Banalidad del mal, decolonialidad, justicia y religión

Francisco Salinas Paz

Coordinador



Universidad de Guadalajara



Banalidad del mal, decolonialidad, justicia y religión



Humanidades

Banalidad del mal, decolonialidad, justicia y religión

Francisco Salinas Paz
Coordinador

Universidad de Guadalajara
2026

Esta obra fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

Distribución gratuita prohibida su venta

Primera edición, 2026
D.R. © 2026, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
José Parres Arias 150
San José del Bajío
45132, Zapopan, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-646-125-9

Editado y hecho en México
Edited and made in Mexico

Índice

Introducción
Francisco Salinas Paz 9

1. La banalidad del mal y
el cuerpo en la política

Banalidad del mal e ironía de la historia: una lectura geopolítica desde Immanuel Kant y Hannah Arendt
José Alejandro Fuerte 19
David Airam Barrón Valenzuela

El último seminario de un clasicista americano: David Konstan y los problemas de la venganza, la justicia y el perdón (entre el mundo antiguo y las tragedias de hoy)
Pietro Montanari 57

2. Fe, Razón y Laicidad

Lectura semiótica del conflicto social entre razón, religión y laicidad
Brahiman Saganogo 131

Relación fe y razón:
lecturas medievales y contemporáneas
José Luis González Rojo 143
Pablo Andrés Aguirre Pérez

3. Construcción y decolonialidad
de los espacios sociales

Construcción y decolonialidad
de espacios sociales
Francisco J. Sánchez Tornero 201

Dignificación de la vida: de la ontología
de Marx a la ontología de la presencia
Francisco Salinas Paz 225
Gonzalo Andrés Ávila Torres

Acerca de los autores 251

Introducción

Francisco Salinas Paz

Planteamiento general

El eje "Cultura, religión y sociedad" articula tres dimensiones fundamentales: la producción de sentido (cultura), la orientación de la existencia (religión), y la organización de la vida colectiva (sociedad). Estas dimensiones se configuran como procesos históricos, relacionales y conflictivos en los que se disputan tanto la reproducción del poder como las posibilidades de emancipación.

En la actualidad, este cruce está marcado por tres tensiones: la persistencia del mal en la vida social, la reconfiguración de la relación entre fe y razón, y la necesidad de construir espacios sociales desde perspectivas decoloniales.

Los capítulos que integran esta obra colectiva fueron elaborados en el marco de procesos formativos de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Guadalajara. En su elaboración participaron, de manera conjunta, profesores y estudiantes del Departamento de Filosofía, algunos de ellos figuran como autores de los distintos capítulos. Este trabajo es resultado de las actividades académicas y de investigación desarrolladas al interior del Cuerpo Académico Cultura, Religión y Sociedad, espacio desde el cual se promueve el diálogo filosófico, la investigación colaborativa y la formación de nuevas generaciones de investigadores.

La banalidad del mal y el cuerpo en la política

Este eje aborda el mal como estructura recurrente de la vida social contemporánea. La tradición filosófica permite comprender que el mal moral emerge de la libertad humana y no puede reducirse a causas naturales.

El acontecimiento de Auschwitz introduce una ruptura radical en la tradición, mostrando que el mal puede exceder toda racionalidad. La banalidad del mal permite entender cómo la violencia se normaliza en instituciones y prácticas cotidianas, inscribiéndose en los cuerpos y en la vida política.

En este contexto el Mtro. Alejandro Fuerte y el alumno David Airam Barrón Valenzuela nos presentan el documento *La banalidad del mal e ironía de la historia: una lectura geopolítica desde Kant y Arendt* documento que aborda una de las preocupaciones fundamentales de nuestro tiempo, el mal. Más que ofrecer un análisis de una etapa histórica o de una corriente particular del pensamiento filosófico, el capítulo reflexiona sobre la persistencia del mal en el mundo occidental moderno, interrogándose sobre la contradicción entre, por un lado, el desarrollo de la modernidad y por otro la continuidad de formas extremas de violencia política.

Lejos de considerar los horrores del siglo XX como acontecimientos excepcionales e irrepetibles, los autores nos invitan a reconocer las nuevas manifestaciones del mal en los conflictos internacionales presentes. Articulan un diálogo entre la tradición filosófica moderna, específicamente Leibniz y Kant, y la reflexión política de Hannah Arendt, construyendo un puente entre la filosofía moral, la filosofía de la historia, el derecho internacional y el análisis geopolítico.

El capítulo rescata la pregunta sobre el mal como una cuestión filosófica de primera importancia. La clasificación leibniziana de los males, la fundamentación kantiana de la autonomía moral y del ideal cosmopolita de la paz perpetua, así como la noción arendtiana de la banalidad del mal, no son presentadas únicamente como referentes históricos del pensamiento occidental, sino como herramientas conceptuales para comprender los desafíos éticos que enfrenta el orden internacional contemporáneo.

En estos tiempos de incertidumbre, crisis internacional, reconfiguración del orden mundial, este primer capítulo ubica a la filosofía como un espacio privilegiado para interrogar el sentido de la historia y las posibilidades de una convivencia fundada en la dignidad humana, invitando al lector a mantener una tensión crítica frente a las narrativas establecidas y a pensar, desde la filosofía, los desafíos éticos y políticos que configuran este siglo XXI.

En este mismo eje el Dr. Pietro Montanari nos presenta el documento *El último seminario de un clasicista americano: David Konstan y los problemas de la venganza, la justicia y el perdón (entre el mundo antiguo y las tragedias de hoy)* donde, tal y como dice el título, analiza el último seminario internacional impartido por David Konstan en la *Universidade Estadual de Campinas* durante 2023, poco antes de su fallecimiento en mayo de 2024. Dicho seminario constituye una síntesis madura de varias décadas de investigación dedicadas al estudio de las emociones antiguas, la fenomenología de la intersubjetividad, el perdón y las formas de resolución de conflictos en el mundo grecorromano. Al mismo tiempo, representa una elaboración novedosa de un problema que atravesó buena parte de su producción intelectual: la distinción entre venganza y justicia, entendidas no únicamente como instituciones jurídicas, sino como formas específicas de experiencia moral. Reconocimiento social y organización política.

Lejos de concebir la Antigüedad como un pasado clausurado, Konstan establece un diálogo permanente entre la literatura griega, la filosofía clásica, la psicología contemporánea, la antropología, la teoría política y los estudios sobre justicia restaurativa. Desde esta perspectiva interdisciplinaria, los poemas homéricos, la tragedia griega, Aristóteles, Séneca o la tradición bíblica dejan de ser únicamente objetos de interpretación filológica para convertirse en interlocutores privilegiados de problemas que siguen definiendo nuestro presente: la legitimidad de la violencia, el significado del castigo, la naturaleza del perdón, la reparación del daño y las condiciones sociales de la reconciliación.

Este capítulo reconstruye sistemáticamente las ocho sesiones del seminario procurando mantener la lógica interna de su desarrollo argumentativo. Más que ofrecer una simple síntesis temática, busca mostrar la evolución del pensamiento de Konstan a medida que las distintas conferencias profundizan y matizan sus hipótesis iniciales. Particular atención merece la tesis que atraviesa todo el curso: la necesidad de distinguir conceptualmente la venganza de la justicia retributiva, cuestionando interpretaciones tradicionales que identifican la primera exclusivamente con irracionalidad, exceso o violencia descontrolada. En este sentido, el recorrido del seminario revela una propuesta hermenéutica original que invita a reconsiderar críticamente categorías aparentemente consolidadas tanto en la filosofía moral como en las ciencias sociales.

La relevancia de esta reconstrucción trasciende el interés historiográfico. El seminario constituye, probablemente, el testimonio más acabado del último proyecto intelectual de David Konstan y permite apreciar la extraordinaria capacidad con la que articuló el análisis filológico de los textos clásicos con algunas de las discusiones éticas y políticas más urgentes del siglo XXI. Al hacerlo, confirma que los estudios clásicos continúan ofreciendo herramientas conceptuales indispensables para comprender las tensiones entre violencia, justicia y reconciliación que atraviesan nuestras sociedades.

Finalmente, este capítulo pretende contribuir al objetivo general del presente libro colectivo mostrando cómo la tradición clásica sigue siendo una fuente viva para la reflexión contemporánea. En diálogo con las demás contribuciones que integran este volumen, la reconstrucción del pensamiento de Konstan pone de manifiesto que las preguntas fundamentales acerca de la justicia, el reconocimiento, el perdón y la reparación no pertenecen exclusivamente al pasado ni al presente, sino que constituyen problemas permanentes de la experiencia humana cuya comprensión exige un diálogo continuo entre historia, filosofía y realidad contemporánea.

Fe, razón y laicidad

Este eje analiza la relación entre religión y razón como tensión constitutiva de la cultura. Históricamente, esta relación ha transitado desde la síntesis medieval hasta su ruptura moderna y su reconfiguración contemporánea.

La religión, entendida como sistema de significación y hecho social, mantiene su presencia en contextos laicos, generando conflictos y debates. Las reformulaciones contemporáneas de las pruebas de la existencia de Dios abren nuevas posibilidades de diálogo entre fe y razón.

El Dr. Brahiman Saganogo nos presenta el capítulo *Lectura semiótica del conflicto social entre razón, religión y laicidad* contribución cuya originalidad consiste en desplazar el análisis de la confrontación doctrinal al estudio de los procesos de producción de sentido. Brahiman comprende el conflicto no como una confrontación entre instituciones o sistemas de creencias, sino como diferentes formas de enunciación que construyen, legitiman y disputan la verdad en el espacio público. Desde esta perspectiva, razón, laicidad y religión aparecen

como discursos dotados de estructuras significantes propias y cuyos mecanismos de persuasión, legitimación y autoridad, pueden analizarse mediante las herramientas de la semiótica enunciativa.

El texto desarrolla un recorrido conceptual que parte de definiciones semióticas de la enunciación para reconstruir posteriormente la génesis histórica y filosófica de las nociones de religión, razón y laicidad. Sobre esa base, muestra cómo la separación entre Iglesia y Estado, característica de la modernidad política, no significó la desaparición de la religión, sino la transformación de las formas mediante las cuales ésta participa en la construcción del orden social y político. De esta manera, el conflicto deja de entenderse exclusivamente como una oposición institucional para revelarse como una disputa permanente entre diferentes racionalidades y formas de legitimación discursiva.

La propuesta del capítulo de Saganogo rebasa el ámbito específico de la semiótica. En una época caracterizada por la polarización ideológica, la circulación acelerada de narrativas en los espacios digitales y la creciente complejidad de las identidades culturales, comprender los mecanismos mediante los cuales los discursos producen legitimidad constituye una tarea indispensable para las ciencias sociales y las humanidades. El capítulo invita así a desplazar el debate desde la pregunta acerca de quién posee la verdad hacia el análisis de cómo las distintas comunidades producen, comunican y sostienen sus propias formas de verdad.

En este apartado de la relación fe y razón los capítulos presentados por José Luis González Rojo y Pablo Andrés Aguirre Pérez, así como el de Brahiman Saganogo, más que ofrecer respuestas definitivas nos proponen herramientas conceptuales que permiten comprender la complejidad de un problema cuya relevancia se renueva constantemente frente a los desafíos de las democracias contemporáneas, la diversidad cultural y la convivencia entre distintas cosmovisiones.

Dentro del mismo horizonte de fe, razón y laicidad el Dr. José Luis González Rojo y el alumno Pablo Andrés Aguirre Pérez nos presentan el documento *Relación fe y razón: lecturas medievales y contemporáneas* que nos aportan elementos para comprender la relación entre la filosofía y la religión en formulaciones contemporáneas de la existencia de Dios. Siendo la relación fe-razón uno de los

problemas persistentes y fecundos de la tradición filosófica occidental lejos de contraponer los ámbitos históricos los autores los reconstruyen como momentos en diálogo, confrontando y enriqueciendo los horizontes de comprensión. El documento parte de la formulación de Joseph Ratzinger de considerar la tensión entre el "Dios de la fe" y el "Dios de los filósofos" haciendo del tema una cuestión vigente no solo un asunto histórico.

El documento realiza un recorrido histórico desde el encuentro entre la filosofía griega y la tradición judeocristiana, mostrando tanto las posturas que rechazaron cualquier mediación racional en el conocimiento de Dios como las que reconocen en la filosofía una vía legítima para esclarecer la experiencia de la fe. El análisis nos provee una amplia visión del proceso de elaboración intelectual en que convergen preocupaciones metafísicas, teológicas e históricas.

El núcleo del capítulo se concentra en la escolástica medieval como la síntesis del problema, particularmente en el pensamiento de Tomás de Aquino. Partiendo de nociones aristotélicas los autores nos muestran cómo la filosofía tomista articula la demostración racional de la existencia de Dios sin reducir la experiencia religiosa a un ejercicio de la razón. El punto clave de la argumentación es mostrar cómo la noción de ser necesario constituye un puente conceptual entre la investigación metafísica y la reflexión teológica, constituyendo así la tercera vía tomista.

El capítulo finaliza con la discusión en el escenario contemporáneo mediante nuevas formulaciones, particularmente la propuesta por Joshua Rasmussen. El desarrollo argumentativo pone de manifiesto que las preguntas sobre el fundamento último de la realidad, la contingencia del mundo y la racionalidad de la creencia religiosa permanecen abiertas dentro de la filosofía analítica actual. De este modo el trabajo demuestra que el debate entre fe y razón no es solo un legado histórico sino un espacio de debate actual donde convergen la filosofía de la religión y la reflexión sobre los límites y alcances de la racionalidad humana.

En conjunto este capítulo reconstruye el desarrollo histórico de la relación fe y razón mostrando continuidades y transformaciones de un problema central de la filosofía occidental. Su aportación radica en evidenciar la actualidad filosófica de un tema que acompaña a la filosofía occidental desde sus inicios hasta los

contextos de debate contemporáneos, invitando al lector a considerar críticamente su incorporación a dicho debate.

Construcción y decolonialidad de los espacios sociales

Este eje concibe el espacio social como una construcción simbólica, histórica y relacional donde convergen memoria, identidad y experiencia.

Desde una perspectiva decolonial, el espacio se convierte en un territorio de disputa donde se configuran nuevas subjetividades, prácticas políticas alternativas y saberes situados, orientados a la emancipación y la construcción de mundos plurales.

Como parte de este tercer eje reflexivo del libro el quinto capítulo *Construcción y decolonialidad de espacios sociales*, del Dr. Francisco J. Sánchez-Tornero, desplaza la reflexión hacia una dimensión fundamental para comprender los procesos históricos y culturales; la producción social del espacio. Desde una perspectiva decolonial, el autor cuestiona las categorías tradicionales con las que las ciencias sociales han interpretado el territorio, la identidad y la memoria, proponiendo una revisión crítica de los marcos epistemológicos que han privilegiado determinadas formas de conocimiento y existencia.

A partir de este planteamiento, el capítulo desarrolla un sólido marco teórico que articula la deconstrucción epistémica, la construcción social del espacio y la decolonialidad como herramientas analíticas para reconocer la capacidad histórica donde convergen memoria, relaciones de poder, prácticas culturales y formas de pertenencia.

La reflexión adquiere particular riqueza cuando se traslada al ámbito novohispano, donde el autor muestra cómo diversas comunidades indígenas participaron activamente en la configuración de sus espacios de vida mediante procesos de apropiación, traducción y reconfiguración cultural. Lejos de interpretar estas dinámicas desde esquemas dicotómicos de dominación o resistencia, el capítulo pone de relieve la agencia histórica de los pueblos originarios y la persistencia transformada de sus memorias en instituciones, documentos, prácticas religiosas y expresiones materiales del territorio.

