; forman parte de las «pompas» de este mundo, de las «vanidades» de la vida.<sup>122</sup> Por eso, para favorecer el surgimiento de la vida espiritual, los creyentes están llamados a desprenderse de todo lo que implique la participación de los sentidos, como exige el ascetismo.<sup>123</sup> Deben estar dispuestos a morir a sí mismos, con tal de poder renacer en Cristo. En esa muerte están incluidas las percepciones y los agrados sensoriales; aunque ambas cosas no son de suyo malas, tampoco favorecen la búsqueda de las cosas del cielo.<sup>124</sup>

Hildebrand rechaza con firmeza estos planteamientos. Ve en ellos no pocos malentendidos sobre la naturaleza de la belleza que distorsionan después la índole de las cosas bellas.<sup>125</sup> Reconoce en ellos dos aciertos, pero sus meticulosos análisis le impiden llegar a las mismas conclusiones. Por un lado, reconoce que la belleza se asienta verdaderamente en las cosas materiales, razón por la cual se habla con propiedad de «cosas bellas»: un paisaje, una pintura, un edificio, una escultura, una composición musical.<sup>126</sup> Por el otro, reconoce que la captación de la belleza exige del hombre la ineludible participación de sus sentidos:<sup>127</sup> un hombre ciego, por ejemplo, no es capaz de dar cuenta de la belleza del Golfo de Nápoles (paisaje) ni de la Catedral de San Marcos, en Florencia (edificio), tampoco puede admirarse de la belleza de *La Piedad* de Miguel Ángel (escultura)

121 DS, 427.

122 DS, 427.

123 DS, 427.

124 DS, 428, 427.

125 DS, 428.

126 DS, 428.

127 DS, 428.

o de *La Tempestad* de Giorgione (pintura);<sup>128</sup> un hombre sordo, por su parte, no puede conmoverse ante la belleza del *Réquiem*, de Mozart, ni sentirse sacudido por la belleza de la *Missa solemnis* de Beethoven (composiciones musicales).<sup>129</sup>

Ahora bien, que la captación de la belleza exija la participación de los sentidos del hombre no la sitúa necesariamente en el mismo plano ontológico; dicho brevemente, no posee el sello de lo viviente-corpóreo que caracteriza a los ojos y a los oídos.<sup>130</sup> Un sencillo análisis muestra con claridad que las características que competen a los sentidos no son idénticas a las notas que competen a la belleza. Por ejemplo, una luz intensa puede cegar momentáneamente los ojos; cuando esto pasa, los ojos reaccionan con una vivencia de desagrado. Igualmente, un sonido muy agudo puede aturdir por breve tiempo los oídos; cuando esto sucede, también los oídos reaccionan con una vivencia de displacer.<sup>131</sup> Ambas experiencias, sin embargo, no dan elementos para afirmar por eso que tanto la luz como el sonido sean «feos» (la cualidad opuesta a la belleza).<sup>132</sup> Algo semejante puede afirmarse en el caso contrario, aunque con algunas diferencias. Si los ojos son tocados por una luz tenue, pero bella, el hombre da cuenta de esa belleza, al tiempo que sus ojos pasan por una vivencia placentera. Asimismo, si sus oídos son afectados por un sonido bello, aunque delicado, el hombre advierte la belleza, mientras sus oídos tienen una experiencia de agrado.<sup>133</sup>

En ambos casos se trata de dos hechos diferentes, pero simultáneos: uno, encaminado a la aprehensión de un objeto (la belleza); otro, circunscrito a la vivencia de un sujeto (el agrado, el desagrado). En modo alguno puede afirmarse que la belleza se identifica con

128 DS, 428.

129 DS, 428.

130 DS, 428.

131 DS, 428-429. Hildebrand no desarrolla en su ensayo el caso del oído; aquí lo hemos hecho por nuestra cuenta siguiendo sus indicaciones.

132 DS, 428-429.

133 DS, 429. Ver lo dicho sobre el caso del oído en la nota más arriba.

esta vivencia placentera (como tampoco la fealdad puede reducirse a una experiencia displacentera).<sup>134</sup> En este último caso se trata de «sensaciones», estructuralmente ligadas a la constitución del cuerpo; aunque ocurren «en» el hombre, son hasta cierto punto «externas», pues no tocan el punto neurálgico de su humanidad; su índole es infra-espiritual.<sup>135</sup> En el otro caso, en cambio, se trata de «valores», cuya consistencia nada tiene que ver con el cuerpo; puesto que su naturaleza es espiritual, son capaces de penetrar en distintos estratos del hombre, por eso son «interiores», si bien nunca dejan de estar «ante» él y «en frente» de él.<sup>136</sup>

Dicho sea de paso, estas diferencias entre los valores (o disvalores) de las cosas y las sensaciones de agrado (o desagrado) de los sentidos sólo se aprecian con claridad en las esferas de los ojos y de los oídos (o, con mayor precisión, en la esfera de lo visible y de lo audible); es más difícil de establecer con los otros sentidos, como el gusto, el olfato y el tacto (o mejor dicho, en las esferas de lo gustable, lo olible y lo palpable).<sup>137</sup> En estos casos, las fronteras entre ambos datos son más lábiles.<sup>138</sup> Por ejemplo, lo mullido de una tela está vinculado estrechamente con la sensación placentera que experimenta el tacto; por su parte, el sabor delicado de un platillo no puede separarse totalmente de la sensación agradable que vivencia el gusto; igualmente, el olor delicioso de algunas fragancias depende en buena medida de la manera en que reacciona ante ellas el olfato. Así pues, en estas tres esferas no es sencillo determinar en todos los casos si se habla de cualidades pertenecientes a las cosas o de las reacciones propias de los órganos sensoriales, ya que términos como delicioso, exquisito, blando, pulido, ameno, grato, sabroso —o sus

134 DS, 428, 429. Sobre esto, ver también: A, 114, 115-116; 118, 356-357.

135 DS, 428, 429.

136 DS, 428, 429.

137 DS, 429.

138 Hildebrand desarrolla los casos del gusto, el olfato y el tacto con más detenimiento en: A, 121-133.

contrarios— pueden tomarse o como cualidades objetivas o como sensaciones subjetivas.<sup>139</sup>

A veces pueden identificarse en estas esferas cualidades de sentido muy definido, como noble, común, fino, sublime (en el sentido de excelente, no tanto en el sentido de una belleza superior e incomparable); por ejemplo, cuando se habla de algunos vinos, provenientes de ciertas regiones del planeta.<sup>140</sup> Aunque son descubiertos, notados y experimentados por los sentidos del hombre (en este caso concreto, por el sentido del gusto), son cualidades de rango inferior al de la belleza, en última instancia, se trata de valores de nivel más bajo.<sup>141</sup> Estos valores se forman sobre la base de datos sensoriales que poseen las cosas, por eso son en sí mismos volubles y relativos a los sentidos del hombre. En cambio, valores como el de la belleza, se forman sobre la base de ciertas condiciones de las cosas materiales, pero no propiamente de sus datos sensoriales; por eso son más estables y menos dependientes de los sentidos del hombre.<sup>142</sup>

De estas observaciones Hildebrand obtendrá dos conclusiones muy importantes, que aquí apenas están levemente esbozadas. En primer lugar, concluye que en la esfera estética hay valores de distinta clase, que se distinguen entre sí por cierto orden jerárquico: en el nivel más alto se encuentra la belleza y en un nivel más bajo se hallan valores como lo noble, lo fino y lo sublime (en el sentido indicado más arriba).<sup>143</sup> En segundo lugar, valores superiores como la belleza sólo aparecen en la esfera de lo visible y de lo audible, pero no en la esfera de lo gustable, lo oíble y lo palpable; en estas tres últimas esferas más bien se captan valores inferiores como lo noble, lo fino y lo sublime (en el sentido señalado más arriba).<sup>144</sup>

139 A, 122, 127-128, 130.

140 DS, 429.

141 A, 133.

142 A, 133-134.

143 DS, 429, A, 127, 129, 133-134.

144 DS, 429.

Sin embargo, tras estas conclusiones asoma la pregunta más importante de esta parte del ensayo; a saber, por qué la belleza comparece en las esferas que rigen los ojos y los oídos (la de lo visible y de lo audible) pero está ausente de las esferas que dominan el olfato, el gusto y el tacto (la de lo olible, lo gustable y lo palpable). La respuesta apuntada por Hildebrand no va por el camino subjetivo, el de los sentidos y las cualidades sensoriales; antes bien, se establece sobre bases objetivas, esto es, sobre ciertas características de las cosas. Según sus planteamientos, la belleza no es un dato sensible que hace reaccionar a los órganos sensoriales, como las otras cualidades mencionadas; se trata de un valor —esto es, de un dato espiritual— que, para hacerse presente ante el hombre a través de los sentidos, requiere de ciertos «soportes»<sup>145</sup> que estén de alguna manera plenamente estructurados, nítidamente diferenciados y ricamente formados para poder recibirla.<sup>146</sup> En una palabra, hacen falta «formaciones»<sup>147</sup> muy precisas —como las que hacen su aparición en las esferas de lo visible y de lo audible— para que la belleza pueda manifestarse. La conformación de los paisajes es un ejemplo típico en la primera esfera; la composición de las melodías es un caso representativo en la segunda esfera. Estas formaciones son materiales; por eso, un mínimo cambio en sus condiciones puede frustrar la aparición de la belleza.<sup>148</sup> Pero no son sólo materiales, pues muchas de ellas son resultados de la actividad espiritual del hombre (como las obras artísticas); por eso pueden ser receptáculos de una belleza muy alta.<sup>149</sup>

145 Con esta palabra se traduce el término «*Träger*» empleado por Hildebrand en el ensayo (DS, 430, 431).

146 DS, 429.

147 Con esta palabra se traduce el término «*Gebilden*» que emplea Hildebrand en el ensayo (DS, 429, 432).

148 DS, 433.

149 DS, 433.



### ❖ Tercer argumento

Hay hombres que admiten la existencia de una belleza «espiritual» en las cosas tanto visibles como audibles; sin embargo, rechazan de forma decidida que ésta se encuentre vinculada a las cosas visibles y audibles como tales.<sup>150</sup> Sostienen, más bien, que esta belleza se identifica con ciertas entidades puramente espirituales —como «ideas nobles» o «naciones elevadas»— a las cuales se accede por medio de los estímulos o incitaciones que provocan en el hombre las cosas visibles o audibles cuando son captadas (algo semejante a lo que ocurre con un símbolo o un signo).<sup>151</sup> En otras palabras, el hombre se remonta a estas ideas nobles o estas naciones elevadas a partir de la captación de las cosas visibles o audibles con ayuda de comparaciones analógicas o de asociaciones espontáneas.<sup>152</sup>

Una de estas ideas elevadas es, por ejemplo, el «poder creador de Dios»,<sup>153</sup> que ha dado existencia a lo que antes no tenía ser. Se trata de una idea admirable y sobrecogedora por varias razones: por un lado, porque existen cosas que en cierto sentido no debieran existir; por el otro, porque son creadas por Alguien que en absoluto necesitaba hacerlo. Por si fuera poco, ha hecho las cosas sin tener necesidad de ninguna materia pre-existente, apoyándose únicamente en la potencia de su propio ser.

Esta noble idea no puede corroborarse en ninguna experiencia, pues su naturaleza es puramente metafísica. Se accede a ella a través del pensamiento; es fruto exclusivo de la reflexión. Pero es posible dar cuenta de ella por otro camino; uno que implica la colaboración de las cosas del mundo material. Aquí, más que de la reflexión con el pensamiento se echa mano de analogías o de asociaciones, no fundadas sobre premisas lógicas, sino sobre percepciones sensibles.

150 DS, 430. Hildebrand desarrollará este argumento con más detenimiento en varios pasajes de su obra mayor de *Estética*. Por ejemplo, el capítulo 6 (A, 151-152); el capítulo 7 (A, 153-178); el capítulo 9 (A, 193-197).

151 DS, 430.

152 DS, 431.

153 DS, 431. Este ejemplo está desarrollado aquí sobre la base de la obra mayor de *Estética* (A, 151-152).

Por tanto, más que de una conclusión se trata de una comparación. Por ejemplo, a la vista de una imponente cadena montañosa, bañada de una manera particular por la luz del sol, algunos hombres son llevados a «pensar» en la grandeza de Dios, en su poder inmenso. Es entonces cuando se habla de la «belleza» de las montañas y se reconoce su carácter «espiritual» porque se ha llegado a concebir en el pensamiento la idea sublime de su omnipotencia.

En este caso, lo auténticamente bello no son las montañas, sino la «idea» de un Dios omnipotente. Y el goce inmenso que experimentan los hombres frente a las montañas no se debe propiamente a las montañas, sino al carácter «noble» y «elevado» de esta idea. En este sentido, las montañas únicamente son la «ocasión» para que los hombres reparen en esta idea y se dejen tocar y transformar por su altura espiritual. En sentido estricto, pues, no hay tal «belleza» en las montañas, ya que ésta pertenece más bien a la «idea» a la que remiten.

Hildebrand considera que estos planteamientos son bien intencionados, porque buscan demostrar aquello a lo que apunta su propio ensayo: que en el mundo de las cosas materiales es posible constatar una clase de belleza que se caracteriza sobre todo por su altura espiritual, pero que se distingue claramente de la belleza ontológica (con la que, sin embargo, guarda cierta semejanza).<sup>154</sup> Sin embargo, sostiene que estos planteamientos fallan en su intento porque en el fondo son falsos:<sup>155</sup> desde el punto de vista metafísico, porque pasan por alto que la belleza está adherida a las cosas visibles y audibles, que entre estas cosas materiales y la belleza hay una relación directa, de inherencia;<sup>156</sup> desde el punto de vista epistemológico, porque no toman en cuenta que la belleza está dada intuitivamente a los sentidos del hombre, esto es, sin mediaciones, por eso no se requiere de analogías o de asociaciones para captarla.<sup>157</sup> Al querer mantener a

154 DS, 431.

155 DS, 431.

156 DS, 431.

157 DS, 431.

resguardo la belleza respecto de la materialidad del mundo de las cosas visibles y audibles terminan por comprometer tanto su existencia como su naturaleza.<sup>158</sup>

La respuesta de Hildebrand a estos planteamientos comienza con una distinción de extremada importancia en el complejo de su Estética. Además de establecer la diferencia entre belleza ontológica y belleza de la forma, hace una distinción fundamental al interior de esta última belleza. Desde su punto de vista, existen dos clases de belleza de la forma en la esfera de las cosas tanto visibles como audibles, claramente discernibles con ayuda de los datos de la experiencia.<sup>159</sup>

La primera tiene un carácter más bien «primitivo»;<sup>160</sup> si bien no se identifica con el agrado experimentado por los ojos y los oídos, se encuentra de todos modos muy próxima al mundo de los datos sensoriales.<sup>161</sup> En la esfera de las cosas visibles, es la belleza que se aprecia en un círculo, en contraposición a una figura irregular o en las proporciones de un rostro humano bien formado, a diferencia de otro más bien ordinario.<sup>162</sup> En la esfera de las cosas audibles, es la belleza que se encuentra en un tono musical claro, en contraste con un simple ruido del ambiente o en un acorde perfecto que está a la base de la armonía, en oposición a una disonancia.<sup>163</sup>

La segunda tiene un carácter propiamente «elevado»;<sup>164</sup> su aparición exige la colaboración de una multiplicidad de factores que no

158 DS, 430.

159 DS, 429-430. Esta distinción también está hecha en ZP, 410; está presente igualmente en A, 105, 150.

160 DS, 429; ZP, 410. Más adelante, en su obra mayor de Estética, Hildebrand denominará a esta primera clase de belleza como «belleza de los sentidos» [*Sinnenschönheit*] y, con más precisión, «belleza de segunda potencia» [*Schönheit erster Potenz*]. Por ejemplo, A, 105, 150.

161 DS, 430.

162 DS, 429-430.

163 DS, 430.

164 DS, 430; ZP, 410. Más adelante, en su obra mayor de Estética, Hildebrand llamará a esta segunda clase de belleza como «belleza espiritual» [*geistige Schönheit*], pero, sobre todo, con más precisión, «belleza de segunda potencia» [*Schönheit zweiter Potenz*]. Por ejemplo, A, 105, 150.

pueden determinarse a priori, ni tampoco sujetarse a determinadas reglas,<sup>165</sup> pues no sólo representa algo por completo nuevo desde el punto de vista cualitativo, sino también algo totalmente original desde el punto de vista ontológico.<sup>166</sup> En la esfera de las cosas visibles, es la belleza que se capta cuando se mira la ciudad de Roma —con los montes Albanos en el fondo— desde el Janículo o cuando se contempla *La creación de Adán*, de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina.<sup>167</sup> En la esfera de las cosas audibles, es la belleza que se aprecia en la ópera *Don Giovanni*, de Mozart, o en la *Novena Sinfonía*, de Beethoven.<sup>168</sup> Esta clase de belleza está muy por encima del mundo de los datos sensoriales, por su eminente cualidad espiritual; por eso, más que apelar a los sentidos del hombre y excitar su sensualidad, pone en tensión su espíritu y, con él, lo más propio de su humanidad.<sup>169</sup>

Esta belleza muchas veces es acompañada por un séquito de cualidades que permiten establecer distinciones esenciales allí donde aparece:<sup>170</sup> por ejemplo, la diferencia entre lo poético y lo prosaico, determinante cuando se habla de paisajes naturales y culturales; o la diferencia entre lo que es auténtico de lo que es falso —junto con la diferencia entre lo que es original y lo que es común— relevante en el mundo del arte; se habla también de lo que es amplio y profundo, a diferencia de lo que es plano y estrecho, o de lo que es pleno y rico, en contraste de lo que es vacío y aburrido, que discrimina las obras de arte en lo tocante a su contenido.<sup>171</sup> El conjunto de estas cualidades hace que la belleza de las cosas visibles y audibles sea, en cada caso, única.<sup>172</sup>

165 DS, 432-433.

166 DS, 430.

167 DS, 430.

168 DS, 430.

169 DS, 430.

170 DS, 430. Estas cualidades son mencionadas también en ZP, 410-411.

171 Hildebrand dedica el capítulo 10 de su obra mayor de Estética a estas cualidades (A, 205-239).

172 DS, 430.

Las objeciones que comúnmente se hacen a la belleza —que es «sensible» y «exterior», por ejemplo— están centradas las más de las veces en la primera clase; en modo alguno se aplican a la segunda clase. Al contrario, los ejemplos aducidos por Hildebrand en su ensayo permiten comprender con suficiente claridad que esta otra clase de belleza no puede catalogarse como «inferior» o «secundaria». Cuando habla de la importancia de la belleza en la vida del cristiano tiene en mente esta otra clase de belleza, pues sólo esta tiene un carácter propiamente espiritual.

Así las cosas, no es necesario salvaguardar la espiritualidad de la belleza trasladándola a otra instancia fuera de las cosas visibles y audibles, relacionándola, por ejemplo, con ideas o pensamientos inmateriales. Sin embargo, esto no aclara todavía por qué es posible constatar sin mayores dudas la presencia de una belleza espiritual en cosas materiales pertenecientes a ambas esferas. Al respecto, Hildebrand hace tres precisiones de gran relevancia.

En primer lugar, sostiene que esta belleza se adhiere directamente a las cosas visibles y audibles; sin embargo, no puede considerarse como «expresión» de la naturaleza de estas cosas.<sup>173</sup> Esto es una gran diferencia con relación a la belleza ontológica que, como se ha visto más arriba, es «emanación» o un «destello» tanto de la dignidad ontológica como de los valores cualitativos que son propios de un ser y, en ese sentido, lo enmarcan, al mismo tiempo que lo expresan.<sup>174</sup> En cambio, esta belleza de la forma de nivel superior, no «habla» propiamente de lo que son las cosas visibles y audibles, no pone al descubierto la índole específica de las cosas de estas dos esferas; antes bien, abre la mirada del hombre a un mundo infinitamente más alto, misteriosamente más elevado: nuevo desde un cierto punto de vista; transfigurado desde otro punto de vista.<sup>175</sup>

En segundo lugar, afirma que esta belleza no está supeditada al rango ontológico de las cosas donde aparece; de hecho, su elevada

173 DS, 431.

174 DS, 431.

175 DS, 431.

cualidad contrasta las más de las veces con el rango ontológico de las cosas donde se muestra.<sup>176</sup> Una montaña, por ejemplo, bañada por la luz del sol a cierta hora del día, muestra muchas veces una belleza sublime que trasciende la misma montaña considerada como puro cuerpo material (el Monte Pellegrino, de Palermo).<sup>177</sup> Asimismo, un bloque de piedra, cortado, tallado y pulido de cierta manera, acomodado en un orden preciso con otros bloques de piedra para formar un edificio, hace aparecer una excelsa belleza que contrasta con su condición material de meras piedras (el Palacio Farnese, de Roma).<sup>178</sup> Por su parte, un conjunto de sonidos, combinados y armonizados de una forma particular, producidos con un instrumento adecuado de fricción, de percusión o de aliento, es capaz de hacer presente una belleza profunda que supera con mucho su casi insignificante materia, que además se consume al instante (la *Novena Sinfonía*, de Beethoven).<sup>179</sup>

En tercer lugar, menciona que las cosas visibles y audibles cumplen una función específica en relación con esta belleza: se comportan como un «pedestal», donde puede apoyarse esta belleza junto con el mundo espiritual del cual ella es mensajera; o, con otra imagen muy semejante, actúan como un «espejo», en el cual se refleja el mundo espiritual del cual habla esta belleza.<sup>180</sup> Se trata de una

176 DS, 432, 433.

177 DS, 432, 433.

178 DS, 429.

179 DS, 434. Con relación a esto, Hildebrand gusta citar un fragmento de uno de los *Sermones universitarios* del Cardenal Newman que es muy ilustrativo: "Hay siete notas en la escala [musical]; pongamos catorce. ¡Qué pertrechos tan escasos para una obra tan inmensa! ¿Cuál de las ciencias saca tanto provecho de tan pocos elementos? [...] ¿Es posible que aquella cadencia de notas, con sus arreglos inagotables, tan rica y tan simple, tan revuelta y regulada, tan variada y majestuosa, no sea más que un sonido que se va y perece? [...] No es así; no puede ser así. Deben de haberse desprendido de alguna esfera superior; son las emanaciones de la armonía eterna en el ámbito del sonido creado; son los ecos de nuestro hogar, la voz de los ángeles, el *Magnificat* de los santos, leyes vivas del gobierno divino o sus divinos atributos. Son algo más allá de sí mismas, algo que no podemos abarcar con el entendimiento, algo que no podemos articular [...]” (2017: 277). Además de este ensayo (DS, 437-438), este pasaje es citado por Hildebrand en otras obras (E, 172-173; A, 199-200).