Con este aporte, la obra incorpora reflexiones que amplían las discusiones desarrolladas en los capítulos precedentes al situar al espacio como una cate-

goría relacional donde convergen historia, cultura, memoria y poder. Al mismo tiempo, ofrece un marco conceptual que permite comprender la decolonialidad no solo como una crítica epistemológica, sino también como una vía para reconocer las múltiples formas en que los sujetos producen y resignifican los mundos que habitan.

Como último capítulo, el alumno Gonzalo Andrés Ávila Torres y el Dr. Francisco Salinas Paz presentan el documento *Dignificación de la vida: de la ontología de Marx a la ontología de la presencia propia del pensar decolonial*, donde la relación entre el animal humano y el animal no humano nos lleva a resignificar el modo como ordenamos y conocemos la vida en general y los animales humanos y no humanos en particular, desde una relación de explotación a una relación de seres sintientes, vivientes y libres.

Este capítulo presenta una reflexión filosófica sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza a partir del diálogo crítico entre la ontología de Marx y el pensamiento decolonial. El punto del que parte es la recuperación de la concepción de Marx sobre la copertenencia entre humanidad y naturaleza para mostrar que la crítica al capitalismo no puede reducirse a un economicismo donde solo se analizan las relaciones de producción, sino que implica una comprensión ontológica del trabajo, la vida, la reproducción material como procesos inseparables del mundo natural.

A lo largo del texto se reconstruye el desarrollo de la problemática en las principales obras de Marx, desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hasta *El Capital* y la *Crítica del Programa de Gotha* destacando la argumentación que desarrolla Marx alrededor de conceptos como cuerpo inorgánico, ser genérico, actividad vital consciente, praxis, trabajo, metabolismo entre sociedad y naturaleza, alienación y producción de la vida material. Esta reconstrucción permite evidenciar que la crítica de Marx cuestiona la separación moderna entre ser humano y naturaleza, mostrando que la explotación del trabajo humano y la devastación de la naturaleza constituyen expresiones de una misma lógica de valorización del capital.

Sobre esta base propone un desplazamiento conceptual hacia la ontología de la presencia formulada desde el pensamiento situado decolonial. Frente a la racionalidad moderna que clasifica, jerarquiza y convierte la naturaleza y los

seres vivos en objetos funcionales para la acumulación de capital, la ontología de la presencia plantea reconocer la irrupción ética y política de toda forma de vida como presencia portadora de dignidad. Desde esta perspectiva, la crítica a la colonialidad del saber se amplía a una crítica a la colonialidad de la vida, cuestionando los fundamentos antropocéntricos y especistas que han legitimado históricamente diversas formas de dominación.

Para finalizar el documento presenta como horizonte filosófico la construcción de una comunidad ampliada de presencias vivas, sustentada en principios de interdependencia, cuidado, vulnerabilidad compartida y dignificación de toda forma de vida. Con ello, la propuesta trasciende una lectura exclusivamente económica de Marx para ofrecer una reflexión ontológica, ética y política orientada a la construcción de formas de convivencia capaces de reconocer la copertenencia entre seres humanos, animales no humanos y naturaleza como condición indispensable para una vida digna y una auténtica transformación emancipadora.

Articulación general

Los tres ejes configuran una ontología crítica de la vida social contemporánea: el mal revela los límites de la racionalidad moderna; la religión cuestiona sus pretensiones de autosuficiencia; y la decolonialidad exige transformar los fundamentos epistemológicos. En conjunto, permiten comprender la necesidad de reconstruir los vínculos entre ética, conocimiento y comunidad.

Cierre

El eje general del libro, “Cultura, religión y sociedad”, propone abrir un espacio de diálogo crítico para pensar la realidad contemporánea y sus tensiones. Se trata de una apuesta por rearticular estas dimensiones en función de la construcción de formas de vida dignas, plurales y emancipadas. A continuación se desarrollan, en extenso, las partes que articulan esta investigación.

1. La banalidad del mal y el cuerpo en la política

Banalidad del mal e ironía de la historia: una lectura geopolítica desde Immanuel Kant y Hannah Arendt

José Alejandro Fuerte
David Airam Barrón Valenzuela

Introducción

Nuestro mundo circundante está envuelto en una serie de acontecimientos que, en mayor o menor grado, resultan problemáticos para la mayoría de la población mundial. La segunda década del siglo XXI inició con la pandemia del COVID-19 que condujo a un cambio en la vida cotidiana de la mayor parte de la población mundial. Pues durante dos años, las autoridades sanitarias de los países junto con la Organización Mundial de la Salud (OMS), dieron la instrucción de que los ciudadanos se resguardaran en sus casas para evitar contagios y disminuir los índices de mortalidad.

No se había aún regresado a la normalidad de las actividades, cuando en febrero de 2022, se inició el conflicto bélico entre Rusia y Ucrania. Dicho conflicto sigue abierto en octubre de 2026 y constituye una de las principales *tensiones geopolíticas* en el mundo contemporáneo.

Además, dentro del contexto internacional, en octubre de 2023 se presentó otro acontecimiento: el ataque del grupo Hamas contra ciudadanos de Israel. Y la respuesta no se hizo esperar: pues el ejército de Israel ha venido desplegando su avance militar en la ocupación de la Franja de Gaza, así como en territorios de Cisjordania, Siria y Líbano.

Esta situación ha generado diversidad de controversias: pues algunos analistas consideran que Israel ha actuado en defensa propia; mientras que otros, sugieren que el conflicto tiene raíces más profundas que se remontan al año

1948. Sin embargo, un aspecto central en la discusión es establecer si Israel está actuando de manera proporcional al ataque de Hamas; o, si como indican algunas fuentes se trata de una limpieza étnica en contra de los palestinos con el propósito de anexionar sus tierras.

Este conflicto es central para entender que hay una crisis generalizada en el orden internacional. Puesto que la institución internacional encargada de velar por la paz es decir, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se ha visto prácticamente *impotente* ante este fenómeno.

En este sentido, se podría creer de un modo ingenuo e idealista, propio de la etapa de juventud de un filósofo, que después de Auschwitz y de los campos de concentración de los judíos, donde se torturó y dio muerte a seis millones de personas, que este tipo de situaciones no se volverían a presentar. Dado el conjunto de organizaciones que se construyeron al terminar la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), como la ONU: cuya función sería mantener la paz entre las naciones y fomentar el respeto de los Derechos Humanos. Además, el Tratado de no proliferación nuclear, sería otra herramienta para mantener la paz en el contexto internacional.

Cabe indicar que, de hecho, la creación del Estado de Israel en suelo de Palestina se originó como un tipo de compensación hacia el sufrimiento del pueblo judío en los campos de concentración; y, para que los sobrevivientes pudieran rehacer sus vidas en un territorio que se consideraba como la patria prometida por las Sagradas Escrituras. La ONU dio su autorización para la creación y coexistencia de los dos pueblos: Israel y Palestina bajo un mismo territorio.

Teorías y libros se han escrito al respecto, pero el caso es que, en la actualidad, los males, lejos de haber sido superados, se han venido agudizando. El optimismo inherente a la filosofía positivista y la idea del progreso tecnológico, a través del cual se superarían los problemas humanos, ha pasado a ser, dicho con Sigmund Freud, una *ilusión*.

A su vez, el derecho internacional también ha sido envuelto en una crisis. Pues las sanciones, en contra de los crímenes de guerra dirigidas a los líderes de los países beligerantes, no tienen ningún efecto. En consecuencia, la relación entre las naciones se acerca a lo que T. Hobbes denominó en su obra el *Leviatán*

como un “estado de naturaleza”: es decir, un estado de guerra actual o potencial entre las naciones.

De allí que el interés principal de este escrito se formule con la siguiente pregunta central: *¿en qué sentido se puede considerar que, en la actualidad, se da una ironía histórica con respecto al problema del mal moral?*

El objetivo es mostrar que hay una similitud entre lo que Hannah Arendt denominó como “la banalidad del mal” y los males morales del presente enmarcados en conflictos bélicos del ámbito geopolítico. De hecho, se presenta cierta ironía histórica: pues los otrora víctimas, ahora son los victimarios.

Así, se parte de la siguiente hipótesis: la multiplicación de los males de este tiempo presente se entienden e interpretan, si se adopta como base las *tensiones geopolíticas* que han puesto en crisis al orden mundial unipolar. Actualmente, parafraseando a Galileo Galilei y su idea matemática del mundo, se puede aseverar que *el mundo está escrito en clave geopolítica*.

En este sentido, esta investigación es transdisciplinar, pues se ha de referir al ámbito de la geopolítica para interpretar y entender de manera holística los conflictos actuales. Se articula un análisis normativo (Kant), fenomenológico (Arendt) y estructural (geopolítica). Con base en los dos pilares de la reflexión –filosofía y geopolítica– se sostendrá la tesis de que *los males morales del presente guardan semejanza con la banalidad del mal*.

De este modo, el plan de la exposición se puede dividir en tres partes, a saber:

I). La consideración de la tradición filosófica sobre el problema del mal y la propuesta de I. Kant para establecer un orden internacional basado en la paz.

II) Derivado del genocidio en los campos de concentración de Auschwitz se abordará el concepto sobre la “banalidad del mal” formulado por Hannah Arendt.

III) Los males morales de nuestro tiempo y su semejanza con la banalidad del mal, ejemplificado por medio de los acontecimientos bélicos y las tensiones geopolíticas contemporáneas.

I. El problema del mal en la tradición filosófica occidental

"*No conocerían el nombre de la Justicia, si no hubiera estas cosas*"

(Heráclito, Aforismo 23)

En este apartado se formula, con mayor precisión, a qué se alude con la expresión: "el problema del mal". Dado que la línea de investigación a la que estoy adscrito en mi Cuerpo Académico es: "Filosofía e Historia de las Religiones", se realizará una reconstrucción del modo como la tradición filosófica ha planteado el problema. Para delimitar la exposición se ha procedido a delimitar dos filósofos de la modernidad: Gottfried Leibniz e Immanuel Kant.

En el periodo de la modernidad filosófica, sobresale la *Teodicea* de Leibniz en la consideración del "problema del mal". La *Teodicea* es un texto clásico y, probablemente, no se le ha valorado lo suficiente, posiblemente debido al influjo crítico de I. Kant que formuló en su libro *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea.*

Por lo pronto, resulta pertinente preguntar: ¿qué es la teodicea? El concepto "teodicea" significa, siguiendo el subtítulo del libro de Leibniz: *la reflexión en torno al problema del mal, la libertad del ser humano, así como la bondad y omnipotencia de Dios*. En este sentido, el problema del mal está ligado a la religión y a la ética. Cabe señalar que Leibniz *piensa en clave teológica el problema del mal.*

La teodicea permite plantear una serie de preguntas: ¿cómo conciliar la idea de un Dios bueno y omnipotente con la existencia del mal en la vida humana? Dicho de otro modo: dada la existencia del mal, ¿cómo es posible justificar a Dios? Leibniz señala que este problema fue formulado con claridad en la antigüedad por Epicuro, quien vivió en el periodo helenísitico y, en consecuencia, de manera previa a la conformación de la Iglesia cristiana.

Epicuro pensó en la existencia del mal con el propósito de formular una seria objeción a la "existencia" de la divinidad. Así, Epicuro consideró que, si Dios es bueno y *omnipotente*, entonces ¿por qué existe el mal? Puesto que si Dios no puede evitar el mal, entonces no es omnipotente. Pero si Dios puede, pero no quiere evitar el mal, entonces no es bondadoso. Por ende, si se pretende sostener la bondad y omnipotencia de la divinidad, entonces ¿qué hacer con el problema

del mal? Porque si el mal existe, entonces o Dios no es bueno o Dios no es omnipotente. Dentro de este juego de posibilidades se puede inferir que o Dios es bueno, pero no puede evitar el mal –lo cual implica que no es omnipotente–; o, si Dios es omnipotente, pero no quiere evitar el mal, entonces Dios no es bueno.

Pero si Dios es bueno y existe el mal, entonces si Dios no es omnipotente, entonces es lícito considerar la posibilidad de la existencia de otro principio generador del mal. De hecho, si se acepta un segundo principio, en este caso, maligno, entonces, se desemboca en la doctrina del maniqueísmo. Hay, en todo caso, una dualidad de principios. Aceptar el maniqueísmo implica aceptar un principio del mal distinto *e independiente* del Dios bondadoso.

De acuerdo con Leibniz, el mal se puede clasificar en tres tipos: el natural, el moral y el metafísico. A continuación, se proporcionará una breve idea de cada tipo de mal.

El mal físico alude, por ejemplo, a acontecimientos de orden natural: una enfermedad, un temblor, una tempestad, etc. De hecho, la filosofía de la armonía preestablecida, que constituye la metafísica de Leibniz, fue cuestionada en su época debido a un terremoto en la ciudad de Lisboa en el año 1755 –posterior a la muerte del filósofo–. Siguiendo los libros de Leibniz, se objetaba que si este era el mejor de los mundos posibles, entonces: ¿cómo sería el peor de los mundos posibles?

No obstante, la teoría elaborada por Leibniz resiste tal tipo de críticas. Pues un temblor se puede interpretar como un mal, debido a las afectaciones, en cuanto a vidas humanas y daños materiales. Sin embargo, un temblor no es un mal-en-sí, sino en relación con los seres humanos que resultan afectados. Esto significa que los acontecimientos naturales son juzgados como “malos” en la medida en que afectan a la vida humana; pero en sentido estricto, no son males-en-sí mismos, ya que no implican una voluntad.