180 DS, 432.

función humilde, más bien servil, pero de gran importancia, pues gracias a ella los hombres vislumbran algunos «destellos» de una realidad nueva y misteriosa, los «ecos» de una realidad profunda y transfigurada, que está por encima del mundo meramente humano.<sup>181</sup> Se trata del mundo de Dios y de los valores supremos, que se proyecta en las cosas materiales.<sup>182</sup>

A la función que desempeñan las cosas visibles y audibles en relación con la belleza Hildebrand la denomina «casi-sacramental»,<sup>183</sup> si bien no da mayores razones para esta designación un tanto extraña. Es necesario acudir en este caso al primer volumen de su obra mayor de Estética para aclarar el término.<sup>184</sup> Lo que sigue a continuación es una exposición un tanto libre de la cuestión, ya que la exposición de Hildebrand en esta otra obra no es del todo exhaustiva.

En el mundo cristiano, los sacramentos son cosas del mundo natural —agua, pan, vino, aceite— a las que Dios ha confiado la tarea de comunicar a los hombres un don sobrenatural: la vida de la gracia.<sup>185</sup> Se denominan de esta manera precisamente porque, a través de ellas, los hombres son incorporados a la misma vida divina; por su medio, se les permite participar de ella.<sup>186</sup> También se les denomina de esta forma porque los hombres no pueden comprender más que

181 DS, 431, 432.

182 Todos los seres, por el hecho de haber sido creados por Dios, son una imagen (finita) de su ser (infinito). Esta imagen depende en buena medida del rango ontológico de cada uno de ellos. Esta es la razón por la cual el hombre, entre todas las creaturas, es la «imagen de Dios» por excelencia. Pero Hildebrand habla en su ensayo de otra cosa distinta; a saber, que algunas cosas de la esfera visible y audible se presentan objetivamente como un reflejo de Dios en el mundo; se vuelven como «portavoces» de su santidad y grandeza. El mensaje que comunican resalta de manera particular en el contraste con su rango ontológico, relativamente bajo (DS, 433).

183 DS, 433. Hildebrand dice explícitamente «*quasi-sakramentale Funktion des Sichtbaren und Hörbaren*».

184 A, 200-201.

185 A, 200.

186 En latín, la palabra «*sacramentum*» está compuesta de dos vocablos: por un lado, el verbo «*sacrare*», que indica la acción de «hacer santo» o «volver sagrado» algo; por el otro, el sufijo «*mentum*», que alude al «modo» con el que se consigue este efecto o al «instrumento» que se requiere para lograrlo.

a la luz de la fe tanto su operación como su eficacia; son misterios.<sup>187</sup> Fuera de la fe, en efecto, es imposible admitir que cosas del mundo natural puedan granjear a los hombres dones sobrenaturales; existe un abismo infinito entre ambos mundos.<sup>188</sup>

Así como el agua y el aceite, el pan y el vino, entre otras cosas del mundo natural, son capaces de comunicar la vida divina a los creyentes, las cosas visibles y audibles son capaces a su manera de poner delante de los hombres una belleza sublime, profunda, que está muy por encima de las cosas del mundo en torno; por eso se les compara con los sacramentos.<sup>189</sup> Y así como puede afirmarse con alguna razón que Dios ha encomendado al agua y al aceite, al pan y al vino cumplir esta importante misión en la esfera sobrenatural, también puede afirmarse con cierto sentido que Dios ha confiado a las cosas visibles y audibles esta tarea admirable en la esfera natural.<sup>190</sup>

Con todo, no puede pasarse por alto que se trata sólo de una analogía,<sup>191</sup> porque entre ambos «misterios» hay un abismo inconmensurable: en uno se aborda la inefable relación entre el orden natural y el orden sobrenatural; en otro se trata de la enigmática relación entre lo material y lo espiritual en el orden natural.<sup>192</sup> Por eso, Hildebrand enfatiza la desemejanza que hay del segundo misterio respecto del primero con el adverbio «casi».<sup>193</sup> Sin embargo, en ambos se aprecia el mismo fenómeno; a saber, la «discrepancia» que existe entre las cosas de las que se echa mano (el agua y el aceite, el pan y el vino, en un caso; las cosas visibles y audibles, en el otro) y lo

187 La palabra «*sacramentum*» busca traducir al latín el término griego «*mysterion*», que significa «misterio» o «secreto», tal vez «oculto».

188 A, 200.

189 A, 200.

190 A, 200; DS, 432.

191 Esta palabra alude a la semejanza que hay entre dos realidades, mediada, a su vez, por una enorme desemejanza entre ellas mismas. Esta es la razón por la que no pueden equipararse sin más, porque, en última instancia, no son idénticas.

192 A, 200.

193 DS, 432; A, 200; ZP, 420.



que a través de estas cosas se comunica a los hombres (la vida divina, por un lado; un mundo sublime, por el otro).<sup>194</sup>

### *Conclusión*

El conjunto de consideraciones hechas por Hildebrand en la parte central de su ensayo permiten entender con claridad que la belleza de la forma no es algo exterior, meramente sensible. Han mostrado con gran precisión que la belleza de la forma no es en modo alguno inferior en comparación con el rango ontológico la belleza ontológica. Sobre todo, han evidenciado plenamente el relevante lugar —para nada secundario— que ocupa la belleza de la forma en la vida humana, especialmente en la vida del cristiano. Para este último, la belleza de la forma dista muchos de ser algo puramente terrenal. Esto es así, porque la belleza de la forma es una realidad espiritual, elevada y profunda: porta consigo un mensaje divino, pero no sobrenatural; habla de Dios, aunque no lo revela. Para ello, ciertamente, es indispensable no perder de vista que se trata de una belleza de la forma de segunda clase, pues ninguna de estas características se aplica a la belleza de la forma de primera clase.

Así las cosas, no hay razones para afirmar que la belleza de la forma torne a los hombres «sensuales» y «triviales». Tampoco hay motivos para sostener que la belleza de la forma «encierre» a los hombres en los confines del mundo, ni que con el trato continuo con la belleza de la forma los hombres se vuelvan «mundanos». Además de tocar a los hombres en los estratos más profundos de su ser, la belleza de la forma suscita en los hombres una ardiente nostalgia: ésta los invita a elevar el espíritu y mirar hacia arriba, al mismo tiempo que los exhorta a no conformarse con las cosas del mundo.

Nada de esto sería posible sin las cosas visibles y audibles donde se asienta y aparece la belleza de la forma. Éstas ofrecen precisas condiciones estructurales para que la belleza de la forma surja y se manifieste en el mundo. No obstante su modesta condición ontológica,

194 A, 200.

dan a la belleza de la forma realidad efectiva, consistencia plena. En esto consiste su importante tarea que, a su vez, es un misterioso encargo. A cambio, la belleza de la forma las muda en realidades sublimes, en materia transfigurada. Simbiosis única que apenas sí puede ser expresada con las palabras.

De forma magistral, Hildebrand sintetiza su pensamiento en el siguiente párrafo:

Es un gran misterio que Dios ha confiado a las formaciones visibles y audibles: poder poner ante nosotros cualidades sublimes, espirituales; una belleza que, en su cualidad, refleja el mundo de Dios y habla de este mundo elevado y transfigurado. [...] Sólo cuando hayamos comprendido esta función casi sacramental de lo visible y de lo audible —este misterio que Dios les ha confiado— estaremos en condición de hacer justicia a la función de esta belleza en la vida de los redimidos. No es verdad que esta belleza nos aparte de Dios y que sea algo específicamente terrenal. Al contrario, contiene una llamada, en ella vive un *sursum corda*, despierta reverencia en nosotros, nos eleva por encima de lo que es vulgar, llena nuestro corazón de anhelo de la belleza eterna de Dios.<sup>195</sup>

### Traducción

Esta traducción ha sido hecha de la versión alemana de 1955. Esta elección fue motivada sobre todo por tres razones. En primer lugar, porque la versión alemana es más próxima al lenguaje técnico que Hildebrand empleó veinte años más tarde en la elaboración de su *Estética*, escrita en la misma lengua. En segundo lugar, porque entre las versiones inglesas hay diferencias de no poca importancia: las dos últimas son idénticas, pero difieren de la primera en no pocos pasajes, tanto en lo tocante al estilo como en algunas opciones terminológicas. Y puesto que las dos últimas versiones fueron

195 DS, 432, 433-434.

publicadas muchos años después de la muerte del filósofo —ocurrida en 1977— es discutible que estos cambios de estilo y de términos puedan adjudicarse a su autoría (o, al menos, que las hubiese autorizado para futuras ediciones). En tercer lugar, porque es probable que la versión primitiva del ensayo sea la alemana, pues de los tres trabajos tomados del libro *The New Tower of Babel* (1953b) que fueron reproducidos después en *Die Menschheit am Scheideweg* (1955a) este es el único del que no se afirma haber sido traducido del inglés por la editora Karla Mertens para esta otra colección,<sup>196</sup> y esto quizá sólo pudo deberse al hecho de que ya existía en alemán antes de la publicación del libro.<sup>197</sup>

Las notas a pie de página en la traducción son todas de nuestra entera responsabilidad; buscan cumplir tres objetivos diferentes: el primero, recoger los pasajes bíblicos, litúrgicos y patrísticos citados por Hildebrand en latín en el cuerpo del ensayo, que fueron sustituidos por sus correspondientes traducciones con miras a hacer más ágil la lectura; el segundo, documentar algunas anécdotas de la historia de la espiritualidad cristiana que Hildebrand menciona en el ensayo como de pasada a la hora de exponer sus argumentos filosóficos; el tercero, registrar algunas de las variantes más significativas que hay entre la versión inglesa y la versión alemana del ensayo de Hildebrand.

Finalmente, tomando en cuenta que el ensayo de Hildebrand está escrito todo de corrido, sin división alguna,<sup>198</sup> hemos añadido en la traducción algunos títulos y subtítulos que no tienen otro cometido que permitir entender de manera más clara tanto la estructura

196 A diferencia, por ejemplo, de «Catholicism and Unprejudiced Knowledge» (1953b: 129-163), traducido al alemán como «Die Idee einer katholischen Universität» (1955a: 556-586) y de «The Role of Reverence in Education» (1953b: 167-179), vertido al alemán como «Die Bedeutung der Ehrfurcht in der Erziehung» (1955a: 188-199).