Más relevante para la reflexión del asunto es la consideración del mal moral. Leibniz le da una importancia central, pues dicho tipo de mal depende de la doctrina del libre albedrío. Esto implica que el ser humano ha sido creado, de acuerdo con Leibniz y la tradición cristiana, a imagen y semejanza de Dios. Y, Dios ha dado al ser humano, dada su naturaleza racional, la posibilidad de elegir entre lo bueno y lo malo. En torno al tema del libre albedrío, Leibniz sostiene que:

> "Querer que Dios no dé el libre albedrío a las criaturas racionales es querer que no existan estas criaturas; y querer que Dios les impida abusar de él es querer que existan sólo estas criaturas, con todo lo que se habría hecho sólo para ellas. Si Dios no tuviera a la vista más que estas criaturas, les impediría, sin duda, perderse. Sin embargo, cabe decir, en cierto sentido que Dios ha dado a estas criaturas el arte de servirse bien de su libre albedrío, ya que la luz natural de la razón es esta arte". (Leibniz, 2013, pp. 171-172)

En este sentido, lo bueno y lo malo, depende de las decisiones y éstas presuponen la voluntad humana. *Esto implica que el peor de los males que se puede sufrir no es el mal físico, sino el mal moral es decir: el infringido por un ser humano sobre otro ser humano.*

Por último, el mal metafísico alude a la finitud de las criaturas, pues a lo creado no le fue otorgado el atributo de la eternidad. Lo existente se constituye por mónadas que son las sustancias simples que componen al universo. Y la teoría de la armonía preestablecida considera que cada mónada contiene dentro de sí todos sus predicados posibles. En este sentido, lo que aparece en el mundo físico son los cuerpos. En este nivel, las causas material y eficiente, pueden ser suficientes para explicar los fenómenos. No obstante, Leibniz considera que la realidad implica un dinamismo que no es reductible al ámbito mecanicista. Dicho dinamismo se explica desde las causas formal y final. En este sentido, Leibniz retorna a Aristóteles. Dado que las mónadas emanan de Dios, tienen un principio y los cuerpos están sujetos a generación y corrupción. Lo finito es constitutivo de los cuerpos físicos. No obstante, las mónadas siguen su dinamismo teleológico, actualizando la armonía preestablecida. Esto no significa que no haya algunos "males", pero en sentido leibniziano, los "males" son relativos: ya se trate de males naturales o físicos. Y, en el caso de los males morales, se atribuyen a la voluntad del ser humano. *El ser humano es un agente moral y responsable de sus acciones.*

Sobre la armonía preestablecida del universo el lector se puede dar una idea del asunto, con base en la siguiente cita de la *Teodicea*:

> "Si algunos alegan la experiencia para probar que Dios podría haberlo hecho mejor, se erigen en censores ridículos de Sus obras, y les diremos lo que respondemos a todos los que critican el proceder de Dios y que de esta misma suposición, es decir, de los pretendidos defectos del mundo, querrían inferir que hay un dios malo, o por lo menos un dios neutro entre el bien y el mal. Y si juzgamos como el rey Arturo, nos responderán, digo yo: Solo hace tres días que conocéis el mundo, no veis más allá de vuestras narices, y le encontráis peros. Esperad a conocerlo mejor y considerad sobre todo en él las partes que presentan un todo completo (como hacen los cuerpos orgánicos), y hallaréis allí un artificio y una belleza que van más allá de la imaginación. Saquemos de ahí las consecuencias para la sabiduría y para la bondad del Autor de las cosas, hasta en aquellas que no conocemos. *Encontramos en el universo algunas que no nos gustan, pero sabemos que no están hechas para nosotros solos. Sin embargo, está hecho para nosotros si somos sensatos; se adaptará a nosotros si nos adaptamos a él, seremos felices en él si queremos serlo*". (Leibniz, 2013, 229, las cursivas son mías)

Con claridad y nitidez, Leibniz formula que la consideración en torno al "bien" y el "mal" en el ámbito de su teoría, se consideran *en función del todo*, es decir, del universo. Sin duda, habrá algunos acontecimientos que el ser humano juzgará como malos o perniciosos: por ejemplo, los ya aludidos males físicos. No obstante, como advierte Leibniz el mundo no está hecho sólo para el ser humano: por lo que ya entre líneas se puede entrever una negación de considerar al hombre como centro del mundo. El antropocentrismo es producto de un egoísmo en el que el ser humano se concentra como un ser-para-sí, considerando a lo exterior como un ser-para-otro. En otras palabras, el ser humano se cree el centro, pero no necesariamente es así. Así que, si se entiende que el universo ha sido constituido de manera armoniosa, entonces, el ser humano puede adoptar una *actitud distinta*: es decir, de respeto hacia la naturaleza y de equilibrio con el mundo.

La *Teodicea* de Leibniz fue objetada por el célebre filósofo alemán I. Kant. en su obra *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea.* La objeción de I. Kant a la teodicea de Leibniz, deriva de su teoría del conocimiento, expuesta con claridad y rigor en su *Crítica de la razón pura* de 1781.

Para Kant, Dios es una Idea de orden metafísico que se puede pensar racionalmente. No obstante, en sentido estricto, la idea de Dios es incognoscible, puesto que trasciende las condiciones de una experiencia posible. Si Dios es incognoscible, entonces, la teoría de la armonía preestablecida de Leibniz es vista como un tipo de dogmatismo metafísico. Pues el dogmatismo consiste, siguiendo a Kant, en considerar la posibilidad de la metafísica como ciencia. Si Dios es incognoscible, entonces, la teoría de la armonía preestablecida pierde peso, pues presupone que se puede conocer la voluntad de Dios. En este caso, Leibniz presupone un Dios providente que ha creado un mundo armónico y tendiendo hacia la consecución del mayor bien moral posible.

No obstante, para Kant el alcance del conocimiento estriba en los *fenómenos* que le son dados al sujeto trascendental por medio de las intuiciones puras, de espacio y de tiempo. Kant complementa su teoría del conocimiento con su teoría del entendimiento. Pues la sensibilidad es pasiva y mediante ella se reciben las sensaciones. Pero el entendimiento es activo y sintetiza por medio de los conceptos *a priori* o categorías, la multiplicidad de lo dado en la sensibilidad. Las Ideas de la metafísica, Dios, alma y mundo, no se dan a través del espacio y del tiempo (no se perciben); por ende, la razón las puede pensar, pero no conocer. Las ideas metafísicas son noúmenos: pensables, pero no cognoscibles.

Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de la metafísica como ciencia y del consiguiente fracaso de todo ensayo sobre la teodicea, el propio I. Kant traslada las Ideas de Dios y del alma, al ámbito de la acción moral. En efecto, la *Crítica de la Razón Práctica* consideró que los postulados de la ética son: la libertad, Dios y el alma. Cabe matizar que Kant no dice que se posea un saber teorético sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; sino que son objetos de fe y el creyente *actuará como si Dios existiese y como si el alma fuese inmortal*.

Empero, lo medular de su ética es *la libertad como condición de posibilidad para declarar al ser humano como un agente moral.* Pues sin libertad no se puede atribuir responsabilidad a los actos. Si el hombre estuviese determinado a actuar conforme a su sensibilidad, esto es, acorde a sus emociones, impulsos y sentimientos, entonces, estaría determinado causalmente. Si el hombre estuviese determinado causalmente, entonces, no sería libre. Si el hombre no fuese libre, entonces, no podría ser un agente moral. Pero para Kant el hombre es un agente

moral. En consecuencia, el hombre no está determinado a actuar conforme a sus emociones, impulsos y sentimientos. La razón es suficiente por sí sola para mover la voluntad. Sólo así puede haber principios morales universalmente válidos.

Para Kant no es moral lo que se hace, sino *la intención* con que se hace. El imperativo categórico actúa incondicionalmente, es decir, no se actúa moralmente por temor al castigo o por deseo de alcanzar una recompensa. Que la ley moral sea formal quiere decir que la moralidad no depende de las cosas que queramos, sino del principio por el cual las queremos. Así, las formulaciones del imperativo categórico son las siguientes:

> "Actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal, es decir, que tu máxima (subjetiva) se convierta en ley universal (objetiva)". (Kant, 2015, p. 41)

> "Actúa de modo que consideres a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de todos los demás, siempre como fin y nunca como simple medio". (Kant, 2015, p. 50)

> "Actúa de modo que la voluntad, con su máxima, pueda considerarse como legisladora universal con respecto a sí misma". (Kant, 2015, p. 60)

Estas formulaciones del imperativo categórico son la parte central de su ética. Implican que el ser humano es un agente moral, esto es: libre y racional. Asimismo, considera que es en función de la racionalidad de orden práctico que el ser humano puede establecer máximas que tengan una validez universal. Y, sobre todo, implica una consideración de la persona como un fin-en-sí misma. Cada persona posee dignidad e implica respeto. Por lo que desde la óptica kantiana no se debe *cosificar* a las personas.

El alcance de la ética de Kant se puede comprender si se le relaciona con su filosofía política y su filosofía de la historia. Al respecto, Kant escribió *La Paz Perpetua* y la *Filosofía de la Historia*. Estos libros nos muestran la aplicabilidad de la ética de Kant en el ámbito de las relaciones internacionales. De manera que, Kant procura superar el "estado de naturaleza" del que hablaba Hobbes

en el *Leviatán:* con la diferencia de que este último aborda dicha noción para explicar las relaciones entre los individuos, previo a la conformación del Estado. Mientras que, Kant enfoca las relaciones entre los nacientes Estados nación del periodo moderno.

La Paz Perpetua es un libro de filosofía política que, al mismo tiempo, se vincula con la *Filosofía de la Historia.* Ambos libros se complementan y permiten comprender la idea de Kant sobre el hombre y sobre la historia. Así, con la expresión «filosofía práctica» se designa a las siguientes áreas de la filosofía kantiana: la ética, la filosofía de la historia, la filosofía política y la filosofía del derecho. En consecuencia, *si se desea acceder a un entorno de paz internacional, entonces, lo primero es establecer las condiciones de posibilidad para evitar las guerras.*

¿Cuál es la posición de Kant ante el fenómeno de la guerra? ¿En qué consiste adoptar una postura crítica ante los fenómenos de la guerra y el militarismo? Ya ha sido señalado, que el punto de partida de la «Filosofía Práctica» es la libertad. Mediante la libertad, el hombre trasciende la esfera de los fenómenos y está en condiciones de fundar la moral, la política, el derecho y la historia. Una vez establecida la libertad como condición de posibilidad de la filosofía práctica en general es pertinente enfocar su filosofía de la historia y la manera peculiar de enfocar el progreso histórico a partir de la «insociable sociabilidad» del ser humano.

En su *Filosofía de la Historia* señala Kant lo siguiente: "Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la guerra y no tanto de la que transcurre o transcurrió, cuánto de ese rearme incesante y siempre creciente para la próxima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado**,** todos los frutos de su cultura, que podrían emplearse mejor para procurar una cultura mayor" (Kant, 1981, p. 85).

Si atendemos la anterior cita, entonces, observamos dos aspectos medulares, a saber: por una parte, Kant habla de la guerra en tanto estado actual es decir: la disponibilidad de los Estados para hacer la guerra; por otro lado, señala así la creciente militarización como un signo del «estado de guerra» permanente entre los Estados. La guerra puede ser, en sentido aristotélico, en potencia o en acto.

Asimismo, Kant subraya que los recursos que el Estado dirige a la guerra podrían emplearse para fomentar la educación y la cultura. Lo cual presupone un Estado racional e Ilustrado que busca un orden social más justo para sus ciudadanos. Empero, lo medular es que los Estados emplean sus fondos económicos para adquirir armamentos**.**

Aquí se puede apreciar la vigencia de Kant, puesto que l*os Estados siguen invirtiendo en la autodefensa ante amenazas activas o potenciales y difícilmente invierten en educación y cultura.* Así, Kant indica lo siguiente:

> "Porque no sólo ocurre que el pueblo considera que el coste de la educación de su juventud, que él sostiene, debiera cargar sobre el Estado, y éste apenas si tiene algo disponible para retribuir a maestros activos y entregados a su oficio, pues todo lo necesita para la guerra". (Kant, 1981, p. 115-116)

Dicha situación descrita por Kant, pareciera haber sido escrita en nuestros días. Pues Kant considera que los recursos económicos serían mejor empleados si se destinarán a la educación y cultura de las personas. Ya que, con la formación obtenida se podría consolidar una población en la que predominará un respeto recíproco; y podríamos añadir, una consolidación de los sistemas políticos democráticos. No obstante, la realidad se impone y el hecho es que, al igual que en la época de Kant, los Estados actuales tienden a la militarización.

La Paz Perpetua fue publicado en 1795 y está dividido en cinco partes: a) Los artículos preliminares. b) Los artículos definitivos. c) El primer añadido: "De la garantía de la paz perpetua". d) El segundo añadido: "Artículo secreto sobre la paz perpetua". e) El apéndice formado a su vez de dos partes: por un lado, aborda la relación entre política y moral; por el otro, el concepto trascendental del derecho político. A continuación, haré una selección de algunos de los artículos que permiten ver en qué sentido la postura de Kant ante la guerra es resultado de aplicar sus ideas éticas y de su filosofía de la historia al campo del derecho internacional.

Artículo 2: Ningún Estado independiente –pequeño o grande, lo mismo da– podrá ser adquirido por otro Estado mediante herencia, cambio, compra o donación.

En este caso, Kant considera que la incorporación de un estado por otro implica la cosificación del estado que ha sido incorporado. Lo medular aquí es resaltar que *para Kant los estados son personas morales y, por lo tanto, no podemos tomarlos como cosas, sino como fines en sí mismos.* Un estado: "Es una sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer". Tal autonomía de los estados se fundamenta, pues en la concepción ética de Kant.

Artículo 5: Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro Estado.

Es decir, no es lícito que un estado intervenga por la fuerza en la constitución y gobierno de otro estado, pues pregunta Kant: "¿Con qué derecho lo haría?" (Kant, 1995, p. 92).

Dejó de lado los artículos preliminares y pasó a comentar los artículos definitivos. Así: ¿cuáles son, según Kant, las condiciones de posibilidad de la paz perpetua? Para dar respuesta a esta interrogación, Kant postula tres artículos definitivos que, a continuación, paso a describir:

Artículo 1- La constitución política debe ser en todo estado republicana.

Para Kant una constitución republicana tiene tres supuestos:

a) "libertad" exterior o jurídica que consiste en la facultad de obedecer las leyes en tanto que he dado mi consentimiento;
b) "igualdad" jurídica que consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley;
c) "dependencia" en que todos se hallan en una legislación común.

Las tres notas de la constitución republicana constituyen condición necesaria de la paz perpetua. En tal sentido, es evidente que este sistema político implica un sistema representativo de la voluntad de los ciudadanos. Para garantizar tal representatividad Kant sostiene que: "El "republicanismo" es el principio político de la separación del poder ejecutivo […] y del poder legislativo" (Kant, 1995, p. 105).

Artículo 2- El derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados libres.

Cito a Kant: “Los pueblos, como Estados que son, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza –es decir, independientes de toda ley externa- cuya convivencia en ese estado natural es ya un perjuicio para todos y cada uno” (Kant, 1995, p. 107).

En esta parte de su texto, Kant sugiere la necesidad de *crear una entidad jurídica superior a los distintos estados* con el fin de superar el estado de naturaleza que reina entre las naciones. Para superar el estado de guerra que impera entre las naciones es necesario que los estados piensen del siguiente modo: “No quiero que haya guerra entre nosotros; vamos a constituirnos en un Estado, es decir, a someternos todos a un poder supremo que legisle, gobierne y dirima en paz nuestras diferencias”. (Kant, 1995, p. 111-112).

Si los Estados se someten a un poder supremo –de manera análoga a como los individuos se someten a los Estados– entonces se lograría la paz, lisa y llana. Es decir, Kant es precursor de la Confederación de Naciones que tiene como fin evitar la guerra y garantizar la paz.

Artículo 3- El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.

Es decir, Kant propone un derecho de ciudadanía mundial. En este derecho cualquier extranjero tiene la garantía de no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro.

Así, a la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad de la paz perpetua Kant señala tres condiciones:

a) Que todas las naciones adopten la constitución republicana.
b) La federación de estados como órgano superior para dirimir los conflictos.
c) Y la existencia de un derecho de ciudadanía mundial.

Si vinculamos este texto de *La paz perpetua* con la filosofía de la historia de Kant, entonces, el *telos*, en tanto ideal regulativo, de la historia es la federación de estados como garantía permanente de la paz mundial. Tal federación consagra así el progreso de la historia en dirección a la libertad y a la igualdad. E implica una progresión continua en el ámbito de la razón práctica. El progreso científico-tecnológico queda subordinado a la ética.

Esto equivale a considerar que a nivel de naciones es posible lograr una paz permanente y estable, si los hombres logran actuar conforme al imperativo categórico. Al respecto Kant señala que: "Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis –la paz perpetua– se os vendrá a las manos" (Kant, 1995, p. 145).

No obstante, Kant es consciente que su idea en torno a la posibilidad de alcanzar una paz permanente en oposición a la guerra y al militarismo es un ideal que no necesariamente será alcanzado. Pero su reflexión gira en torno a indicar cuáles son las condiciones que, de cumplirse, harán posible la paz. En este sentido, Kant no mantiene una postura dogmática e ingenua en torno al devenir histórico. Es decir, no cree que la humanidad necesariamente logrará superar el estado de guerra entre las naciones. Su postura es crítica porque formula las condiciones de posibilidad para lograr la paz.

Con profundo realismo político, Kant comenta que:

> "los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón son los que, en realidad, perpetúan la injuria a la justicia y hacen imposible toda mejora y progreso […] *Estos hábiles políticos se ufanan de poseer una ciencia práctica; pero lo que tienen es la técnica de los negocios y, disponiendo del poder que ahora domina, están dispuestos a sacrificar al pueblo, y, si es posible, al mundo entero*". (Kant, 1995, p. 139)

¿Cómo no encontrar resonancias de estas palabras de Kant en nuestra época? ¿Será que las guerras actuales tienen como trasfondo cuestiones financieras o económicas?