197 De la misma opinión es la filósofa italiana Roberta de Monticelli: «*Die Schönheit im Lichte der Erlösung*: es probable que esta sea la versión original, no obstante ver la luz más tarde» (2021: 55, nota 5).

198 En la versión alemana, pues la primera versión inglesa sí secciona el ensayo con ayuda de algunas viñetas (operación que fue suprimida en las ulteriores versiones inglesas).

del texto como el hilo de la argumentación, sobre todo para aquellos que no están familiarizados con los términos y los planteamientos de este pensador.

Agradecemos al Dr. Mariano Crespo, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, su valiosa ayuda en la revisión de esta traducción, así como algunas oportunas sugerencias para el mejoramiento de algunos pasajes. De todos modos, la responsabilidad por el resultado final de este trabajo es por completo nuestra, por lo que habrá que exculparlo de antemano de las deficiencias que aun puedan aparecer en el texto.

### *Referencias*

- Díaz Olguín, R. (2020). “El problema de la belleza «espiritual» en la estética de Dietrich von Hildebrand”. En *Open Insight*, vol. 11, n. 21, pp. 163-204.
- Hildebrand, D. v. (1950). “Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren”. En *Mélanges Maréchal*, vol. II. Brussels: Edition Universelle, pp. 180-191. Ver Hildebrand D. v. (1955: 409-421).
- (1951). “Beauty and the Christian”. En *Journal of Arts and Letters*, vol. III, n. 2, Spring, pp. 100-111.
- (1953a). *Christian Ethics*. New York: David McKay Company. Ver Hildebrand, D. v. (1972, 2020).
- (1953b). *The New Tower of Babel. Essays*. New York: Kennedy & Sons.
- (1953c). “Beauty in the Light of the Redemption”. En Hildebrand, D. v. (1953b), pp. 181-202.
- (1955a). *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*. Regensburg: Josef Habel.
- (1955b). “Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren”. En Hildebrand, D. v. (1955a), pp. 409-421.
- (1955c). “Die Schönheit im Lichte der Erlösung”. En Hildebrand, D. v. (1955a), pp. 422-438.
- (1959). *Christliche Ethik*. Düsseldorf: Patmos Verlag. Ver Hildebrand, D. v. (1973).
- (1968a). *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg: Josef Habel.

- (1968b). “Religion und Schönheit”. En Hildebrand, D. v. (1968), pp. 293-305.
- (1972). *Ethics*. San Francisco: Franciscan Herald Press. Ver Hildebrand, D. v. (1953a, 2020).
- (1973). *Ethik*. En *Gesammelte Werke*, Band II. Stuttgart: Kohlhammer. Ver Hildebrand, D. v. (1959).
- (1977). *Ästhetik*. 1. Teil. En *Gesammelte Werke*, Band V. Stuttgart: Kohlhammer.
- (2001). “Beauty in the Light of the Redemption”. En *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 4, n. 2, pp. 78-92.
- (2016). *Aesthetics*. Volume 1. Steubenville, Ohio: The Hildebrand Project. Ver Hildebrand, D. v. (1977).
- (2019a). *Beauty in the Light of the Redemption*. Steubenville, Ohio: Hildebrand Press.
- (2019b). “Beauty in the Light of the Redemption”. En *Beauty in the Light of the Redemption*. Steubenville, Ohio: Hildebrand Press, pp. 1-28.
- (2020). *Ethics*. Steubenville, Ohio: Hildebrand Press. Ver Hildebrand, D. v. (1953a, 1972).
- (2021). *La bellezza alla luce della redenzione*. Traduzione di C. Fontanari. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
- Monticelli, R. de (2021). “Il bello di von Hildebrand. Una lettura a partire dall’*Estetica* (1977-1985)”. En Hildebrand, D. v. (2021), pp. 49-101.
- Newman, J. H. (2017). *La fe y la razón. Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*. Traducción de A. Boix. Madrid: Encuentro.

\* Fuente: Hildebrand, Dietrich von, "Die Schönheit im Lichte der Erlösung", en *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, Habel, Regensburg, 1955; pp. 422-438. Agradecemos a John Henry Crosby, fundador y director de «The Hildebrand Project», y a Catherine Dugan, su responsable académica, el permiso pertinente para publicar el presente artículo en lengua española. La traducción, así como los títulos y subtítulos al interior del artículo y las notas a pie de página, son de Ramón Díaz.

# La belleza a la luz de la redención\*

Dietrich von Hildebrand

¿Qué importancia tiene la belleza en la vida del cristiano? ¿Qué papel *debe* desempeñar en la vida de los redimidos? ¿Cuál es la relación entre redención y belleza? ¿Pierde su importancia la belleza después de la redención?

## *Distinciones iniciales*

### ❖ Belleza ontológica

No pienso aquí en la belleza en el sentido más general de la palabra o, como prefiero llamarla, en la «belleza ontológica».<sup>1</sup> Cuando nos conmueve la belleza de la pureza, cuando la santa Iglesia clama en la Liturgia: «qué bella es la generación casta con claridad»<sup>2</sup> (Sab 4, 1), cuando hablamos de cuán bella se vuelve el alma a través de la humildad, tenemos ante los ojos la belleza ontológica, que es perfume, resplandor, irradiación del valor intrínseco de estas virtudes. Es la

1 En la versión inglesa del ensayo (Dietrich von Hildebrand, "Beauty in the Light of the Redemption", en *The New Tower of Babel. Essays*, Kennedy & Sons, New York, 1953; p. 183) hay una nota a pie de página sobre la «belleza ontológica» que aquí falta: «By ontological beauty I refer neither to the general value of being, nor to beauty as transcendental; nor do I mean an ontological value in contradistinction to a qualitative one. Cf. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, chapter 10 [*Ética*, Encuentro, Madrid, 1983, pp. 132-141]. Beauty is always a qualitative value. By ontological beauty I refer to the qualitative value that is rooted in every other qualitative or ontological value, as its efflorescence or fragrance. The term *ontological* beauty is intended to stress the difference between this type of beauty and form beauty, i.e. the beauty of visible and audible things. Cf. D. von Hildebrand, *Zum Wesen der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren*, Brussels, 1950 ["El problema de la belleza de lo visible y de lo audible", en *Open Insight*, vol. 11, n. 21, 2020, pp. 207-222]».

2 Vulgata: «*Quam pulchra est casta generatio cum claritate*».

belleza a la que san Agustín llama «*splendor veri*», y que es, en cierto modo, irradiación de todo auténtico valor que se adhiere a todo bien en proporción a su valor.

Esta belleza *no* es nuestro problema. Su relación con la redención, su función en la vida del cristiano no es problemática. La Liturgia nos muestra claramente qué papel juega esta belleza a la luz de la revelación. Esta belleza es mencionada una y otra vez en las expresiones más diversas: «Escucha, hija, y mira; aplica tu oído; ... y el rey se prenderá de tu belleza»<sup>3</sup> (Sal 44, 11-12), «Con tu esplendor y tu belleza, avanza»<sup>4</sup> (Sal 44, 5), «Bella de rostro, pero más bella de fe»<sup>5</sup> (antífona), «Eres toda belleza, María»<sup>6</sup> (himno), y muchas otras.

Esta belleza no puede separarse del valor, del cual es reflejo y perfume. Por esa razón, tiene naturalmente una función sobresaliente en la vida del cristiano. Esta belleza es el fundamento del amor. La divina belleza de Jesús, la belleza del Santo de los santos, enciende nuestro corazón; esta resplandeció ante los apóstoles en el Tabor. La belleza de su divina misericordia derritió el corazón de María Magdalena. La irresistible belleza divina de Jesús no sólo mueve nuestra voluntad, sino que atrae nuestro corazón, como afirma san Agustín: «Poco sería que te atrajera sólo por la voluntad; también te atrae por el afecto».<sup>7</sup> Como dice el gran Lacordaire, las virtudes sólo se vuelven irresistiblemente victoriosas, fuerzan ante todo a amar, cuando —como en todo santo— se manifiestan en su belleza, cuando su nobleza interior se revela en su belleza.

Esta belleza —que es un reflejo de la preciosidad interior y de la dignidad ontológica de un ser— es, en su rango, dependiente de la dignidad del objeto. La belleza de un espíritu rico y profundo, como el de un Platón o un Aristóteles, es más grande que la belleza de un

3 Vulgata: «*Audi filia et vide et inclina aurem tuam ... quia rex concupiscit speciem tuam*».

4 Vulgata: «*Specie tua et pulchritudine tua intende*».

5 Antífona de la liturgia de santa Inés: «*Pulchra facie sed pulchrior fide*».

6 Himno del s. IV y antífona de la festividad de la Inmaculada Concepción: «*Tota pulchra es Maria*».

7 Agustín de Hipona: «*Parum voluntate etiam voluptate traheris*». In *Evangelium Iohannis Tractatus*, 26, 4; PL 35, Migne, Paris, 1902, p. 1608.



Aquiles, que es propia de la plenitud vital de una fuerza vital desbordante; y la belleza de la humildad o del amor es mucho mayor que la de un intelecto grande y profundo.

El lugar de esta belleza en la redención, como ya se ha dicho, no es nuestro problema.<sup>8</sup> Esta belleza nunca es, en realidad, el tema principal. La belleza de la humildad no es el tema principal de la humildad, como tampoco la belleza de la verdad es el tema principal de la verdad.<sup>9</sup> Es, más bien, un exceso que está vinculado esencialmente a estos valores, una florescencia de éstos, su *perfume esencial*, su «rostro». Por eso, pertenece tanto a la redención que la redención es también una restauración de la belleza paradisíaca original, esto es, de una belleza mucho mayor. Como afirma la Liturgia: «Oh Dios, que maravillosamente formaste la dignidad de la naturaleza humana y más maravillosamente la restauraste».<sup>10</sup> Y como dice un místico: «moriríamos de amor si pudiéramos ver la belleza de un alma en estado de gracia».<sup>11</sup>

8 Esta oración no está presente en la versión inglesa del ensayo (“Beauty in the Light of the Redemption”, p. 185). Parece corresponder mejor con la oración que encabeza el siguiente párrafo: «Die Stellung dieser Schönheit zur Erlösung ist, wie gesagt, nicht unser Problem. [...] Unser Problem bezieht sich auf die Schönheit im engeren Sinne des Wortes» (Dietrich von Hildebrand, “Die Schönheit im Lichte der Erlösung”, pp. 423, 424).

9 Esta parte del párrafo es mucho más clara en la versión inglesa del ensayo (“Beauty in the Light of the Redemption”, p. 185), pues hace falta una oración que la introduce: «When we contemplate objects endowed with this beauty, we can even say that beauty is never their true primary theme. The beauty of humility is not the primary theme of humility, just as the beauty of truth is not the primary theme of truth».