Con base en Kant, formulemos un breve análisis de nuestro tiempo. Dado el actual conflicto bélico entre Rusia y Ucrania, conviene preguntar: ¿por qué la ONU no ha podido frenar el conflicto militar? Posible respuesta: porque las naciones más poderosas en términos militares, como es el caso de Estados Unidos o de Rusia, tienen *derecho a vetar los acuerdos*. ¿De dónde procede el "derecho de veto"? Respuesta: de poseer armas nucleares.

Como se puede observar esta realidad se impone sobre cualquier tipo de idealismo, pues: *la paz se impone por la fuerza*. Es falso que la paz y el orden

sean producto de una deliberación racional y consensuada. Por supuesto, que es deseable que la razón pudiese funcionar como mediadora en los conflictos para evitar las hostilidades bélicas. Pero entiéndase que, en términos del *factum*, no se imponen los argumentos, sino los intereses de las naciones que poseen superioridad militar.

De hecho, si atendemos la expresión de la "insociable sociabilidad" aludida por Kant, entonces, se pone de manifiesto que, aun cuando en el seno de la ONU la mayoría de los países procuren la vía del diálogo para subsanar las desavenencias; no obstante lo anterior, los intereses de orden geoeconómico impulsan a las grandes potencias a incrementar los conflictos; y, con ello, impulsan la compra y venta de armas para efectos de usarlas en caso de necesidad; pero, también, para mejorar la economía de los países productores de armamentos.

Es importante señalar que, a diferencia de la época de Kant, la «insociable sociabilidad» nos ha conducido a una «*situación límite*»: puesto que *se dispone de armamento nuclear y, con ello, la capacidad de destrucción es, prácticamente, recíproca*.

Dicho armamento nuclear ha venido teniendo una función disuasoria: pues dado que no habría vencedores, se han venido absteniendo de su uso. En un escenario, relativamente optimista, las naciones beligerantes se verán obligadas, si impera la razón práctica, a tener que retomar, tarde o temprano, la vía del diálogo para subsanar los conflictos.

En síntesis, *La Paz Perpetua* es una obra clásica donde Kant plantea las condiciones ideales para que los Estados superen, en el ámbito internacional, el estado de naturaleza; que, como ya fue indicado, es un estado de guerra, actual o potencial. Además, la ética de Kant al ser trasladada al ámbito de los Estados implica el respeto recíproco y la no intervención en los asuntos de otras naciones. En este sentido, la ética, la filosofía política y la filosofía de la historia de Kant, siguen siendo valiosas, en tanto que interpelan el quehacer político de los actores internacionales.

En términos filosóficos, Kant se separa de la *Teodicea* de Leibniz, pues ésta implica un marco teológico: una visión del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. La filosofía de Kant considera la autonomía de la ética, pues el imperativo categórico depende de la razón práctica y no está fundada en la religión. No

obstante, Leibniz y Kant *concuerdan en poner al mal moral en el centro de las consideracione*s: pues el mal físico no se puede evitar, ya que, es independiente de la voluntad; pero el mal moral sí depende de la voluntad.

Además, como ya fue indicado, los peores males no son los físicos, sino los que se desprenden del mal moral: es decir, el mal infringido por una persona hacia otra. Dado que Kant considera a los Estados como entes morales, las guerras realizadas arbitrariamente implican la no consideración cualitativa de los otros como personas que son fines-en-sí-mismas; y, tienden, por tanto, a cosificar los territorios y a las personas para hacerse de sus bienes: ya sean para apropiarse de sus territorios o de sus riquezas naturales.

II. El genocidio en los campos de concentración de Auschwitz y la "banalidad del mal"

Desde su nacimiento, la filosofía moderna consideró con Descartes que la función del conocimiento no era la contemplación, sino el dominio de la naturaleza. Se consideraba que por medio del avance científico y tecnológico, la especie humana estaría en condiciones de hacer frente a todo tipo de males. Por ejemplo, se creía que se progresaría en el ámbito de la salud mediante la cura de enfermedades. O se tendría una mayor capacidad tecnológica para producir alimentos, procurando que no hubiera personas con hambre.

Asimismo, Descartes propuso la unidad del saber por medio de la unidad del método. Si se observa, estas ideas son trasladadas sin dificultad al seno de la filosofía positivista que predominará en la segunda mitad del siglo XIX. El avance de la ciencia y de la tecnología impulsaron un optimismo en el progreso científico. Los hechos eran la realidad inapelable sobre la cual dirigirse para edificar el saber. Y el método naturalista era el modelo de todo lo que pretendiera ser conocimiento.

Pero la realidad del siglo XX, presentó su faz oscura durante las dos guerras mundiales: 1914-1918 y 1939-1945, respectivamente.

En este sentido, los campos de concentración de Auschwitz, durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) constituyen el *clásico contraejemplo* al optimismo inherente al proyecto de la modernidad. ¿Se puede justificar el «mal

radical» acontecido en Auschwitz desde una filosofía de la historia que lee los acontecimientos en una escala de progreso tecnológico?

La función del ejercicio filosófico es problematizar. Auschwitz representa un contraejemplo al optimismo inherente al positivismo y al proyecto filosófico de la modernidad. Al respecto, valga la siguiente cita de un sobreviviente de los campos de concentración:

> "Lo que pasó, pasó. Pero no se puede aceptar tan fácilmente que haya pasado. Yo me opongo: contra mi pasado, contra la historia, y contra un tiempo presente que sitúa lo incomprensible en el frío depósito de la historia, falsificándolo en forma repugnante. Nada se ha curado…" (Citado por Bernstein, R., 2006, p 79, Jean Améry, *En los límites de la mente*).

Ya Leibniz había indicado que el peor de los males no es el físico, sino el moral. Pues en el caso aludido, se infringió castigo, dolor físico, dolor psíquico y, en la mayoría de los casos, los judíos fueron conducidos a los campos de concentración para ser exterminados. Ahora bien, como ya hemos señalado, tanto Kant como Leibniz señalaron que *el ser humano es responsable de sus acciones*.

En consecuencia, no es posible evadir la responsabilidad ante el mal, pretendiendo reducir el comportamiento maligno a un actuar conforme a las pasiones, emociones o instintos; en todo caso, esta alusión explica la conducta maligna en el nivel de la causa material, pero no al nivel de la causa formal. No nacemos moralmente buenos o malos; nos volvemos moralmente buenos o malos en virtud de las decisiones que tomamos.

Precisamente porque el ser humano es libre, su voluntad puede tender hacia el respeto de las personas y a su consideración como fines en sí mismas. Si se adopta tal actitud, entonces, se piensa en el ser-otro y se procura entender su situación.

Con base a las anteriores consideraciones, se puede generar una comprensión de los males morales y físicos que se presentaron durante el siglo XX. Ya se han mencionado las dos guerras mundiales, pero con especial énfasis en el holocausto de los judíos.

El genocidio hacia el pueblo judío implica un cuestionamiento de fondo a la filosofía moderna y sus ideales de libertad, igualdad, fraternidad, progreso. Auschwitz conlleva una *crisis de la modernidad.*

La memoria colectiva está obligada a *no olvidar* un fenómeno como el de Auschwitz. La indiferencia humana ante el dolor, nos conduce a plantear el problema del mal. *Auschwitz representa un ejemplo, uno de los más radicales, de la capacidad que tiene la voluntad humana para ejercer el mal.*

Así, se presenta el problema: ¿por qué se da tal propensión de la voluntad humana hacia el mal? Cuando la razón renuncia *a priori* al derecho de renegar de Auschwitz, nos reduce a una condición completamente irracional en la que debe negarse toda referencia al sentido común del humanitarismo.

En contraposición a la instrumentalización de la razón, la filosofía se erige como respuesta de los hombres ante lo inhumano, lo irracional y la barbarie.

El filósofo judío Emanuel Levinas, considera que "después de Auschwitz", el problema del mal es un problema que aparece después del "fin de la teodicea". Pues: ¿cómo encontrar una justificación para un sufrimiento intolerable?

Como ya fue señalado, la modernidad filosófica implica el ideal de progreso técnico, así como el ideal de progreso político mediante la consolidación gradual de los ideales de libertad e igualdad, promulgados en la revolución francesa. En sus distintas recepciones filosóficas, ya sea Kant, Hegel o Marx, ninguna de estas filosofías estaba en condiciones de prever que en el siglo XX se daría un fenómeno como Auschwitz.

El mal radical acontecido en los campos de exterminio, representa el *fin de la teodicea*. Parafraseando a F. Nietzsche: después de Auschwitz: "la teodicea ha muerto". ¿Qué sentido puede tener tal sufrimiento de millones de judíos? ¿Con miras a qué bien se podría justificar en términos morales?

Después de Auschwitz, pensar el «mal radical» se presenta como uno de los problemas que presenta mayores retos a las capacidades de entendimiento del hombre. *¿No será que con el problema del mal la filosofía moderna llega a un límite que excede a su pensamiento?*

Como se infiere de lo anterior, no es posible representar a Auschwitz como un momento necesario en el devenir dialéctico en sentido hegeliano. ¿No repre-

senta Auschwitz una ruptura tan violenta y tan profunda, dentro de la historia, que, dada su radicalidad, se resiste a ser superada?

Hay un hiato entre la realidad del mal como se lo vive y el concepto del mal como se lo piensa, una desproporción entre el mal que se sufre o se hace y el mal que ilustra la estructura de la necesidad racional. Algunas heridas dejan cicatrices permanentes, algunos males no pueden ser superados. *El mal es un exceso que se resiste a la comprensión total.*

Pensar el problema del mal radical constituye un desafío al pensamiento filosófico. Pues la filosofía, dado su carácter conceptual tiende a una comprensión racional de los fenómenos. No obstante, el mal es irracional en el sentido de que afecta a seres inocentes; aun cuando se emplee la razón en su carácter instrumental: por ejemplo, al bombardear escuelas u hospitales, que no son objetivos militares.

Hannah Arendt acuñó la noción de "banalidad del mal" para referirse a la planificación sistemática que posibilitó el genocidio de seis millones de judíos en los campos de concentración en Auschwitz, durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

El término "banalidad del mal" apareció en *Eichmann y el holocausto* (1963). Eichmann fue, en cierto sentido, la causa eficiente de dicho exterminio sistemático de los judíos. Es decir, se encargaba de las operaciones de traslado a los campos de concentración, así como de destinarlos al sitio último en el que encontraban la muerte: las cámaras de gas, o, en el mejor escenario, el fusilamiento.

De acuerdo con Arendt, Eichmann tenía cierta afinidad con el proyecto sionista y la posibilidad de encontrar una solución de llevar a los judíos a un territorio como Palestina. Esto implica que Eichmann era consciente del mal y de los peligros que corrían los judíos alemanes. Y, a pesar de que tenía cierta afinidad con el sionismo, su capacidad de acción se vió limitada, debido a las órdenes dadas por Adolf Hitler con respecto a la "solución final".

Cabe señalar que, tal decisión se dio en el marco de la "operación barbarroja" que implicaba la declaración de guerra a Rusia; y, por ende, Alemania estaba librando la guerra en dos frentes: contra Rusia y contra Inglaterra.

Siguiendo a Arendt, Eichmann mantuvo una posición ambigua frente a los cargos que se le imputaron en el juicio realizado en Jerusalén. Por un lado, se jactaba de lo siguiente: "Saltaré dentro de mi tumba alegremente, porque el hecho de que tenga sobre mi conciencia la muerte de cinco millones de judíos (o enemigos del Reich) me produce una extraordinaria satisfacción" (Arendt, 2012, p. 22-23).

Esta cita muestra con claridad que Eichmann estaba orgulloso de haber cumplido con las órdenes recibidas. Mostrando, con ello, un alto nivel de eficiencia.

No obstante, como ya fue indicado, sentía cierta afinidad con el movimiento sionista y, en el juicio, recuerda haber ayudado a un médico, el doctor Ebner, para que le minimizarán el trabajo físico.

En este contexto, Hitler implementó la "solución final" con respecto a los judíos. Su exterminio se realizó en los campos de concentración y, como ya fue señalado, se necesitó de un arduo proceso de planificación racional para su implementación y puesta en acción.

Aquí es donde radica la noción de "banalidad del mal": pues los alemanes, bajo el régimen totalitarista del nazismo, se limitaban a obedecer órdenes. Al respecto Arendt de la solución final, lo siguiente:

> "Durante la guerra, el método más eficaz para todo el pueblo alemán, fue el eslogan de la batalla del destino del pueblo alemán, inventado por Hitler o por Goebbels, que facilitó el autoengaño en tres aspectos: primero, sugirió que la guerra no era una guerra; segundo, que la había originado el destino y no Alemania; tercero, que era una cuestión de vida o muerte para los alemanes es decir, que debían aniquilar a sus enemigos o ser aniquilados" (Arendt, 2012, p. 31).

Es interesante revisar la anterior cita en cada una de las partes:

a) Decir que la guerra no era una guerra, significa en este caso, que los judíos no representaban un peligro, en términos militares para Alemania.
b) Considerar que la guerra la había originado el destino, era un modo de evadir la responsabilidad. Pues Alemania inició dicho conflicto con la anexión de Austria y la invasión de Polonia. Ahora bien, Hitler justificaba sus acciones mediante la doctrina de la "expansión vital" de la raza aria.

c) La consideración de que la guerra era un asunto de vida o muerte para los alemanes implica que desde la óptica de Hitler, se trataba de una guerra de exterminio. En este sentido, se puede señalar la coherencia interna de las tesis del nazismo, más allá de su frialdad para asesinar en masa a poblaciones enteras.

En *Sobre la Esencia de la Libertad Humana* de F. Schelling señala otra faceta para comprender el mal radical. Con base en la ética kantiana, Schelling señala que el ser humano puede elegir entre considerar a sus semejantes como fines en sí mismos; o, se *puede actuar en oposición al sentido del imperativo categórico*.

Esto significa que, dada la esencia de la libertad humana, el ser humano concreto *puede elegir el bien o el mal.* Los actos morales son actos voluntarios e implican la posibilidad de respetar la dignidad inherente a cada persona. *A menos que, de manera deliberada, se procure restar dicha cualidad de ser fin en sí y, en consecuencia, se tienda a cosificar a las personas*. De manera que dicha cosificación es condición de posibilidad para actuar mal moralmente. Siguiendo a Schelling la voluntad humana puede generar direcciones distintas en el devenir histórico: en este sentido, no hay un devenir histórico dirigido teleológicamente.

Esta capacidad para cosificar a los otros implica negarles su condición de ser personas y, en consecuencia, no se respeta la dignidad que es inherente a cada ser humano, siguiendo el espíritu de la ética de Kant.

En otras palabras, expresado con claridad y distinción: aunque, Eichmann es juzgado como individuo, el Estado nazi, presupone la decisión de restar la cualidad de ser personas y la cosificación de los judíos. Esto condujo a la "obediencia ciega" de los alemanes para tratar a los judíos de una manera tal que no se respetaba su dignidad como personas.

Esta capacidad para realizar el mal por parte del Estado alemán, implicó una maquinaria de guerra y de planificación que desbordaba la voluntad de un individuo como Eichmann.

El Estado autoritario implica la subordinación de la voluntad individual a los intereses del partido; y, más aún, si el Estado está en guerra con otras naciones.

En estas condiciones, quienes participaron en el genocidio, perdieron toda capacidad de empatía con respecto de, los otrora, ciudadanos judíos. Perder la empatía implica la frialdad para realizar cualquier acción en contra del otro.