10 Canon romano, ofertorio. El texto completo dice: «*Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis per hujus aquae et vini mysterium, ejus divinitates esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps Jesus Christus Filius Tuus Dominus noster: Qui Tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen*».

11 Hildebrand no indica a qué místico se refiere; pero la anécdota es recurrente en la historia de la espiritualidad: «Una vez, el Señor a Santa Catalina de Siena le dijo: “Hija mía, si te mostrara la belleza de un alma en gracia, sería la última cosa que verías en este mundo, porque el resplandor de su hermosura te haría morir”. Y esto es así porque la belleza de Dios es infinita como todo lo suyo, y el alma que ama a Dios se impregna de Dios y de su belleza». Juan del Carmelo, «Belleza de un alma en gracia», tomado de: <https://www.religionenlibertad.com/blog/8396/belleza-de-un-alma-en-gracia.html>

## ❖ Belleza de la forma

Nuestro problema concierne a la belleza en el sentido estricto de la palabra. Me refiero a la belleza que brilla en las cosas visibles y audibles; a la belleza que se despliega ante nuestro espíritu cuando miramos el Foro Romano desde el Capitolio, con la campaña y los Montes Albanos en el fondo, o la belleza de las tumbas de los Medici, esculpidas por Miguel Ángel, o la belleza que se revela al escuchar la *Novena Sinfonía* de Beethoven, esto es, la belleza de lo visible y de lo audible que encontramos en la naturaleza y en el arte; [...] <sup>12</sup> una belleza que, a falta de otra expresión, queremos llamar «belleza de la forma», en contraposición con la belleza ontológica.

¿Cómo se relaciona *esta* belleza con la redención? ¿Cuál es su lugar en la vida del cristiano? ¿Qué importancia tiene a la luz de la revelación y de nuestra transformación en Cristo?

### *Algunas objeciones*

#### ❖ Primera

Algunos dicen que la belleza de la forma pertenece a la esfera del lujo, a esa parte de la vida que, a la luz de Cristo, no puede pretender ser realmente seria. Ciertamente, no es nada malo; más bien, es algo inocente. Pero la cuestión de si un edificio es bello o no, si hay una obra de arte de más o de menos, es, sin embargo, algo relativamente secundario.

Para estetas y paganos esto puede parecer algo grande e importante; para el cristiano, que sabe con santa sobriedad que las cosas grandes y serias de la vida deben buscarse en el ámbito moral y social, la belleza de la forma es algo relativamente frívolo y poco serio. Ciertamente, pertenece a la vida humana, como los entretenimientos de todo tipo y como los juegos. Pero es mucho más importante que un cuchillo corte bien a que se vea hermoso. Es más importante

12 Se ha omitido aquí una oración que parece estar fuera de lugar y que no está presente en la versión inglesa del ensayo: «Die Schönheit des sonnenbestrahlten blauen Himmels» (“Die Schönheit im Lichte der Erlösung”, p. 424).

que los hombres tengan un techo sobre sus cabezas a que una casa sea agradable para un refinado gusto artístico. El arte, toda la cultura de la belleza de la forma, es sólo para algunos privilegiados. Esto prueba, ya en sí mismo, que no pertenece a la parte realmente seria de la vida.

En los tiempos antiguos de las cortes reales y del orden feudal, floreció el culto a lo bello. Pero nuestro tiempo es demasiado serio para eso. Hoy, el cristiano debe concentrarse en las grandes cuestiones de carácter económico, político, social; el amor al prójimo debe mostrarle que es más importante que todo hombre tenga una existencia digna, que se cuide a los enfermos y a los pobres, a que se encuentre una hermosa pintura en alguna parte o que se represente el *Fígaro* de Mozart de manera brillante.

Esto vale también para las Iglesias. Lo más importante es el tabernáculo, el altar en el que se celebra la Santa Misa y el que haya un lugar para ello. Que sea artísticamente bello o no, es algo secundario; sólo los estetas pueden encontrar esto esencial.

Por eso, sostienen, la belleza de la forma es, a la luz de Cristo, algo inesencial, carente de verdadera seriedad. Tiene el peligro de ablandarnos, de volvernos sensuales, de distraernos de los auténticos deberes del cristiano, de lo indispensable desde el punto de vista del amor al prójimo. Por lo tanto, debería desempeñar sólo un papel secundario en la vida de los cristianos.

#### ❖ Respuesta

Este utilitarismo no está en modo alguno en el espíritu del Evangelio. Ciertamente, a la luz del «*unum necessarium*» (Lc 10, 42), de nuestra eterna salvación, la belleza de la forma es secundaria, pero esto vale también para las cuestiones económicas y sociales. ¿No dice nuestro Señor: «No os preocupéis, pues, diciendo: Qué comeremos o qué beberemos o qué vestiremos»<sup>13</sup> (Mt 6, 31)?

<sup>13</sup> Vulgata: «*Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus aut quid bibemus aut quo operiemur?*».

Por lo tanto, no es posible contraponer, en nombre del Evangelio, lo que es «útil» y necesariamente práctico para este mundo con la belleza, enfatizando que la belleza no pertenece al «*unum necessarium*», pues esto se aplica también a la esfera de lo «útil». Más bien, es necesario comprender que la indispensabilidad práctica no es la única medida de valor para las cosas. Las palabras de Cristo «no sólo de pan vive el hombre» (Mt 4, 4) se refieren, ciertamente, sobre todo a la esfera religiosa, pero con cierto derecho pueden extenderse a toda la esfera espiritual.

Una ponderación de todas las cosas desde el punto de vista de su indispensabilidad práctica, una restricción a lo absolutamente necesario —un espíritu que domina en la técnica de manera legítima— no se encuentra en la creación de Dios ni en la revelación de Cristo. Aquí, por el contrario, prevalece el principio de sobreabundancia. ¿Acaso Dios no es pródigo en su creación? ¿No encontramos este exceso divino en el reino de lo reproductivo? ¿No es la belleza de la naturaleza la prueba más clara de este exceso divino, ya que no es en absoluto indispensable desde el punto de vista práctico para el sostenimiento de la naturaleza? ¿No es la creación, como tal, fruto de este exceso divino? ¿No es un puro fluir del amor infinito de Dios y, en modo alguno, algo necesario?

Por otro lado, el primer milagro de Cristo en las bodas de Caná nos muestra, de manera gloriosa, la sobreabundancia del amor divino, que no indica restricción alguna a lo necesario. En efecto, el vino no era indispensable para la boda y ni siquiera faltaba totalmente. Tan sólo no era suficiente. Ciertamente, el sentido principal de este milagro es la epifanía de la divinidad de Cristo. Pero el hecho de que el contenido del milagro se refiera únicamente al aumento de su gloria, ¿no es un rechazo radical de todas las formas de utilitarismo? ¿Y no debemos ver en las palabras del Señor “a los pobres siempre los tendréis, pero a mí no siempre me tendréis” (Mt 26, 11) una «*charta magna*» para descubrir el lugar que debe dársele a la belleza de la forma? ¿No es acaso el unguento —cuyo desperdicio criticaron los apóstoles— un símbolo sublime de las cosas que son buenas y agradables a Dios, sin ser indispensables?

No, lo indispensable es *un* punto de vista; el valor de una cosa es *otro*. El hecho de que la belleza de la forma no sea indispensable no afecta a su valor y a su seriedad. Más adelante veremos qué profunda seriedad hay en la belleza de la forma.

## ❖ Segunda

Pero a veces escuchamos otras objeciones más serias contra la belleza de la forma.

Algunas personas dicen: la belleza de la forma es algo externo. Se adhiere a objetos materiales y corpóreos, a lo visible y a lo audible. Así pues, es por lo menos mucho más externa y menos sublime que la belleza ontológica que se adhiere a lo espiritual; por ejemplo, la belleza de la verdad o de la virtud, mencionadas antes. La belleza de la forma, pues, es algo sensible, algo que pertenece al reino de los sentidos y, por tanto, es necesariamente algo relativamente bajo en el ámbito de la jerarquía de los seres. ¿Puede, por tanto, tener todavía una gran función en la vida del cristiano?

¿No nos apremia toda ascesis a desprendernos de los sentidos, retirarnos cada vez más a la esfera de nuestro espíritu, para ser indiferentes ante lo que agrada a los sentidos y crecer por encima de esto? Por tanto, ¿no pertenece también esta belleza a las cosas terrenales especiales que, sin ser malas, nos distraen de Dios, del reino de Dios y de nuestra meta eterna?

¿No se vuelve, para los místicos, mucho más dulce lo que era amargo a los sentidos y más amargo lo que para los sentidos era dulce? ¿No pertenece a la revolución de la revelación —a los nuevos ojos con que miramos todo después de la redención— que esta belleza de la forma pierda su significado, que resulte ser una de las «*vanitates*» de la tierra, como leemos en el libro sapiencial: «Engañosa es la gracia y vana la hermosura»<sup>14</sup> (Prov 31, 30)?

¿No es, pues, la belleza algo especialmente *terrenal* —ciertamente, algo totalmente positivo en sí mismo; no malo, sino más bien efímero, adherido a lo transitorio— que pierde su significado cuanto

14 Vulgata: «*Fallax est gratia et vana est pulchritudo*».

más vinculados estamos a Dios, cuanto más vivimos con Cristo, «por Él, con Él y en Él»?<sup>15</sup> Dice nuestro Señor a Marta: «¡Marta, Marta! Tú te afanas y te agitas por muchas cosas; pero una sola es necesaria»<sup>16</sup> (Lc 10, 41). ¿No se aplica esto también a la belleza de la forma en la naturaleza y en el arte?

Para un pagano, que sólo conoce los bienes materiales, que se dirige totalmente a lo terrenal, esta belleza de la forma puede ser la meta; pero para aquellos ante los cuales ha brillado la luz de Cristo, ésta no puede ser ya lo esencial. El sentido para esta belleza tampoco es indispensable para la santidad. Frente a la pregunta de san Luis Gonzaga: «¿Qué es esto, frente a la eternidad?»,<sup>17</sup> la belleza de la forma no se mantiene en pie.

Por tanto, ¿no debemos reconocer que la belleza de la forma es más bien un obstáculo en el proceso de morir a nosotros mismos y ser transformados en Cristo y que, por ello, ha perdido su significado a través de la redención?

#### ❖ Respuesta

No. Esta concepción es errónea, y este error se basa en diversos malentendidos de la esencia de la belleza de la forma.