Para algunos filósofos y psicólogos, la *empatía* es un sentimiento y actitud clave para vincularnos con los otros. Si se pierde la empatía, entonces, se abre la puerta a la *indiferencia* por los males que afectan, en términos reales o potenciales, a las demás personas.

Debido a la gravedad de la "solución final" emprendida tanto por Adolf Hitler, como por los miembros del partido nacional-socialista de Alemania, lo lógico sería suponer que después del holocausto, surgiera la pregunta: ¿cómo fue posible que esto aconteciera?

Diversidad de pensadores y escritores, procuraron interpretar y entender, la gravedad de lo acaecido. Desde atribuir un carácter demoníaco a la persona de Hitler y de los nazis; hasta la adopción de actitudes meramente burocráticas por parte de los alemanes; que, en términos éticos implicó la cosificación de las víctimas.

Sin duda, este tipo de sucesos reflejan una complejidad que es difícil de responder de una manera inmediata. Regularmente, se ha indicado que la "Razón", propia de la Ilustración, pasó de ser "razón emancipadora" a mera "razón instrumental". Lo cual implica que la ciencia y la tecnología se desarrollaron de manera muy especial, en el ámbito militar.

De hecho, tanto la Primera Guerra Mundial (1914-1918) como la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), presuponen un alto nivel de competitividad tecnológica y armamentística entre las naciones que fueron protagonistas y antagonistas en tales conflictos bélicos. En el caso de Alemania, cabe recordar que perdió la primera guerra mundial y que dicho conflicto se cerró con el Tratado de Versalles. Dicho tratado constituía un duro castigo económico para Alemania, pues debía hacerse responsable de las reparaciones de guerra, sobre todo, en el territorio de Francia. Asimismo, se instaló la República de Weimar en 1923 con el propósito de conducir por la vía de la democracia al pueblo alemán.

Sin embargo, a pesar de que algunos filósofos como Ernest Cassirer estuvieron de acuerdo con la República de Weimar, la nueva generación de filósofos

alemanes, entre ellos, Martín Heidegger no estaban de acuerdo con las consecuencias económicas y políticas del Tratado de Versalles.

Heidegger es explícito al respecto, en su *Introducción a la Metafísica*, pues señala que el pueblo alemán se encuentra en medio de dos tenazas: por un lado, el capitalismo representado por Estados Unidos e Inglaterra; y, por el otro, el socialismo encabezado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Al respecto, Heidegger establecía la imperiosa necesidad del pueblo alemán de elegir su "poder-ser", el cual se dirigía a apoyar al Führer (Heidegger, 1966, p. 76).

Aunado al Tratado de Versalles es importante mencionar la crisis económica de 1929 que se presentó en Wall Street, pero que afectó a la economía internacional. La caída en la bolsa de valores impactó en la devaluación de la moneda alemana: el marco. Dicha depreciación implicó el alza de los precios de los productos básicos como los alimentos. Y, tal situación facilitó el advenimiento del partido nacional-socialista alemán al poder político. Hitler contaba con el apoyo de los militares, así como de los inversores alemanes en armamento. Por lo que al acceder al poder político construyó infraestructuras militares, que dieron trabajo al pueblo alemán.

Así, con Hitler se accedió a un sistema político totalitario. El conjunto de individuos que conforman el pueblo quedaron subordinados al poder superior del Estado. De allí que, el pueblo alemán obedeciera las órdenes del Estado sin mayor cuestionamiento. La ideología nazi presuponía la superioridad de la raza alemana, así como la necesidad de expandir su territorio o espacio vital. Bajo ambas premisas, Hitler justificó la expansión hacia territorios que habían perdido durante la primera guerra mundial y, de allí su anexión de Austria, su invasión de Polonia, etc.

De hecho, en este sentido, se opera lo que ya se señaló en torno a Schelling: la capacidad de la razón para actuar en contra del sentido del imperativo categórico de Kant. Esto se traduce como la capacidad para *cosificar* a los demás: no respetar su carácter de personas y, en consecuencia, *negarles un trato digno.*

Dicho de otra manera: los judíos fueron las víctimas durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, los campos de concentración han sido caracterizados como un mal *singular* en la historia de la humanidad. Implicó

una planificación racional, es decir, un alto grado de desarrollo tecnológico para realizar tal genocidio.

Y, Hannah Arendt describió la banalidad del mal, al referirse a Eichmann como una persona que había perdido la capacidad de juzgar moralmente, pues actuaba siguiendo las órdenes burocráticas del Estado nazi.

Eichmann actuaba de un modo burocrático y no se planteaba la moralidad o inmoralidad de sus actos. Actuaba conforme al sentido del deber en tanto que obedecía las órdenes del partido nazi; pero había perdido la capacidad de pensar en el sentido de sus acciones y actuó desligándose de la responsabilidad moral de sus acciones.

Hannah Arendt señaló que Eichmann era un individuo, aparentemente normal, con capacidad de juicio. Pero dado el contexto, Eichmann actuaba bajo las órdenes del nacionalsocialismo.

De modo, que a nivel psicológico, Eichmann consideraba que actuaba con base en el deber que imponía el Estado.

Ideológicamente el nazismo era racista y se consideraba superior. La expansión vital era la voluntad de poder que tendía a la conquista de nuevos territorios; pues era lo adecuado para que el pueblo alemán pudiera cumplir su destino.

No obstante, Arendt considera que, a pesar de las circunstancias, el individuo Eichmann podía ponerse en el lugar de los demás y actuar de un modo distinto. *La banalidad del mal surge a partir de no ejercer la capacidad del juicio en sentido ético y racional*. Al respecto, Arendt indica que:

> "Bajo las condiciones del terror, la mayoría de la gente se conformará, pero algunos no lo harán... Humanamente hablando, no se requiere más que esto, ni se puede pedir razonablemente más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para la habitación humana" (Arendt, p. 76).

En otras palabras, aún en una situación como los campos de concentración, los ejecutores son agentes morales. Esto significa que pueden resistir el acto de violar la dignidad del otro y asumir las consecuencias.

Y, dado que Eichmann actuó a favor del genocidio, se sigue que, en términos morales, es justo que se le responsabilice por sus actos. Pues como ya ha sido indicado, el ser humano es responsable de sus actos morales.

Ahora bien, si en efecto Hannah Arendt habla de Eichmann en tanto individuo, lo central es considerar que en el Estado totalitario del nazismo, el conjunto de individuos subordinan su voluntad a la del líder y el partido.

En este sentido, el genocidio es producto de un mal moral que tiene un actor: el pueblo alemán. Por supuesto, habrá excepciones y casos en los que los individuos se resisten a obedecer e incluso a correr riesgos; pues reconocían el carácter de persona y la dignidad inherente en el otro. Pero en su mayoría tendieron a obedecer y el genocidio es producto de dicha acción colectiva.

Con base en las consideraciones de Arendt, se puede señalar que si se parte de la actitud de Eichmann y su jactancia de haber eliminado a 5 millones de judíos, se desprende que el mal no es profundo, sino banal o superficial.

En este sentido, el mal no siempre proviene de una maldad radical, de impulsos demoníacos o de una mente criminal extraordinaria, como era el caso de Eichmann.

Pues Eichmann era un burócrata y no actuaba por un odio fanático hacia los judíos; al respecto ya se indicó su afinidad con el sionismo. Su motivación era alarmantemente ordinaria: quería ascender en su carrera, ser un buen empleado y cumplir las órdenes de manera eficiente.

En este sentido, el mal se vuelve "banal" porque carece de raíces profundas; se propaga como un hongo por la superficie, en este caso, todos los soldados que actuaban como en un engranaje: precisamente porque la gente no se detiene a pensar en lo que está haciendo.

Así, se accede a una total ausencia de pensamiento. El rasgo más definitorio de Eichmann, según Arendt, no era la estupidez, sino una incapacidad absoluta para pensar desde la perspectiva de los demás.

En todo caso, esta tendencia a actuar de manera burocrática implica la capacidad para generar una desconexión moral. Al normalizar el lenguaje técnico: "evacuación" o "tratamiento especial", en lugar de asesinato masivo, el régimen nazi logró que los ciudadanos comunes perdieran la capacidad de juzgar la moralidad de sus acciones.

El Estado nazi logró construir una maquinaria burocrática, altamente planificada y eficiente, además de disolver la responsabilidad colectiva.

Dadas las condiciones en que se realizó el genocidio, se legalizó el crimen. Y, cuando el crimen se convierte en la ley del Estado, la brújula moral se invierte.

Para Eichmann, saltarse una orden o ser ineficiente en su trabajo habría sido "el pecado", ya que la ley civil y el marco moral de su sociedad validaron el horror.

Cabe señalar que Arendt criticó la forma en que se llevó a cabo el proceso en 1961. Pues no se trataba de un espectáculo jurídico, sino de realizar justicia para las víctimas del holocausto.

Arendt, consideró que el primer ministro israelí, David Ben-Gurión, quería un "juicio espectacular" para centrarse en el sufrimiento histórico del pueblo judío, lo que a menudo desvió la atención del examen estrictamente legal de los crímenes específicos de Eichmann.

Por lo demás, este juicio presentó un desafío al derecho internacional: puesto que los sistemas legales tradicionales no estaban preparados para juzgar a criminales burócratas que operaban dentro de la legalidad de un estado criminal.

Así, la tesis central de Arendt es que el mayor peligro para la humanidad no son los monstruos excepcionales, sino los ciudadanos comunes y corrientes que, bajo las condiciones adecuadas, renuncian a su capacidad de juicio crítico y se limitan a obedecer con eficiencia.

En síntesis, la banalidad del mal no se trata de un mal demoníaco, sino de una racionalidad instrumental que banaliza la violencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se logró acordar la paz en 1945. La cumbre de Yalta fue la clave: allí se reunieron los presidentes de las naciones aliadas que derrotaron al nazismo y a sus aliados –entre ellos, el fascismo italiano.

De 1945 a 1990 se ingresó al terreno histórico de la Guerra Fría, pero a pesar de las tensiones entre el bloque occidental y el bloque socialista, no se llegó al umbral de una tercera guerra mundial. Fue un periodo de paz relativa que permitió implementar un orden internacional basado en reglas.

III. La *repetición* del mal moral y su semejanza con la banalidad del mal en los acontecimientos del presente

"*La filosofía triunfa con facilidad sobre los males pasados y los futuros; pero los males presentes le vencen*" (La Rochefoucauld).

Como ya fue indicado en la introducción: el mundo contemporáneo está escrito en clave geopolítica. Pues los males morales de nuestra época, principalmente, las guerras, se entienden si se analizan desde una tensión entre las potencias que defienden un orden unipolar y las que procuran dar forma a un orden multipolar.

Una pregunta clave es: ¿El orden mundial multipolar se alcanzará mediante tratados de paz o son inevitables los conflictos bélicos en el orden internacional?

A modo de cautela epistémica es importante señalar que, las siguientes consideraciones, se realizan en el contexto presente: lo cual implica no poder afirmar de modo apodíctico, lo que se está describiendo. Los juicios en torno a hechos, como señala Kant, valen *a posteriori*. Y, en la actual circunstancia internacional, nadie puede saber *a priori* el desenlace de los acontecimientos. En todo caso, los juicios que se pueden formular son, siguiendo a Kant, problemáticos: es decir, en tanto *a posteriori*, su valor de verdad es contingente.

Dados los actuales conflictos bélicos, como la guerra de Ucrania con Rusia, o la guerra de Estados e Israel en contra de Irán, resulta lícito preguntar: ¿estamos ante el fin del orden mundial unipolar que se originó al terminar la guerra fría, 1945-1991?

Pues prácticamente durante treinta años Estados Unidos y sus aliados occidentales llevaron la batuta de los asuntos en el orden internacional. En términos económicos, el capitalismo se expandió en todo el orbe; en el ámbito político, las democracias liberales parecían ser, siguiendo, la expresión de Francis Fukuyama: el fin de la historia, en una clara lectura de Hegel. En el ámbito militar Estados Unidos ejercía su hegemonía: por medio de su dirección de la OTAN en Europa, así como la distribución de sus bases militares en distintas regiones del planeta. En este sentido, había razones y motivos para celebrar, pues el antagonista de la guerra fría, la Unión Soviética colapsó en 1991.

Regresando a lo ya expuesto en las anteriores secciones, se puede señalar con respecto a Kant que su filosofía de la historia presupone la capacidad de los Estados para pensar en términos de la "humanidad". Cabe señalar que pensar en términos de "humanidad" implica pensar en términos de "universalidad". De hecho, la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU en 1948 sigue esta línea de razonamiento.

Pero, si partimos de las realidades bélicas del siglo XX, aunadas a lo que va del siglo XXI, se podría decir que es válido ser escéptico en torno a los proyectos que implican unidad, racionalidad y teleología en el ámbito histórico.

Puesto que si bien la ONU reconoce los derechos humanos y procura fomentar su cuidado, lo interesante es ver que dicha visión no es universal como se pretende hacer creer.

Esto implica que se puede hacer un uso ideológico de los ideales occidentales para invadir naciones e ir detrás de sus recursos naturales, bajo el pretexto de establecer democracias en lugar de dictaduras que, supuestamente, violan los derechos humanos.

Recientemente, Francesca Albanese, relatora especial de la ONU para el caso de Palestina, hablan de *genocidio* de los palestinos en la Franja de Gaza por parte de Israel. En su libro *Cuando el mundo duerme* (2026), proporciona las cifras de víctimas, así como las atrocidades que Israel comete contra los palestinos. Prácticamente, dicho libro puede compararse en términos descriptivos con algunos libros que hayan descrito lo acontecido en Auschwitz.

No obstante, el Estado de Israel dice estar actuando bajo legítima defensa, arguyendo el ya referido ataque del grupo Hamas en octubre del 2023. Además, se indica que el ataque contra la infraestructura civil es así, pues los terroristas se esconden en lugares como escuelas u hospitales. Sin duda, toda esta situación genera controversias.

Sin poseer certeza en torno al asunto, pero partiendo de que se trata de una guerra asimétrica, donde hay víctimas civiles, es lícito formular *una ironía de la historia:* ya que, las otrora víctimas han decidido cambiar su rol. Los judíos sionistas pueden presentar rasgos que evocan el actuar de los nazis. Es decir, anexando territorios en la Franja de Gaza, y procurando expandirse en Siria, Líbano y Cisjordania con métodos de ataque a la población civil. Este es un

conflicto del presente y está claro que Israel actúa con el respaldo de los Estados Unidos y sus aliados europeos.

Con respecto a la "ironía de la historia, cabe indicar que, si los judíos sufrieron en el holocausto, entonces: ¿cómo es posible que los judíos sionsitas de Israel estén procediendo a generar daños masivos sobre la población de Palestina? ¿Acaso ellos no recuerdan el sufrimiento del que fueron víctimas? ¿Por qué descargar sobre los palestinos tal ira? Ante ello es lícito preguntar: *¿Acaso no hay una analogía de los males morales que se infringen en el Oriente Medio con la "banalidad del mal" de Hannah Arendt? Puesto que en ambos casos, no se respetan los derechos humanos de las víctimas.*

Además, en términos internacionales, se presenta una *indiferencia humana al dolor.* Más allá de la exactitud de analogía o no, entre Auschwitz y la actual situación de Palestina, lo medular es comprender que estamos frente a una *repetición del mal moral en nuestro tiempo*.

¿O acaso la universalidad preconizada por los países occidentales es selectiva? Como ya ha sido señalado, la ONU se ha mostrado prácticamente impotente ante este asunto: revelando, así, una *crisis de nuestro tiempo*.

Para entender por qué no se da una reacción más activa de la sociedad internacional es necesario indicar que, en las guerras del presente y conflictos bélicos del presente, hay una dimensión que se puede denominar como "guerra cognitiva".