Ciertamente, esta belleza se adhiere a lo visible y a lo audible. La aprehensión de esta belleza presupone los sentidos. Un ciego no puede aprehender la belleza de la Columnata de Bernini o la belleza de la Catedral de San Marcos, en Venecia. Un sordo no puede ser tocado por la belleza de la *Missa solemnis* de Beethoven o por alguno de sus cuartetos. Pero es importante entender aquí la función de los

15 Canon romano, doxología: «*Per ipsum, et cum ipso et in ipso*».

16 Vulgata: «*Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurimum, porro unum est necessarium*».

17 «*Quid hoc ad aeternitatem?*». Virgilio Ceparí, SJ, *Vida de S. Luis Gonzaga*, Benziger, Einsiedeln, 1891, p. x: «Para Luis la ciencia de los Santos es la más sublime de todas las ciencias; vencerse a sí mismo, la victoria más heroica; servir a Dios es reinar; y por esto la norma invariable a que ajustaba todas sus acciones era la eterna e inmutable voluntad de Dios, preguntándose para abrazar o rechazar alguna cosa: *quid hoc ad aeternitatem?*».

sentidos, así como la relación de los objetos visibles y audibles con su belleza. Aunque la belleza de la forma presupone ver y oír, de ninguna manera es algo que pertenezca en sí misma al ámbito de los sentidos; algo —por así decirlo— congenial con este ámbito, que lleva el sello de lo físico-animal.

En la concepción mencionada antes, se habla de la belleza de la forma como si fuera una sensación placentera de los ojos y de los oídos. Esto es claramente un error. Si una luz me ciega, esto es un *displacer* para los sentidos, pero nadie llamará a esta luz fea o insípida. Si veo algo indistintamente y con esfuerzo —por ejemplo, con malos lentes— esto es un *displacer* para mis ojos, pero esto no hace necesariamente que lo que veo sea feo. Si después me pongo unos buenos lentes, siento la visión clara y distinta como un placer para los ojos, mas lo que veo puede ser feo, común o trivial y así se me muestra. Lo mismo vale para el oído.

Lo que es agradable o desagradable para los sentidos es congenial con el mundo de los sentidos, lleva el sello de lo externo no espiritual; no así la belleza y la fealdad, que se distinguen claramente de las sensaciones. El placer y *displacer* de los ojos se vivencia en relación con mi cuerpo; es una sensación. Pero la belleza del Palacio Farnese ciertamente no tiene nada que ver con mi cuerpo y su aprehensión dista un mundo de la sensación.

Asimismo, es también característico que la belleza de la forma sólo se encuentre en el mundo de lo visible y de lo audible y no en la esfera del olfato, del gusto o del tacto. Si en esta esfera, indudablemente, no sólo existe la diferencia entre agradable y desagradable, sino encontramos también cualidades como común, noble, fino, entonces no puede hablarse aquí de belleza en sentido estricto. Esto se debe a que la belleza no se adhiere a meros datos sensibles, sino a determinadas formaciones visibles y audibles que, como tales, representan algo mucho más diferenciado, ricamente estructurado y conformado. Los perfumes no pueden constituir una nueva formación, como los tonos constituyen una melodía. En breve, la belleza de la forma no es sensible como el buen sabor de la comida y, por lo mismo, no lleva el sello de lo no espiritual como ésta.

### *Distinciones importantes*

Pero no es suficiente distinguir la belleza de la forma de las sensaciones de placer de los sentidos; también tenemos que hacer algunas distinciones importantes al interior de la belleza de la forma.

Hay dos tipos distintos de belleza de la forma.

#### ❖ Belleza primitiva

Una es de tipo relativamente positivo: la belleza de un círculo, en contraposición a una figura arbitrariamente irregular; la belleza de un tono musical claro, en contraposición a un ruido; la belleza de un acorde, en contraposición a una disonancia; la belleza de ciertos rostros regulares (que podemos designar como «belleza hollywoodense»). Esta belleza, aunque no es un mero placer visual, se encuentra relativamente próxima al mundo de los sentidos.

#### ❖ Belleza superior

La otra es inconmensurablemente más alta; no sólo requiere la colaboración de más factores, sino que también es cualitativamente algo por completo nuevo. Es la belleza que se despliega ante nuestro espíritu cuando, en un día radiante, contemplamos la ciudad de Roma y las montañas en el trasfondo desde el Janículo, o cuando contemplamos *La creación de Adán*, de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina, o la sublime belleza del *Don Giovanni*, de Mozart.

Esta belleza, donde quiera que aparezca, hace surgir ante nuestro espíritu todo un mundo espiritual, cargado de una infinidad de elementos espirituales: lo poético, en contraposición a lo prosaico; la necesidad, en contraposición a lo arbitrario; la plenitud interior, en contraposición a lo aburrido y vacío; la autenticidad y la verdad, en contraposición a todo lo falso y afectado; la grandeza interior, en contraposición a todo lo mediocre; lo amplio y profundo, en contraposición a todo lo plano y trivial.



## *La alta belleza de la forma*

Nuestro problema se refiere a la relación de esta sublime y más alta belleza de la forma, que se eleva claramente por encima del mundo de lo sensible y que, en su cualidad, muestra una sublime espiritualidad que no podemos decir que se dirija a la esfera más baja de nuestra alma.

¿Cómo se relaciona esta belleza de la forma con la redención?

### ❖ Explicación incorrecta

No han faltado intentos por salvar la espiritualidad de esta belleza de la forma diciendo que, en verdad, esta belleza no tiene nada que ver con lo visible o lo audible. Sus verdaderos portadores son ideas, pensamientos, que sólo estimulan en nosotros lo visible y lo audible. Por ejemplo, a la vista de una elevada cadena montañosa, bañada por la brillante luz del sol: lo que vemos inmediatamente no es aquello a lo que se adhiere la belleza, sino el pensamiento en el poder creador de Dios; este poder creador es lo que propiamente es bello. En una palabra: el genuino portador de la belleza es algo espiritual, que asociamos mentalmente con lo visible y lo audible a través de analogías. O como se dice: lo visible tiene una función semejante a la del símbolo en la Liturgia.

Este intento de rescate de la espiritualidad de la belleza es, ciertamente, bien intencionado, pero *falso*. Pues la belleza de la campaña o la belleza de la *Séptima Sinfonía* de Bruckner está vinculada directa e intuitivamente con lo visto y lo oído, y no se requiere de ninguna ascensión mental hacia nada más para aprehender esta belleza. No debemos tratar de evitar los misterios en los seres sino que, en un pleno *thaumazein* sobre su misterio, debemos tratar de comprenderlo a través de una penetración más profunda.

Esta elevada belleza de la forma también se da inmediata e intuitivamente en lo visible y en lo audible; sin embargo, es de una sublimidad espiritual que trasciende cualitativamente la esfera de los sentidos.

¿Cómo puede explicarse esto?

❖ Explicación correcta

Esta belleza —y aquí llegamos a uno de los puntos más importantes— se adhiere inmediatamente a lo visible y a lo audible, pero no es la expresión de la esencia de estos objetos visibles y audibles, como lo es la belleza ontológica (por ejemplo, la belleza de la humildad). También las cosas corpóreas tienen su belleza ontológica. Pero ésta, evidentemente, es más baja y no puede explicar la sublimidad de la belleza de la forma. Esta superior belleza de la forma trasciende, en su cualidad, la esfera de estos objetos.

La belleza del Golfo de Nápoles es de la más alta espiritualidad y no habla de lo que significan ontológicamente las montañas, los árboles y el agua, tampoco de lo que son para el científico de la naturaleza o también para el filósofo de la naturaleza, sino de un mundo elevado que se refleja dentro de él.

Es un gran misterio que Dios ha confiado a las formaciones visibles y audibles: poder poner ante nosotros cualidades sublimes, espirituales; una belleza que, en su cualidad, refleja el mundo de Dios y habla de este mundo elevado y transfigurado.

La función de los sentidos y de las formaciones visibles y audibles es aquí modesta y humilde; son un pedestal, un espejo para algo mucho más alto. Por esta razón, esta belleza, en su rango, no está ligada a la dignidad ontológica del objeto. Por ello, una flor es incomparablemente más bella que un gusano; y por ello, el monte Pellegrino, en Palermo, a la última luz del atardecer, es mucho más bello que un animal, aunque el animal es superior ontológicamente.

Tan pronto como entendemos que la belleza de la forma —si bien adherida inmediata e intuitivamente a lo visible y a lo audible y en modo alguno como resultado de reflexiones, analogías y relaciones simbólicas— no pertenece de la misma manera al objeto ni habla de él, sino que es el reflejo ontológico de algo incomparablemente más alto, entendemos también que es completamente falso denominarla sensible, exterior y, especialmente, *terrenal*.

La belleza del paisaje italiano, de las villas toscanas o de Asís, la belleza de la *Tempestad* de Giorgione o de los frescos de Masaccio en el Carmine, la belleza de la catedral de Florencia o de San Pedro en Roma, la belleza del primer coro de la *Pasión según San Mateo*, de

Bach, o del *Fígaro*, de Mozart, se adhiere inmediatamente a las cosas visibles y audibles; no está vinculada a éstas por pensamientos; no es una idea que se expresa de esa manera; antes bien, en su cualidad, habla de otra realidad más alta: habla de Dios.

Los elementos de los que depende la belleza de la forma —esto es, cuándo y bajo qué circunstancias aparece esta belleza en los objetos visibles y audibles— son multiformes y misteriosos. No existe una receta para ellos; nadie puede establecer reglas que deban seguirse para producir algo bello. En cada caso particular se requiere una inspiración nueva, particular. Pero una cosa que podemos afirmar es que estas condiciones se encuentran en la esfera de lo visible y de lo audible, como la proporción, la composición, la melodía, el ritmo, etc.

Aquí se muestra nuevamente todo el misterio de la belleza de la forma, la trascendencia en esta esfera. Condiciones que parecen insignificantes y externas tienen un efecto espiritual muy profundo, grande y significativo. Depende, por así decir, de condiciones externas; por ejemplo, de si se abre una ventana. Pero lo que vemos a través de la ventana, una vez que se abre, es grande, significativo, nada externo. Esto vale siempre para comprender nuevamente el misterio particular de la belleza de la forma.

Esta belleza de la forma se adhiere inmediatamente a las cosas visibles y audibles; pero la realidad de la cual habla cualitativamente esta belleza de la forma —el ser del cual es el perfume esencial— es un mundo espiritual que se encuentra por encima de todo lo corpóreo.

Esto se refleja en la clase de nuestra respuesta. La belleza ontológica de un santo despierta en nosotros el anhelo de una comunión más estrecha con él, pues sabemos que esta belleza es el reflejo de su personalidad. En cambio, con la belleza de la forma es diferente. La belleza del monte Pellegrino, en Palermo, no despierta en nosotros el anhelo de acariciarlo; antes bien, al ver esta belleza nuestro corazón se llena de anhelo por el mundo superior del que habla esta belleza, mira hacia arriba con anhelo. Para ver esta belleza no necesitamos conocer a Dios y, mucho menos, pensar en Él; pero si comprendemos plenamente esta belleza, ésta nos conduce a Dios, porque objetivamente es un reflejo de Él en estas cosas, no sólo en el modo en que todo lo que existe refleja a Dios, sino más bien en que

*aparece* algo en cosas de rango ontológico relativamente bajo que, en su cualidad, habla de Dios de una manera especial.