Esto significa que cada parte involucrada presenta su propia versión de los acontecimientos por medio de un uso propagandístico en las redes sociales y en los medios de comunicación. Esto conduce a lo siguiente: para cualquier acontecimiento bélico habrá dos narrativas distintas. Dicho kantianamente, nos encontramos enfrente de antinomias, en el sentido de que habrá una tesis; pero también una antítesis.

Ambas son factibles y dado que los medios de comunicación y las redes sociales presentarán *"hechos alternos"*, el resultado es lo que algunos intelectuales han denominado como el "fenómeno de la posverdad". ¿Pues cómo verificar o falsear la tesis o la antítesis en cuestión si se depende de los medios que se emplean, además, de los prejuicios ideológicos del intérprete? En este respecto, es probable que el mito de la caverna de Platón se pueda aplicar a nuestra

peculiar manera de estar-en-el-mundo del siglo XXI: viviendo de las imágenes producidas por los medios de comunicación y las redes sociales. Tomando como auténtica realidad lo que de suyo es un constructo narrativo, elaborado por las élites del poder económico y político que controlan a los medios de comunicación, a las redes sociales y, recientemente, a la innovadora Inteligencia Artificial. Todo esto conduce a lo que Pedro Baños denomina como *el dominio mental*.

En la "guerra cognitiva" se generan relatos en los que prevalece un tono maniqueísta: hay un bando "bueno" y su respectivo grupo oponente pasa a ser considerado como el "malo". Este modo de ver maniqueísta implica una división entre "nosotros" y "ellos". Asimismo implica una división entre países "amigos" y "enemigos". A continuación, se presentan una serie de ejemplos, siguiendo metódicamente la dialéctica en sentido kantiano.

Si se considera el conflicto de Ucrania y Rusia, se encontrarán dos versiones, a saber:

a) La versión del bloque occidental que incluye a su líder EU y a la Unión Europea (UE); aunada a la OTAN. Desde su óptica, Rusia ha generado el problema al invadir Ucrania en febrero del 2022.
b) La versión de la Federación Rusa: Ucrania no forma parte de la OTAN y, de hecho, el problema ha sido que la OTAN se estaba ampliando hacia la frontera con Rusia. En este sentido, la Operación Militar Especial es una acción de guerra preventiva.

Asimismo, con la actual guerra en el Medio Oriente:

a) Versión de Estados Unidos e Israel: Irán posee armamento nuclear y constituye una amenaza para la seguridad de la región.
b) Versión de Irán: no hay intención de producir un arma nuclear. Sí hay uranio enriquecido, pero para uso de energías renovables. Además, en la guerra de los 12 días de junio de 2025, D. Trump presumió haber destruido las bases donde se suponía que había armamento nuclear. Y, de facto, Israel sí cuenta con armamento nuclear que le ha proporcionado occidente. Luego, ¿dónde está la fuente real del conflicto?

Más aún, el caso de Israel con Palestina:

a) Versión de Israel: el grupo terrorista Hamas atacó a ciudadanos de Israel en octubre de 2023. Dado que son terroristas, deben ser eliminados. Cualquier oposición al Estado de Israel constituye, según las autoridades de dicho Estado, apoyar a los terroristas.
b) Versión de Palestina: Israel es un Estado ilícito que se asentó en tierras de Palestina después de la Segunda Guerra Mundial, con el beneplácito de Inglaterra, EU y la ONU. Su intención real es posicionarse de facto con los territorios: de allí la ocupación desde 1948 y la anexión gradual de territorios con el asentamiento de los colonos sionistas. De allí que la intención de Israel sea "limpiar" el área y proceder mediante limpieza étnica o desplazamiento forzado.

De este modo, *la realidad se torna difusa*: pues hay versiones antinómicas de cada uno de estos acontecimientos. De hecho, la impresión más común es la del caos. ¿Se podría considerar un *caos metódico* como estrategia de acción para efectos de control? Los conflictos bélicos actuales aparecen como si no tuvieran relación entre sí. La distancia geográfica pudiera dar la impresión de que se trata de fenómenos aislados. Pero tal impresión tiene un valor de verdad meramente aparente.

Si se considera el sistema internacional, entonces, se puede entender que, debido a la globalización económica, los acontecimientos están concatenados y orquestados por las potencias hegemónicas. Y, que hay naciones como Ucrania que funcionan como escenarios en los que se reflejan las tensiones entre potencias opuestas; en este caso, la operación militar especial de Rusia se ha dirigido hacia Ucrania, pero de manera velada también se ha dirigido hacia la OTAN y EU. En otras palabras, la guerra de Rusia con Ucrania constituye una guerra indirecta con la hegemonía de EU y la OTAN.

De este modo, si se considera que en la geopolítica hay "jugadores estratégicos" y "países pivotes", entonces, se puede entender el sentido de las tensiones geopolíticas. Los jugadores estratégicos son las potencias que tienen poder económico, político y militar, para incidir en otras regiones geográficas. Mientras que los países pivotes son aquellos que tienen una importancia geoestratégica debido a su posición geográfica: ya sea por poseer recursos naturales o por su

proximidad a una potencia regional. Lo que se pone en juego en esta correlación de fuerzas es la hegemonía de las potencias.

Actualmente, las tensiones geopolíticas reflejan una reconfiguración del orden mundial. Tales tensiones, ya sea en Ucrania o en Irán, reflejan un orden mundial unipolar que se resiste a desaparecer; y el advenimiento de un orden mundial multipolar que se va conformando gradualmente.

Como ya fue indicado, la guerra contemporánea tiene múltiples dimensiones: aunado al campo de batalla y al control de las narrativas, se encuentra el ámbito económico. En este sentido, Estados Unidos y la Unión Europea acordaron establecer sanciones comerciales en contra de Rusia con la intención de debilitar su economía. En este campo no está de más señalar el posible decomiso de parte de la Unión Europa de los activos rusos (trescientos mil millones de dólares) que están en el sistema bancario internacional y que tiene al dólar como moneda base de las transacciones comerciales. Decomisar tales activos rusos equivale a una declaración de guerra; de allí que las autoridades de Bruselas se hayan mantenido, hasta el momento, con cierta cautela –a pesar de las presiones de algunos líderes europeos para tomar dichos activos y seguir financiando a Ucrania.

Un documento central para entender los acontecimientos del presente, lo constituye la *Estrategia de Seguridad Nacional*, publicada en noviembre de 2025 y firmada por D. Trump. En dicho documento se establece que Estados Unidos tiene interés de dar término a la guerra de Ucrania. En términos generales, Trump ha manifestado su intención de alcanzar la paz en dicho conflicto bélico. Lo que en sí mismo es valioso, ya que la salida explícita de Estados Unidos disminuye la posibilidad de una guerra directa con Rusia: la cual sería de carácter nuclear.

Dadas las anteriores consideraciones, se van perfilando varios posibles escenarios: la salida de Estados Unidos del conflicto. Si los países de la Unión Europea prosiguen la guerra en contra de Rusia, entonces, se puede presentar una escalada en la guerra.

Este escenario refleja una *ambigüedad táctica* de D. Trump: por un lado, no admite un conflicto directo entre Estados Unidos y Rusia, lo cual en sí mismo es positivo. Sin embargo, por otra parte, si la Unión Europea prosigue la guerra en contra de Rusia, entonces, lo hará por medio de la compra de armas a Estados

Unidos lo que implica un beneficio económico para el complejo militar industrial.

No obstante, en el documento de la *Estrategia de Seguridad Nacional* se indica que Europa deberá fortalecerse en el ámbito militar y aumentar su presupuesto en defensa de manera gradual hasta alcanzar el 5% de su PIB. Esta tendencia a incrementar la compra de armas al complejo militar industrial de Estados Unidos, equivale al rearme que Kant señalaba, conduciendo a un latente estado de guerras entre las naciones.

Por otro lado, no perdamos de vista que hay una alianza entre Rusia y China. En este caso, Rusia proporciona una base militar sólida y China proporciona solvencia económica. Ambos países forman parte de los BRICS y son las principales potencias, junto con la India, que impulsan el cambio hacia un orden mundial multipolar. Esta alianza va conformando un orden mundial euroasiático.

Un aspecto que puede guiar al lector atento es el fenómeno de la desdolarización. Rusia mantiene relaciones comerciales con China e India sin que medie el dólar en los intercambios. Además, el incremento del precio de los metales como el oro y la plata, reflejan la tendencia a desmarcarse del dólar.

Esta dimensión económica es central para comprender e interpretar los fenómenos bélicos actuales. De fondo hay una rivalidad económica entre Estados Unidos y China. Y, Estados Unidos pretende controlar la energía petrolera, así como el gas para impedir que China adquiera el liderazgo económico. En este sentido, el cierre del estrecho de Ormuz en Irán nos proporciona un claro ejemplo. Irán recibe el apoyo de China y de Rusia.

Cerrar el estrecho de Ormuz equivale a un nudo estratégico: pues se genera un efecto dominó en el que la economía de los ciudadanos de EU se puede ver afectada al subir el precio de la gasolina. Y, no se pierda de vista que en noviembre de este año habrá elecciones intermedias en Estados Unidos. Por lo que si el objetivo estratégico de Estados Unidos era el cambio de régimen político y acceder al control del petróleo, entonces, no lo ha logrado. Mientras tanto, si hay un aumento en los precios del petróleo y de la energía, entonces, el alza generalizada de los precios, puede generar que los ciudadanos voten en contra de D. Trump.

En este contexto, se puede vislumbrar con relativa claridad la posición de México. El fenómeno del narcotráfico se convierte en el *punto de quiebre* en nuestro país. Dado que D. Trump consideró a los grupos del crimen organizado como terroristas, resulta relativamente fácil justificar una intervención y, en el menor de los casos, una intromisión de Estados Unidos en tareas de inteligencia en contra del narcotráfico. Al respecto, ya se cuenta como antecedente y bajo las anteriores premisas, con la captura del presidente de Venezuela, Nicolás Maduro, en enero de 2026. Latinoamérica es denominado como "hemisferio occidental" y constituye un área prioritaria para la *Estrategia de Seguridad Nacional* de Trump.

Al menos en la letra dicho documento pretende no escalar en los conflictos bélicos internacionales. Por lo que si Estados Unidos logra aceptar la multipolaridad, entonces, se puede abrir una época de coexistencia pacífica entre las distintas potencias del orbe.

Pues *lo que se pone en juego la coexistencia de distintas civilizaciones que trascienden la pretensión de universalidad de la concepción del mundo occidental* –haciendo patente el uso ideológico que occidente ha hecho de tal universalismo democrático y de los derechos humanos– Es decir, se trata de una coexistencia en la que cada polo haga valer su cultura y respete, en términos fácticos, las diferencias políticas de los demás países.

Conclusión

La pregunta central ha sido: *¿en qué sentido se puede considerar que, en la actualidad, se da una ironía histórica con respecto al problema del mal moral?*

Kant nos ha proporcionado el sentido de la norma moral: seguir el imperativo categórico. Arendt nos ha descrito el mecanismo del mal: indiferencia humana al dolor, burocratización, no pensar en términos morales. Y las tensiones geopolíticas actuales manifiestan un campo en el que se manifiestan los horrores de la guerra en distintos escenarios.

Por lo que la respuesta viene dada en dos direcciones:

1. El genocidio de los judíos en los campos de concentración en Auschwitz durante la Segunda Guerra Mundial, pone de manifiesto la crisis de la modernidad. Pues en lugar de triunfar la razón, la libertad e igualdad, en su lugar,

lo que sobrevino fue una auténtica barbarie perpetrada por Hitler y los nazis. Este acontecimiento constituye un contraejemplo o, dicho de otro modo, una falsación del proyecto de la modernidad filosófica. Al menos, da como resultado que la modernidad es un proyecto inconcluso.

2. En los acontecimientos del presente, las tensiones y conflictos geopolíticos permiten obtener una comprensión del conjunto de los principales eventos que implican actos morales que, siguiendo la ética de Kant, se pueden juzgar como malos en el sentido moral. El caso de Palestina implica especial mención, pues se ha venido gestando una limpieza étnica, así como ataques a su infraestructura civil.

Aun reconociendo la existencia de narrativas contrapuestas en el ámbito geopolítico, informes como el de Francesca Albanese aportan elementos empíricos relevantes que permiten sostener, al menos como hipótesis interpretativa, la presencia de prácticas que vulneran gravemente el derecho internacional. En este sentido, más que resolver la antinomia, dichas evidencias intensifican la pregunta por la posible repetición del mal moral en el presente.

Por lo que de ser cierto, el Informe de Francesca Albanese, entonces, resulta plausible sostener que *en ambos casos, se encuentra el mal moral*.

Por ende, resulta lícito establecer paralelismos problemáticos con la banalidad del mal: pues en ambos casos se tiende a cosificar a las personas y restarles su condición de dignidad. Esto implica el no respeto a su vida y la violación de sus derechos humanos. A nivel internacional se ha procedido con indiferencia y con burocratismo. Mostrando la ineficacia del derecho internacional.

Lo anterior debe entenderse como hipótesis interpretativa situada dentro de un campo de controversias, pues dado el fenómeno de la post verdad no se puede pretender ser cartesiano y creer que se posee una verdad evidente e incuestionable.

Lo irónico de la historia es que se repiten los males morales. No generalizo que todos los judíos estén participando en la destrucción de Palestina. Pero la ONU no ha actuado de manera coherente ante la situación y ello, pone en evidencia que regresamos a un estado en el que, como afirma Trump: la paz se logra por la fuerza.

Esto implica poner en riesgo a los demás Estados. Pues siguiendo con Kant, los Estados son entes morales y, como tales, se debe respetar el derecho a ejercer su soberanía. De otra manera, el derecho internacional también deviene en crisis. Y la humanidad no está para resistir una guerra nuclear.

También es importante establecer los siguientes límites interpretativos, para no dar la impresión de que estamos en el ámbito de la mera opinión: dado que los acontecimientos geopolíticos, se dan en el ámbito empírico, los juicios que al respecto se pueden hacer, tienen un valor veritativo, como dice Kant, *a posteriori*. No se puede saber *a priori* cuál será el desenlace de los acontecimientos. Los juicios a posteriori tienen un valor de verdad contingente.

Por lo que es lícito cerrar con una pregunta que, en el periodo de la guerra fría, se planteó Eric Fromm, pero trasladada a las actuales tensiones geopolíticas del siglo XXI: ¿podrá sobrevivir el hombre? Pregunta que sigue vigente y circunscrita en lo que Karl Jaspers denominó como "situación límite", pues las potencias militares pueden destruir la vida humana sobre el planeta tierra.

Bibliografía

Albanese, Francesca (2026). *Cuando el mundo duerme*, edición digital.

Arendt, Hannah (2012). *Eichmann y el holocausto*, Taurus, México.

Aron, Raymond (1962). Paz y guerra entre las naciones, Alianza Editorial, Madrid.

Baños Pedro (2025). *Así se domina el mundo*, edición digital, actualizada.

(2020). *El Dominio Mundial: Elementos del Poder y Claves Geopolíticas*, Ariel, Barcelona.

(2020). *El Dominio Mental: La Geopolítica de la Mente*, edición digital.

Benhabib, Seyla (2004). The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernstein, Richard (2006). *El Mal radical*, Fineo, Buenos Aires.

Comisión Internacional Independiente sobre Kosovo (2000). The Kosovo Report. Oxford: Oxford University Press.

Diesen Glenn (2025). *La guerra de Ucrania y el orden mundial euroasiático*, edición digital.