Sólo cuando hayamos comprendido esta función casi sacramental de lo visible y de lo audible —este misterio que Dios les ha confiado— estaremos en condición de hacer justicia a la función de esta belleza en la vida de los redimidos. No es verdad que esta belleza nos aparte de Dios y que sea algo específicamente terrenal. Al contrario, contiene una llamada, en ella vive un «*sursum corda*»,<sup>18</sup> despierta reverencia en nosotros, nos eleva por encima de lo que es vulgar, llena nuestro corazón de anhelo de la belleza eterna de Dios.

#### ❖ Equívoco

De aquí también surge un malentendido; a saber, con frecuencia se ve toda la belleza de la forma a la luz de la belleza de la forma del rostro o del cuerpo humanos, y, del peligro moral que puede emanar de ellos, se saca la conclusión sobre la «sensibilidad» de toda la belleza de la forma.

Esta es una conclusión evidentemente falsa.

Esta belleza está vinculada accidentalmente con cosas que pueden apelar a la concupiscencia. Es posible aquí que la belleza de la forma exalte psicológicamente la flama de la concupiscencia. Pero ante la belleza de la forma de un paisaje, de una obra de arte, de una sinfonía no puede hablarse de esto en modo alguno. Ver la belleza de la forma en general a la luz del despertar de la concupiscencia es por completo absurdo. En la belleza del adagio de la *Novena Sinfonía* de Beethoven resuena —para quien es sensible a ella— una sublime voz desde lo alto; su cualidad habla de un mundo de pureza y espiritualidad; el oyente siente la incompatibilidad de todo lo común y moralmente malo con este mundo.

Cierto, la elevada belleza de la forma está tan lejos de llevarnos hacia «el mundo y su pompa» que existe una profunda conexión entre esta belleza y el mundo de los valores morales. El aliento de un mundo superior que vive en la belleza de la forma es también un «*sursum corda*» desde el punto de vista moral.

<sup>18</sup> Canon romano, inicio.

❖ Transfiguración de la belleza

Y todo esto no es superado por la redención. Al contrario, nuestra relación con toda esta belleza de la forma en la naturaleza y en el arte es más bien *otra* y nueva en Cristo y a través de Cristo (como la relación con todos los valores creados); pero no se hace más pequeña, sino más profunda y grande.

Aquí nos encontramos con la misteriosa paradoja: cuanto más nos entregamos completamente a Dios, cuanto más amamos a Dios por encima de todo, tanto más profundo y verdadero es nuestro amor por todos los bienes creados que realmente merecen amor. El apego desordenado a los bienes terrenales, que incluso degenera en idolatría, no es un amor grande, sino un amor inferior, impuro, pervertido. El amor a las criaturas —sea al padre, al amigo, a la esposa— sólo puede alcanzar su plenitud en Cristo, sólo amándolas en Cristo, tomamos parte en el amor con el que Cristo las ama.

Así pues, el sentido de este mensaje natural, cualitativo, de parte de Dios no es sofocado por la redención; a través de Cristo, es transfigurado y ordenado. La mirada de los redimidos encontrará conscientemente a Dios en toda la belleza que objetivamente habla de Él, extenderá la línea hasta su origen; buscará y encontrará el rostro y la voz del hombre-Dios, Cristo, en toda belleza sublime de lo visible y lo audible.

La belleza de un paisaje, de una gran obra de arte, por tanto, no es menos apreciada; no. Se capta en forma incomparablemente más profunda, se despliega aun *más* que ante la mirada de un esteta, que la aísla con un amor desordenado. Todos los bienes que apelan a nuestro orgullo y a nuestra concupiscencia, todos los que son subjetivamente satisfactorios, pierden su esplendor para los redimidos, para aquellos que encontraron la perla del Evangelio (Mt 13, 45-46). Pero todos los bienes que poseen un verdadero valor, que son nobles, preciosos y significativos en sí mismos, que descienden del cielo como el rocío y ascienden a Dios como el incienso, reciben un resplandor superior y nuevo en Cristo.

Ciertamente, la belleza de la forma no pertenece al «*unum necessarium*». Incluso alguien que no tiene un sentido para ella o se admira de un *kitsch* trivial puede volverse santo y entrar al cielo, de la misma manera que alguien puede ser incapaz para comprender verdades filosóficas y de distinguirlas de los errores filosóficos, que puede ser intelectualmente limitado y endeble, y, sin embargo, también puede llegar a ser santo. Pero porque algo no sea indispensable no por ello deja de tener un valor profundo y elevado.

Ciertamente, la belleza de la forma no es de aquellas cosas que debemos buscar por encima de todo. También aquí aplica: «Buscad, pues, primero el reino de Dios y su justicia y todo eso se os dará por añadidura»<sup>19</sup> (Mt 6, 33). Pero esto no significa que todo lo demás carezca de valor. Aquí también tenemos que decir: el redimido no busca ante todo la belleza de la forma. Pero al buscar primero el reino de Dios —y, en la medida en que lo hace— apreciará y comprenderá este gran don de Dios más y más.

Esto nos lo muestra un San Francisco de Asís: ¡cuán profundamente captó la sublime belleza de la forma en la naturaleza! ¡Cuán misteriosamente él, que sólo buscaba el reino de Dios —y me atrevo a decir, *porque* sólo buscaba el reino de Dios— inspiró el arte y la poesía de los siglos XII, XIII y XIV! ¡Cómo su espíritu fue semiente de uno de los mayores florecimientos del arte de todos los tiempos!

#### ❖ Papel de la belleza

Pero a la mirada del redimido no sólo se abren dimensiones más profundas de la belleza de la forma; comprende también claramente el significado de la belleza de la forma en nuestras vidas.

Comprende, primero, que Dios también es glorificado a través de la creación de las cosas con belleza de la forma. Comprende qué enriquecimiento ha experimentado el mundo a través de las obras de Mozart o Beethoven. Comprende que no es indiferente cómo sea la casa de Dios, que no es indiferente si una iglesia como Chartres

<sup>19</sup> Vulgata: «*Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius: et haec omnia adiicientur vobis*».

o San Marcos, en Venecia, anuncia el mundo de Dios en su belleza, si es una forma adecuada para la casa de Dios o si exhala un mundo estéril y deprimente, como el falso gótico de 1880. Comprende el llamado de que, donde quiera que algo anuncie a Cristo y deba servir para su honor, no puede ser suficientemente bello, en el sentido de la belleza de la forma. Comprende también el significado que posee la belleza de la forma como alimento espiritual para el hombre, incluso después de la redención.

No es indiferente si un canto a la Madre de Dios o al Corazón de Jesús es sentimental y trivial o si es de una belleza sublime y noble como el *Ave verum* de Mozart. Porque la trivialidad falsifica el mundo al cual debemos ser atraídos. Aquí también, como en otras ocasiones, la Liturgia es nuestro gran modelo. La Liturgia de la Santa Misa y del Breviario, como oración de Cristo, como sedimento de la santa vida de la Iglesia, muestra claramente en su estructura, en su forma, en su ritmo —como en el canto gregoriano— qué papel posee la belleza de la forma a la luz de la redención, cómo la belleza de la forma está llamada a anunciarnos a Dios y llevarnos a Dios para glorificar a Dios.

### *Conclusión*

Quizá nadie reconoció con tanta claridad la trascendencia de la belleza de la forma —el hecho de que es el perfume esencial cualitativo de un mundo superior— y la expresó con palabras tan sublimes como el gran cardenal Newman:

Hay siete notas en la escala, pongamos catorce, ¡qué pertrechos tan escasos para una obra tan inmensa! ¿Cuál de las ciencias saca tanto provecho de tan pocos elementos? Un gran intérprete llega a crear un mundo nuevo tañendo instrumentos bien pobres. ¿Diremos que toda esta exuberancia inventiva es una mera ingenuidad o un artificio de la habilidad, como un juego o moda del momento, sin ninguna realidad, sin ningún sentido? [...] Pero

¿es posible que aquella cadencia de notas, con sus arreglos inagotables, tan rica y tan simple, tan revuelta y regulada, tan variada y majestuosa, no sea más que un sonido que se va y perece? ¿Puede ser que aquellas misteriosas conmociones del corazón, sutiles emociones, extraños anhelos de algo que no podemos precisar, y sublimes impresiones que no sabemos de dónde proceden, hayan sido forjadas en nosotros por algo que no tiene consistencia, que viene y se va, que empieza y termina sin trascender sus límites? No es así; no puede ser así. Deben de haberse desprendido de alguna esfera superior; son las emanaciones de la armonía eterna en el ámbito del sonido creado; son los ecos de nuestro hogar, la voz de los ángeles, el Magníficat de los santos, leyes vivas del gobierno divino o sus divinos atributos. Algo son más allá de sí mismas, algo que no podemos abarcar con el entendimiento, algo que no podemos articular; aunque el hombre mortal tiene el don de sentir las realmente, y quizá en esto radica su distinción de los demás seres terrestres.<sup>20</sup>

20 John Henry Newman, «Teoría del desarrollo doctrinal», Sermón XV, n. 39 (predicado en la Fiesta de la Purificación, el 2 de febrero de 1843). En *La fe y la razón. Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, traducción de A. Boix, Encuentro, Madrid, 2017; p. 277.



---

# Reseñas



Reseña de *Maurice Nédoncelle: Una filosofía de la historia.*

Pedro A. Benítez Mestre,  
Editorial Notas Universitarias,  
Ciudad de México, 2019, 342 pp.

### *Presentación*

Una de las corrientes filosóficas más importantes y estudiadas del siglo XX es el personalismo. Grandes autores desfilan en este grupo, como Gabriel Marcel, Karol Wojtyła, Emmanuel Mounier, Simone Weil, entre otros pensadores. De esta corriente viva sobresale Maurice Nédoncelle (1905-1976), de origen francés, filósofo, teólogo y sacerdote católico, que puede considerarse una figura filosófica importante, pero poco conocida.

Este pensador se formó en el Seminario de San Sulpicio y La Sorbona. Recibió la influencia de Bergson, Blondel, Brunschvicg y Max Scheler. Conoció a Mounier y dialogó con él. De hecho, fue invitado a publicar textos en la revista *Esprit* y a ser miembro del círculo personalista, pero se rehusó a ello en virtud de que no compartía con el grupo todos sus puntos de vista sociales y políticos. Impartió clases en la Universidad de Estrasburgo, de cuya facultad de teología fue decano.

Entre sus temas más destacados se encuentran el acercamiento de la antropología a la fenomenología, la reflexión sobre lo intersubjetivo desde la racionalidad, así como el estudio del amor entendido desde la interpersonalidad en el seno de la teología católica.

### *Estructura*

Pedro Benítez Mestre, doctor en filosofía y teología, sacerdote católico y profesor de la Universidad de Navarra, dedica su investigación a los filósofos personalistas, en especial a su noción de teología de la Historia. En este libro, Benítez Mestre trata sobre la filosofía de

la Historia nédoncelliana. El libro (citado en adelante como *MN*) está dividido en dos grandes partes. La primera trata a fondo sobre la antropología filosófica de Nédoncelle. Los capítulos de esta parte discurren sobre los fundamentos metafísicos del personalismo, la naturaleza humana, su existencia en el tiempo y su capacidad de relación con el Absoluto. La segunda parte está dedicada, propiamente, a la filosofía de la Historia, basada en los mencionados fundamentos del personalismo. Los capítulos de esta segunda parte hablan sobre el sentido de la Historia, el progreso, la reciprocidad, el devenir y de cómo pensar filosóficamente la Historia desde los hechos de la persona y el amor.

#### ❖ Introducción

La introducción a la obra (*MN*: 13-27) presenta las concepciones del amor en las que se contextualiza la propuesta de Nédoncelle, así como las diferentes ideas sobre el desarrollo de la Historia: el progreso de la razón, el sin sentido de la Historia o el inevitable devenir dialéctico de la Idea. Justo sobre estas propuestas aparece la intención del autor en la obra. “A lo largo de estas páginas nos encontraremos con varias de estas ideas. Mi intención al mencionarlas no será, desde luego, analizarlas todas, sino mostrar la opinión que a Nédoncelle le merecen. Pero además servirá para valorar la particular aportación nédoncelliana al conjunto de todas estas reflexiones” (*MN*: 25).

#### ❖ Primera parte

En el primer capítulo (*MN*: 31-65), luego de hacer una breve introducción biográfica, Benítez Mestre esclarece que el tema general del libro es el entendimiento de la filosofía de la Historia que tiene Nédoncelle, en cuyo núcleo están las acciones humanas libres: el amor, la intersubjetividad, la racionalidad y la aparición de ellas en el mundo fáctico y social. El autor pone en la misma mesa de discusión a la filosofía clásica, a Santo Tomás de Aquino, a Descartes y Leibniz, por un lado, y a la recepción que de ellos tuvieron Maurice Blondel y Nédoncelle. Si la modernidad cartesiana criticó la antropología

clásica unitaria, como la tomista, la propuesta leibniziana volvió a apostar por la unidad humana pensándola como *vinculum*. El personalismo retoma a la persona como un ser real y en contacto con la realidad, capaz de la verdad y de la experiencia.

El segundo capítulo (*MN*: 67-94) se encarga de aclarar lo esbozado en el primero: la ontología que permita explicar la estructura de la persona. Nédoncelle habla del ser y del ente, pero toma a la persona como paradigma del ente, pues tratar del ser es, más bien, acercarse al Absoluto, mientras que la persona es contingente. A lo largo del capítulo se exploran los distintos sentidos de la peculiar definición de ser como relación (sin identificarla con la categoría aristotélica) y se hace énfasis en su preeminencia para señalar a las substancias individuales.

El tercer capítulo (*MN*: 95-121) está dedicado al tema de la naturaleza humana asumida por el personalismo. ¿Hay una naturaleza humana? La modernidad apostó por identificar a ésta con el mundo físico. El personalismo tiende a quitarse la naturaleza como una carga rígida para que luzca más la individualidad personal. La solución personalista advierte de los límites del concepto de naturaleza, y recurre a la filosofía tomista para apuntar algunas características individuales como la libertad, la creatividad, la cultura, etc., propios del individuo (*MN*: 100).

El cuarto capítulo (*MN*: 123-148) trata sobre el Absoluto y la relación de la persona con él. La persona está abierta a la relación entre sus semejantes. De telón de fondo de esta relación está la posibilidad de relacionarse con el Absoluto. Aquí es donde Nédoncelle introduce la noción de «descubrimiento del Absoluto». El autor “abre su reflexión sobre el Absoluto tras haber llegado a la conclusión de que la pluralidad armoniosa de los sujetos es más perfecta que la soledad. Esta constatación le permite introducir la idea del Absoluto. Digamos que en la conciencia personal se percibe una «conexión» de los espíritus” (*MN*: 126). Esta apertura lleva a la persona a encontrarse con lo divino.

En el capítulo quinto (*MN*: 149-174) se habla sobre la temporalidad y sus diversas acepciones. Esto es fundamental para el tema central del libro, pues el tiempo es el ámbito en el que se da la Historia, desarrollada por las personas. El tiempo puede ser considerado

como exterior si es la medida del cambio, o si es el estándar newtoniano en el que los sucesos se enmarcan. Pero el tiempo también puede ser interior y subjetivo porque es experiencia de la conciencia. El desarrollo de la Historia se beneficia de ambas concepciones del tiempo, dada la propuesta de la reciprocidad del tiempo, donde las conciencias individuales se encuentran.

#### ❖ Segunda parte

La segunda parte del libro, dedicada propiamente a la concepción nédoncelliana de la filosofía de la Historia, comienza, en el capítulo sexto (*MN*: 179-208), con una reflexión sobre el fin de los tiempos, en la que se menciona a Derrida como crítico de Fukuyama, quien propuso el «fin de la Historia» al final de los años ochenta con la caída del bloque soviético. La noción del fin de los tiempos estuvo muy presente en los idealismos hegelianos del siglo XIX, uno de cuyos herederos es el marxismo. En general, desde el siglo XVIII, la noción de Historia como acción humana va a caballo entre el historicismo, que se enfoca más en las fuerzas individuales humanas que en las colectivas, y el hegelianismo, centrado más en el proceso del desarrollo de un evento, más que en los individuos.

Por su parte, Nédoncelle entiende el progreso y el fin de la Historia en el valor supremo del amor: “Uno puede definir con razón la filosofía de Nédoncelle como un «finalismo del amor». De esta manera, el decano de Estrasburgo imagina que cada persona está llamada a una meta final en la cual, habiendo sido transfigurada, se encontrará en una «asamblea (*collège*) de amor, reunión de todos los espíritus cuyo centro es el Amor absoluto»” (*MN*: 196). De este modo, el realismo superior del autor francés es una respuesta a los embates del siglo XX, movido entre los totalitarismos que apostaban por el final de la Historia, y el escepticismo sobre el progreso, que se preguntaban por la finalidad de la acción humana. Este realismo superior de Nédoncelle “pretende leer la historia con sus claroscuros” (*MN*: 208), pero haciéndose a una esperanza razonable.

El capítulo séptimo (*MN*: 209-238) trata sobre la reciprocidad en la Historia. Aquí se hace una aclaración de la noción de Historia, pues

ella puede ser egocéntrica o centrífuga. La tesis principal de Nédoncelle de que la Historia se sirve de la reciprocidad de las conciencias de las personas es revisada en sus debilidades por su propio autor al hacer uso de las mencionadas perspectivas de la Historia. Si se ve como egocéntrica, “la Historia es un camino para conocerme a mí mismo” (*MN*: 211), saber cómo llegué aquí. Pero una noción tal de Historia es poco realista, pues pocas veces las acciones humanas se planean para ser vistas en el futuro por alguien que desea explicarse a sí mismo. Entonces ¿hay una fuerza ciega que mueve los hilos de la Historia?

En el capítulo se explora la interacción entre la Historia egocéntrica y la centrífuga, que mira al pasado en sí mismo sin pretender especificar todas las influencias que dicho pasado ejerce en nuestro presente (*MN*: 212). Para esta interacción, Nédoncelle propone que sí existe la reciprocidad de conciencias en la Historia —ya sea que las personas que la viven estén juntas en el mismo tiempo o no— y propone seis de ellas. La primera es la de las personas que viven juntas en una misma época; la segunda es la que se da entre una generación y la que le sigue; la tercera es la que existe entre el historiador y los personajes del pasado a través de las reliquias; la cuarta es la relación entre los hombres del pasado y nosotros cuando deliberadamente buscamos desentrañar sus intenciones, actitudes, etc.; la quinta es la que se da cuando el historiador, meditando sobre los personajes del pasado, los vuelve a la vida, para comprenderlos en sí mismos; la sexta es la que se da entre los historiadores por su producción profesional (*MN*: 218-220).

En el capítulo octavo (*MN*: 239-271) se hace una exploración de la Historia del devenir. Ante la noción hegeliana de que la Historia es el desarrollo del Espíritu Absoluto, que no toma en cuenta tanto a personas sino a pueblos, Nédoncelle propone la noción de «alma colectiva» (*MN*: 244), que agrupa a las personas, pero no a la manera rígida del hegelianismo en que las instituciones y los pueblos tienen la prioridad. Gracias al «alma colectiva» se puede pensar que la Historia no se mueve por grandes instituciones, sino por las relaciones interpersonales que protege tal colectividad.

En el capítulo noveno y último (*MN*: 273-303), se hace una reflexión de la temporalidad de cara a la eternidad y como ámbito

dado del que no podemos escapar. Pensar la historia exige vivir y experimentar la concatenación de los sucesos, personales y colectivos. La naturaleza lleva ciclos constantes dentro del tiempo, pero las personas pueden buscar el sentido de la Historia haciendo reflexión, por ejemplo, sobre la eternidad que está fuera de la Historia. En un sentido posmoderno se podría pensar a la Historia como un metarrelato más, sin que necesariamente tenga sentido. Sin embargo, ante esto, Nédoncelle presenta la fe interpersonal como realidad fuera del devenir físico: “La fe puede intervenir en filosofía [...], como asentimiento a un testimonio personal” (MN: 296).

#### ❖ Conclusiones

Las conclusiones del libro (MN: 305-321) indican que hablar del amor —una de las bases del personalismo— no tiene sentido si no se habla del valor y el destino de las relaciones amorosas. Los ejes que vertebran las conclusiones son, por un lado, el amor y la persona y, por el otro, el amor y el tiempo. La persona no es un *cogito* solitario, sino que necesita de la otredad, dada en la comunión de las conciencias, en apertura a las relaciones amorosas. Pero el amor entre las personas se manifiesta en la temporalidad; esto es, se puede notar que el devenir de la humanidad, eso que llamamos historia, es ciertamente la manifestación de las relaciones interpersonales, las cuales, como ha sido dicho, son relaciones amorosas. Usando el lenguaje nédoncelliano, uno podría entonces concluir que “la historia es la historia del amor, o sea, su éxito o su fracaso” (MN: 314).

Gabriel González Nares  
Universidad Panamericana, Ciudad de México  
ggonzalezn@up.edu.mx

#### Referencias

Benítez Mestre, P. (2019). *Maurice Nédoncelle: Una filosofía de la historia*. México: Editorial Notas Universitarias.





---

## Para los colaboradores de *Open Insight*:

### Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
  - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
  - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
  - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
  - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
  - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

## ■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org) y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

## Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

- 
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
  17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
  18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
  19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
  20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
  21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

---

## Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
  - a. **Aceptado sin modificaciones**
  - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
  - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
  - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000  
Col. Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76090 México

---

## Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

### ■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.  
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

---

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

### ■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000  
Col. Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro  
76090 México

## *MAN*

Man is not a mind that thinks, but a being who knows other beings as true, who loves them as good, and who enjoys them as beautiful. For all that which is, down to the humblest form of existence, exhibits the inseparable privileges of being, which are truth, goodness and beauty.

~Étienne Gilson~







Centro de Investigación  
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000  
Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76090, México  
+52 (442) **245-2214**

**[www.cisav.mx](http://www.cisav.mx)**  
**[www.openinsight.com.mx](http://www.openinsight.com.mx)**