Friedmann, George (1991). *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, FCE, México, DF.
Fromm, Erich (1990). *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Paidós, Buenos Aires.
Freud, Sigmund (2000). *El Malestar en la Cultura*, Alianza, Madrid.
Hegel, G.W.F. (1973). *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, DF.
Heidegger, Martín (1966). *Introducción a la Metafísica*, Editorial Nova, Buenos Aires.
Hobbes, Thomas (1987). *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, FCE, México, DF.
Hudson Michael (2020). *Matar al huésped: Cómo la deuda y los parásitos financieros destruyen la economía global*, edición digital.
Jaliffe, Alfredo (2007). *Hacia la desglobalización: Geopolítica y Dominación*, edición digital.
Kant, Emmanuel (2010). *Crítica de la razón pura*, FCE, México, DF.
— (2015). *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, DF.
— (1981). *Filosofía de la Historia*, FCE, México, DF.
— (1995). *La Paz Perpetua*, Austral, Espasa-Calpe, México.
Kissinger, Henry (1994). *Diplomacy*. Nueva York: Simon & Schuster.
Leibniz, Gottfried (2013). *Ensayos de Teodicea*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España.
Mondolfo, Rodolfo (2000). *Heráclito*, Siglo XXI, México, DF.
Organización de las Naciones Unidas (2005). World Summit Outcome Document, Resolución A/RES/60/1. Nueva York: ONU.
Pogge, Thomas (2002). World Poverty and Human Rights. Cambridge: Polity Press.
Sandel, Michael (2023). *El descontento democrático*, edición digital, actualizada.
Schelling, Friedrich (1969). *Sobre la Esencia de la Libertad Humana y los problemas con ella relacionados*, Paideuma, Buenos Aires.
Todd, Emmanuel (2024). *La derrota de Occidente*, edición digital.
Trump, Donald (2025). *Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos*, noviembre, https://www.lampadia.com/wp-content/uploads/2025/12/

NSS-11_2025-Estrategia-de-seguridad-nacional-de-los-Estados-Unidos-de-America.pdf

Schmitt, Carl (1932). El concepto de lo político. Buenos Aires: Ediciones Struhart.

Vidal César (2026). *El proyecto imperial de Donal Trump: ¿Es Donald Trump el nuevo Adriano americano?*, edición digital.

Walzer, Michael (1977). Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. Nueva York: Basic Books.

Zamora, Augusto (2024). *Multipolaridad y descolonización de las Naciones Unidas*, edición digital.

El último seminario de un clasicista americano: David Konstan y los problemas de la venganza, la justicia y el perdón (entre el mundo antiguo y las tragedias de hoy)

Pietro Montanari

> Revenge is the more radical and progressive emotion. It looks to changing the moral codes of the society at large, and to eliminate the very basis of shame (David Konstan, *lecture* 7).

En 2023, entre marzo y junio, David Konstan impartió en el Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) de la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) un seminario de ocho sesiones, en inglés, sobre *Vingança, Retribuição e Reconciliação: da Antiguidade aos dias atuais*, en el que discutió, como dice la presentación del evento, "textos do período greco-romano clássico e suas possíveis repercussões na resolução de conflitos contemporâneos ligados ao perdão e à anistia".[1] Fue el último seminario de gran envergadura que impartió en el

[1] Las *lectures* fueron organizadas en el marco de la Visiting Distinguished Scholar Chair (Cátedra do Professor Cientista Visitante) en el Institute of Advanced Studies (IdEA), University of Campinas (Unicamp), por iniciativa de Cristiano Lyra e Isabella Tardin Cardoso, entonces directores del Instituto, con el apoyo del personal del IdEA del IEL (Institute of Language Studies). Agradezco a Isabella Tardin Cardoso por haber puesto a mi disposición los textos de las *lectures* distribuidos por David Konstan durante el seminario. La síntesis que aquí se ofrece refleja, por tanto, el texto de las *lectures* así como lo dicho durante las sesiones (con frecuentes digresiones no presentes en los textos de las lecciones y una parte abundante dedicada a las Q&A). Mis comentarios e integraciones están en su mayor parte incluidos en notas o señalados entre paréntesis en el texto. La distinción entre *lectures* y sesiones es importante sobre todo en las lecciones 3 y 7, en las que se encuentran, respectivamente, la proyección de un breve documental sobre el genocidio en Ruanda *Unforgivable* (2018), con sus posteriores comentarios, y la intervención de la psiquiatra Judith Herman, autora del libro *Truth and Repair* (2023). Para la presentación del evento: https://www2.unicamp.br/esta-

extranjero antes de su muerte (2 de mayo de 2024, Providence RI). En aquella época, me habló del este curso como el núcleo del que muy probablemente hubiera sido su próximo libro. El empeño que Konstan puso en la preparación de este seminario queda atestiguado también por sus propias palabras durante las clases.[2] El contenido del curso se configura en parte como una recuperación y en parte como una nueva síntesis de varias de las principales líneas de investigación que había cultivado en los últimos quince o veinte años: desde las emociones antiguas, la ira en primer lugar (Konstan 2006), pero también la indignación, la vergüenza y el duelo (Konstan 2018, cap. 5); pasando por los enfoques de cognición distribuida y fenomenología de la intersubjetividad (Konstan 2019); hasta las dinámicas del perdón (Konstan 2012) y del pecado, objeto de su último libro publicado en vida (Konstan 2022).

En el centro de esta síntesis se encuentra, sin embargo, una reflexión nueva y aún en formación sobre las nociones distintas y en muchos aspectos opuestas de venganza y reparación (o justicia), que, como de costumbre al tratarse de Konstan, se mueve a través de continuos vaivenes entre mundo antiguo y moderno, hermenéutica literaria y ciencias sociales, historia y actualidad, literatura y política, nivel descriptivo y nivel normativo. En la séptima *lecture*, Konstan hace la siguiente afirmación, que quizá revela mejor que muchas otras su pensamiento central y su forma de sentir predominante sobre la venganza:

> Revenge is the more radical and progressive emotion. It looks to changing the moral codes of the society at large, and to eliminate the very basis of shame. I realize that I may be guilty of ennobling revenge, converting it from a deeply vindictive sentiment into a more high-minded feeling, closer to indignation than to anger. I agree that in common parlance, revenge manifests all the violence that I am ascribing to retribution. Perhaps I ought rather to say that revenge does not

tico-2023/noticias/2023/03/06/novo-cientista-residente-do-idea-david-konstan-discute-vinganca-e-reconciliacao/

[2] Por ejemplo: “all of these lectures were written specifically for this occasion; they have not appeared anywhere else. While there is some thought of collecting them eventually, this is all original material prepared precisely for this series here in Campinas” (*lecture* 5, Q&A).

always recognize its own motive. We may desire social acknowledgment, but we imagine that we simply want to make the offender suffer, and our fantasies reflect that desire.

En las páginas siguientes expondremos el contenido de las ocho lecciones, intentando mantenernos lo más fieles posible no solo a las ideas centrales del curso, sino también a su evolución y a lo que, *lato sensu*, diríamos que fue el método de Konstan: es decir, esa libertad de reflexión y creatividad (búsqueda de hipótesis, conjeturas y conexiones nuevas) de la que, en esta como en tantas otras ocasiones, supo dar una excelente prueba. Escuché a Konstan usar en más de una ocasión el adagio de Alexander Pope "fools rush in where angels fear to tread" para describir su propio enfoque –poco convencional y radicalmente interdisciplinario– hacia los nuevos temas que despertaban su interés. Lo hacía en un sentido deliberadamente autoirónico, presentándose como alguien dispuesto a lanzarse de manera temeraria y casi anárquica en terrenos poco transitados. Su último seminario, aunque cuidadosamente preparado y meditado, sigue siendo el testimonio de este espíritu un tanto intrépido, además de un trabajo que aún estaba en gran parte por venir.

Las tres mayores influencias en la vida intelectual de Konstan, según él mismo afirmaba, fueron el marxismo, el psicoanálisis y las matemáticas.[3] Me inclino a pensar que la primera fue la más importante o al menos la más pervasiva. Sea como fuere, el pasaje recién citado, si se lee atentamente, contiene todo lo esencial de una idea de emancipación que sabe –o al menos intenta– mantener unidas experiencia personal y acción colectiva, psicología y política, reconocimiento y rebelión. El seminario que aquí me esfuerzo por recorrer en su totalidad, aunque de modo todavía tentativo e intrincado, tiene sobre todo el sentido de un testimonio y de una propuesta hermenéutica y política no convencional en la que la venganza, como emoción y acción, es repensada en toda su radicalidad y positividad.

[3] Y lo decía a menudo. Para una reconstrucción de estas influencias, remito a Montanari 2026-27, *forth.*

* Lección primera *

En el primer encuentro[4] Konstan abre el ciclo introduciendo los dilemas éticos y psicológicos que rodean el concepto de venganza. La hipótesis de investigación que inspira el seminario se hará más clara –o al menos se explicitará de manera gradual– solo posteriormente (*lectures* 2, 4, 7 y 8). Por el momento, se pregunta si la venganza debe considerarse un deseo primitivo y visceral, una emoción incompatible con una sociedad civil, o si, por el contrario, puede configurarse como una respuesta psicológica y socialmente legítima, o al menos funcional, frente a determinados tipos de injusticia. En otros términos, ¿es la venganza siempre y necesariamente un mal? A lo largo de las ocho sesiones, el seminario se propone analizar la venganza no solo desde una perspectiva individual, sino también a escala colectiva, examinando su compleja línea de demarcación respecto a las ideas de retribución (justicia) y compensación. Se anuncia que el seminario prevé la exploración de casos contemporáneos de reconciliación y gestión del trauma colectivo, entre los que figuran: la *Comisión para la Verdad y la Reconciliación* en Sudáfrica y los escritos del obispo Desmond Tutu; varios casos de pacificación social en América Latina tras pasados regímenes opresivos; testimonios y memorias de sobrevivientes de los campos de concentración para evaluar los límites morales de la obligación de perdonar; y casos de justicia restaurativa para las víctimas de abusos sexuales, a partir del libro de Judith Herman (2023), entonces recién publicado. Esto dará lugar a otras preguntas esenciales sobre el perdón, sus límites, su dinámica y su estructura.

[La proporcionalidad de la venganza.] Konstan empieza con los textos fundacionales de la cultura griega clásica, la *Ilíada* y la *Odisea*, obras que los griegos antiguos memorizaban desde la infancia y en las que la justicia y la venganza constituyen a menudo un motivo central de la narración. El motor de la *Ilíada* se encierra en su primerísima palabra, *mēnis*, término comúnmente traducido al inglés como “wrath”, ira (lat. “ira”, portugués “raiva”, italiano “ira” o “rabbia”),

[4] *Lecture* 1: Revenge: A Motive with a Bad Reputation. Título de la sesión: “Vingança é um prato que se come frio? Vingança e emoções na perspectiva do Direito, Sociologia, Psicologia e Antropologia” (30 de marzo de 2023).

aunque *kholos* sea el término griego más común en los poemas homéricos. El motivo de la ira impregna la obra y dicta sus principales movimientos narrativos. Antes de entrar en materia sobre la *mēnis Achilēos*,[5] Konstan observa que todo el contexto de la guerra de Troya es aparentemente un caso macroscópico de venganza colectiva.[6] A causa de la fuga del príncipe troyano Paris con Helena, esposa de Menelao, los griegos, bajo el liderazgo del hermano de este último, Agamenón, movilizan una vasta expedición no solo para recuperar a la mujer, sino para arrasar una ciudad entera, Troya, la ciudad de Teucro, masacrando a la población masculina y reduciendo a la esclavitud a mujeres y niños. Una primera cuestión se refiere, por tanto, a la entidad y proporcionalidad de la venganza de los griegos contra los troyanos, una reacción tanto menos comprensible cuanto más buscan estos últimos varias formas de poner fin a los enfrentamientos. ¿Es razonable la reacción de los griegos? El poema la da por sentada, pero, si se mira bien, resulta desproporcionada. ¿Cuáles son las razones de este exceso?

Konstan destaca cómo el historiador Heródoto criticó este acontecimiento con un toque de ironía (Hist. 1.4.4). Al recoger el punto de vista de los persas, Heródoto subrayaba que el rapto o la fuga voluntaria de mujeres (como en el caso de Helena con Paris o de Medea con Jasón) era un acontecimiento común e injusto, pero que desatar una guerra de exterminio por tal motivo era un acto insensato y desproporcionado. Esto plantea un interrogante crucial sobre el nexo entre represalia y proporcionalidad: aunque la comunidad troyana tenía el deber de castigar a Paris u ofrecer una compensación financiera (cosa que posteriormente propuso), la destrucción sistemática de Troya aparece como un exceso que el poema homérico da paradójicamente por sentado como telón de fondo de la acción. Konstan recuerda, además, que la expedición griega no nació de una

[5] Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος. Es el primer hexámetro del poema.

[6] Hago notar que en esta primera lección venganza (*revenge*) y reparación (*retribution*) se equiparan a un genérico castigo. A pesar de estas primeras formulaciones, que asocian venganza y exceso, la tesis central del seminario en realidad tiende más bien a distinguir la venganza de la idea de exceso violento, y por tanto de la ausencia de límites, considerando en su lugar su función "progresiva". Cf. *lectures* 4, 7 y 8.

ofensa personal vivida por los reyes (*basileis*),[7] sino de un sentido de solidaridad hacia Menelao. Odiseo intentó, de todos modos, eludir la empresa fingiéndose loco y arando los campos solo, siendo desenmascarado únicamente cuando su hijo pequeño Telémaco fue arrojado frente a su arado para poner a prueba la lucidez mental del padre.

[La ofensa, el estatus, el rescate.] Aparte de la expedición, la ira y la cólera son el motivo fundamental de los dos mayores movimientos narrativos del poema: primero la retirada de Aquiles de los combates, públicamente ofendido; después su regreso, tras el trauma por el asesinato de su amigo y compañero Patroclo. En el origen del primer movimiento hay una disputa interpersonal: el enfrentamiento entre el comandante de la expedición, Agamenón, y el más formidable guerrero griego, Aquiles. Agamenón insulta públicamente a Aquiles arrebatándole a Briseida, una muchacha que le había sido asignada como botín de guerra. Este acto priva a Aquiles de su honor y de su reconocimiento social frente a todo el ejército, desencadenando la *mēnis*. Ofendido en lo más profundo, Aquiles decide retirarse de los combates, llegando a rogar a los dioses para que su propia facción sufra sangrientas derrotas y así demostrar cuán deletérea es su ausencia.

Cuando el ejército griego se encuentra al borde del abismo a causa de las incursiones troyanas, Agamenón capitula y envía una embajada formada por tres emisarios (Odiseo, Áyax y Fénix), ofreciendo a Aquiles una compensación material de grandes proporciones con tal de devolverlo a la primera línea (9.259-299). Aquiles, sin embargo, rechaza con desdén la propuesta. Declara que aún se siente arder por la humillación pública que ha sufrido, afirmando haber sido tratado por el rey como un "vagabundo sin honor". Konstan analiza críticamen-

[7] No se trata, sin embargo, de una realeza tal y como estamos acostumbrados a pensarla a partir de ejemplos helenísticos y orientales. Los reyes homéricos son en su mayor parte *primi inter pares*, personalidades emergentes en el contexto de estructuras sociales aristocráticas (Agamenón, Menelao, Aquiles, Odiseo, etc.). Agamenón, como jefe de la expedición, parece gozar de un estatus especial y el poema le reserva en ocasiones apelativos y epítetos bastante específicos (ἄναξ [ϝάναξ], ποιμὴν λαῶν). Cf. Dreher 2019.

te las interpretaciones de este rechazo: algunos han considerado la reacción de Aquiles como un capricho infantil (MacCary 1982). Otros consideran que Aquiles buscaba un arrepentimiento sincero y una admisión de culpa por parte de Agamenón, elementos que la sensibilidad moderna considera indispensables para conceder el perdón: las cosas habrían sido diferentes si tan solo Agamenón se hubiera presentado ante Aquiles, mostrando un acto sincero de contrición y enmienda…

Con esta lectura, como es sabido, Konstan no podía estar de acuerdo. Basándose en las tesis expuestas en su libro *Before Forgiveness*, sostenía que la noción contemporánea de perdón interpersonal era ajena a la cultura griega y romana antigua.[8] En la Biblia hebrea y en el Nuevo Testamento, el perdón es originalmente una prerrogativa exclusiva de Dios (existe un verbo específico para perdonar, cuya raíz es *slḥ*, usado 75 veces en la Biblia hebrea y cuyo único sujeto es Dios), mientras que los seres humanos se limitan a formas más o menos eficaces de reconciliación. Lo que Aquiles exigía no era la contrición interior de Agamenón, sino una reparación de su propio estatus social a través de una humillación pública. Si Agamenón hubiera ido en persona a suplicarle ante el ejército, sometiéndose de tal modo a una mortificación pública análoga a la que le había infligido a Aquiles, solo entonces, tal vez, este último habría quedado satisfecho. En la cultura griega arcaica, el estatus y el rango definen por completo al individuo: la venganza no pretende simplemente castigar o recibir una indemnización, sino obligar al ofensor a experimentar el mismo e idéntico nivel de vergüenza y dolor emocional padecido por la víctima.

Este comportamiento es coherente con el *pathos* de la ira (*orgē*), tal como lo describe y define Aristóteles en el segundo libro de la *Retórica* (para más detalles, cf. *Lectura* 2). Konstan dedicó al *pathos* en cuestión, además de un cierto

[8] Cf. Konstan 2012. El libro de Konstan se basa en una investigación previa de Charles Griswold (2007), de la que extrae lo esencial de la definición moderna del perdón. Ambos autores coordinaron posteriormente un volumen colectivo sobre el perdón (Griswold & Konstan 2011). Para una crítica detallada de la posición de Konstan y Griswold, cf. Cairns 2011 y 2014. Para una breve síntesis de la cuestión, cf. también Montanari 2025, 23-24. A esta cuestión estará dedicada toda la lección 3.

número de artículos, el segundo capítulo de su libro sobre las emociones de los antiguos griegos (Konstan 2006), destacando su diferencia específica respecto a su contraparte moderna (*anger*) y convirtiéndolo en un sentimiento esencialmente social. La diferencia que más le llama la atención es la conexión con el estatus: según Aristóteles, una persona de condición social inferior, por ejemplo un esclavo, no está propiamente en condiciones de airarse con quien le es superior, porque no tiene la posibilidad de vengarse. Esto no significa que un esclavo o un subordinado no experimenten enfado y frustración en tales casos, sino que dichas reacciones no pueden manifestarse socialmente como ira.[9] Entre *basileis*, las cosas son evidentemente distintas. La ofensa y su reparación pueden y deben manifestarse socialmente. Si Agamenón se hubiera presentado en persona ante Aquiles, o si le hubiera pedido disculpas públicamente, entonces Aquiles habría tenido la posibilidad de humillarlo a su vez, haciéndole sentir la misma vergüenza que él le había infligido. Por eso Aquiles no desea una simple admisión de culpa: lo que quiere es que Agamenón sienta vergüenza y sea humillado en frente de todos. Cuando se sufre una afrenta, se desea que el otro experimente el mismo sentimiento que nos ha hecho sentir a nosotros. En esta perspectiva, el rechazo de Aquiles a reconciliarse con Agamenón puede deberse al hecho de que este último, a pesar de las pérdidas sufridas, conserva todavía su propia dignidad. La venganza, por tanto, concierne sobre todo a la pérdida del honor, del orgullo y del respeto, mucho más que al daño material en sí.

[La pérdida de Patroclo: un caso de trauma bélico.] El regreso de Aquiles al campo de batalla se produce, en cambio, por otra razón, es decir, a causa del dolor por la muerte de su más querido compañero, Patroclo, asesinado en duelo por el príncipe troyano Héctor. Patroclo, movido por la piedad hacia los griegos, había obtenido el permiso para combatir vistiendo la armadura de Aquiles y así aterrorizar a los enemigos. Aunque Aquiles declara formalmente haber aparcado

[9] La posibilidad de airarse con los superiores es admitida por Séneca (*De ira*, 2.34.1), aunque luego declare loco (*furiosum*) a quien se deja llevar por ella y prevalezca en general el consejo de disimularla. Cf. el caso de Hárpago y el rey de los persas (3.15.1), que recuerda mucho a las atrocidades de Atreo contra el hermano Tiestes (quinta lección).

su resentimiento hacia Agamenón para concentrar su ira en Héctor, la brutalidad de su represalia sugiere un fenómeno psicológico de ira desplazada –sustituida e intensificada por otro tipo de emoción. Ya no estamos propiamente en el dominio de la venganza, el de la reparación de una ofensa sufrida públicamente. Aquiles no se limita a matar a Héctor, sino que destroza repetidamente su cadáver arrastrándolo tras su carro. Existe una compleja psicología en la base de la extrema furia de Aquiles contra Héctor. La sola devoción por el compañero Patroclo –cuya legendaria intimidad fue leída en clave erótica por autores como Platón, aun sin confirmación explícita en el texto homérico– no basta para explicar el despiadado deseo de negarle sepultura e incluso de devorar sus carnes.

Algunos estudiosos hipotetizan que Aquiles se consume por el sentimiento de culpa por haber permitido que su amigo fuera a combatir en su lugar, introduciendo así el tema de la culpa (*guilt*) como propulsor de la venganza y planteando la cuestión histórica de si en la antigüedad esta se reconocía como un sentimiento moral distinto de la vergüenza (*shame*) (cf. *infra*, séptima lección). Si bien los estudios sobre atrocidades, como el de Ditte Marie Munch-Jurisic (2022) sobre el llamado "perpetrator's disgust", muestran cómo incluso los perpetradores pueden manifestar síntomas físicos y emocionales involuntarios durante la violencia, en el caso de las víctimas de un abuso el sentimiento de culpa inexpresado por haber "provocado" en cierto modo o no haber evitado la ofensa puede actuar de forma opuesta, transformándose en un combustible psicológico que desencadena una represalia desproporcionada y extremadamente más feroz de lo que la causa original parecería justificar.

Para descodificar aún mejor esta ferocidad, Konstan cita un estudio de Jonathan Shay, autor del libro *Achilles in Vietnam* (Shay 1994). Trabajando con veteranos de la guerra de Vietnam afectados por graves trastornos de estrés postraumático (TEPT), Shay comprobó que los traumas psicológicos más destructivos en los soldados derivan de la convergencia de dos factores desencadenantes concretos: la traición o la conducta deshonrosa por parte de su comandante superior, que resquebraja la confianza en la justicia de la causa bélica (paralelismo con el insulto de Agamenón); y la pérdida en combate del compañero o amigo más íntimo (paralelismo con el asesinato de Patroclo). Un dato clínico sorprendente surgido de las investigaciones de Shay es que los soldados traumatizados

tienden a recordar al amigo caído como una figura extraordinariamente mansa, dulce y pacífica, independientemente de lo despiadado que hubiera podido ser como combatiente en la realidad. Este mecanismo psicológico coincide perfectamente con la *Ilíada*, donde Aquiles evoca a Patroclo definiéndolo como su "manso amigo" ("my gentle friend"),[10] a pesar de que Patroclo era implacable a la hora de matar en el campo de batalla. La furia ciega y la profanación del cuerpo de Héctor representan, según esta lectura, una manifestación patológica del trauma de guerra. Aquiles logrará superar parcialmente esta crisis psicológica solo posteriormente, cuando, conmovido por las súplicas del rey Príamo, aceptará un rescate y devolverá el cuerpo de Héctor para permitir sus exequias.

La sociedad griega arcaica presentaba una fuerte militarización en la que la masacre de los enemigos en guerra estaba codificada como una dinámica normal, aparentemente desprovista de los conflictos de conciencia internos desencadenados por las tradiciones religiosas posteriores (como el Cristianismo o el Islam) que idealizan la paz. Sin embargo, en tiempos de paz, o en el seno de una misma comunidad, existían instituciones jurídicas consolidadas destinadas a interrumpir la cadena de las disputas familiares, en primer lugar la aceptación del "precio de la sangre" es decir, una indemnización en dinero o bienes preciosos pagada por el homicida a los familiares de la víctima, según un principio de equivalencia. Durante el intento de mediación con Aquiles, el héroe Áyax expresa una profunda frustración por la inflexibilidad de su compañero (Il. 9.624-42). Áyax recuerda a Aquiles que incluso un hombre que ha sufrido el asesinato de un hermano o de un hijo acepta aplacar su orgullo y su rabia una vez cobrado el precio de la sangre, permitiendo al culpable permanecer en el país sin sufrir represalias. Pero, como se ha visto, el disgusto de Áyax no da en el blanco. La argumentación de Áyax sobre el precio de la sangre –y este es, según Konstan, un punto raramente destacado– es lógicamente incongruente con la situación actual de Aquiles, quien no llora a un pariente muerto, sino que protesta por un insulto a su rango debido al robo de una muchacha. Sin embargo, el concepto de

[10] Quizá Konstan se refiere aquí al adjetivo *meilikhon*, dulce, que Aquiles aplica a Patroclo en Il. 19.300.

compensación monetaria se adapta perfectamente a la segunda fase del poema, cuando Príamo rescata el cuerpo de Héctor.

[La masacre de los pretendientes y la propiedad privada.] La segunda parte de la lección examina la *Odisea*, obra que culmina con la metódica y despiadada venganza que Odiseo planea y realiza contra los pretendientes (libro 22), los 108 hombres que durante tres años han ocupado abusivamente su palacio, dilapidando sus recursos, amenazando o maltratando a su hijo, Telémaco, y acosando a su esposa, Penélope. A pesar de que Odiseo ha sido celebrado durante siglos como un modelo de sabiduría filosófica por los estoicos y por el propio Platón,[11] la brutalidad de la masacre final plantea fuertes dudas de orden interpretativo. En las lecciones siguientes (la séptima en particular), este episodio se convierte en el caso más sintomático de un modelo de venganza que más se aproxima, debido al frío cálculo que parece sustentarla, a la idea de reparación justa –y, por tanto, también a los posibles efectos ilimitados y disfuncionales de la justicia (frente a los de la venganza, que, según Konstan, son a menudo más controlados y socialmente eficaces). Por el momento, sin embargo, Konstan plantea una vez más la cuestión de la aparente desproporción entre el hecho (la presencia de los pretendientes en el palacio) y la reacción (su masacre indiscriminada). El filólogo Martin West (2014) planteó la hipótesis de que el número de 108 pretendientes fuera una hipérbole narrativa, una exageración dramática introducida con el fin de acentuar el efecto espectacular del relato, según una dinámica similar a la de las películas modernas en las que un solo héroe derrota a una inmensa hueste de antagonistas. En realidad, los pretendentes habrían sido "solo" una docena. Cifras aparte, Konstan prefiere centrarse en las motivaciones de los pretendientes.

El análisis del texto revela, en primer lugar, que los pretendientes no actuaban por mero parasitismo económico, ya que uno de ellos admite que el coste de los regalos llevados a Penélope superaba con creces los beneficios de las cenas

[11] Konstan puede tener en mente varios pasajes platónicos: Hip. min. 364c-365b y 369b-370a (la comparación entre Aquiles y Odiseo), Symp. 220c (la cita de Od. 4.242), tal vez también Phd. 85c-d (la balsa); pero es sobre todo en Rep. 10.620c-d, en el mito de Er, donde la figura de Odiseo adquiere un significado fuertemente simbólico.

de gorrón. Además, los pretendientes se habían movilizado solo después de siete años de ausencia total de noticias de Odiseo [y diecisiete de ausencia de Ítaca], presumiendo legítimamente su muerte de conformidad con las costumbres de la época. Su objetivo era de naturaleza política: casarse con Penélope para heredar la soberanía sobre Ítaca, de modo análogo a Edipo, que se convirtió en rey al casarse con Yocasta. Homero, sin embargo, oculta deliberadamente estas motivaciones dinásticas legítimas, retratando a los pretendientes como vulgares matones y criminales que conspiran para asesinar al heredero Telémaco. La masacre total de los pretendientes se compara finalmente con el castigo divino que, en otra parte del poema, recae sobre los compañeros de Odiseo, quienes, exhaustos por el hambre, violan la prohibición de comerse las vacas sagradas del dios Sol y por ello son fulminados (Od. 12.403-419). El núcleo ético de la *Odisea* parece residir así en la defensa absoluta e inflexible de la propiedad privada y en la afirmación de su carácter sagrado.[12]

[Función social y evolutiva de la venganza.] Desde el punto de vista de la moderna psicología social, la ubicuidad de la venganza representa un enigma evolutivo. Como se evidencia en el estudio de Jackson, Choi y Gelfand (2019), los seres humanos poseen una aversión natural al enfrentamiento violento y actúan normalmente por interés personal. La venganza es antitética a estas tendencias: conlleva costes elevadísimos, expone al riesgo de disputas familiares y, clínicamente, no parece generar un bienestar emocional real ni un alivio psicológico tras su ejecución. La explicación de esta paradoja reside en los modelos culturales y evolutivos: la venganza no se desarrolló como una ventaja adaptativa para el individuo particular, sino como un instrumento de estabilización para el grupo social. En los contextos arcaicos o tribales carentes de un contexto institucional fuerte, la amenaza de represalia violenta y personal frente a un "insulto percibido" (según la definición de Aristóteles) puede convertirse en el único disuasivo

[12] Konstan introduce aquí una nueva reflexión comparativa, esta vez dirigida al mundo contemporáneo: en Estados Unidos, la protección legal del domicilio permite a los ciudadanos disparar y matar a un intruso sin sufrir encarcelamiento o juicio, reduciendo la violencia letal a un suceso menor.

eficaz para preservar el orden normativo y la homeostasis de la comunidad.[13] La *Odisea* ilustra, sin embargo, las consecuencias destructivas de este sistema: el asesinato de los 108 jóvenes aristócratas une a sus respectivas familias en un pacto de sangre destinado a exterminar a Odiseo y su exiguo núcleo de aliados. La masacre civil total de la isla se evita únicamente por la intervención de la diosa Atenea y de Zeus, que imponen la reconciliación al final del poema (24.528-548). Tal vez, comenta Konstan, historias de venganza como estas inducen en el público una especie de "satisfacción vicaria", sin fomentar necesariamente conductas análogas en quienes las escuchan. La nodriza Euriclea ofrece quizás un ejemplo de ello, cuando exulta ante los cadáveres de los pretendientes (22.406-408). Al mismo tiempo, sin embargo, el poema homérico expresa también la ambivalencia emocional de quien ha perpetrado la masacre: Odiseo, de hecho, reprime duramente a su nodriza, declarando impío regocijarse por la muerte de conciudadanos (22.409-412). Se trata quizá de otro caso de "perpetrator's disgust".[14] Dicha advertencia ética convive, por lo demás, con la brutal ejecución sumaria de las doce esclavas (424) del palacio que habían colaborado con los pretendientes, o habían sido sus amantes, las cuales son ahorcadas en una se-

[13] Si Odiseo, se pregunta Konstan más adelante, hubiera intentado convocar a la asamblea de la ciudad de Ítaca para procesar legalmente a los pretendientes, la inmensa red de influencia y parentesco de los 108 jóvenes habría probablemente corrompido a los jueces o reducido la sanción a una sanción mínima e irrelevante. Frente a un sistema judicial estructuralmente débil o corrupto, el acto de "tomarse la justicia por su mano" puede no estar dictado por una rabia ciega, sino por un auténtico ideal de justicia objetiva.

[14] Antes del célebre episodio de la matanza de los pretendientes, Konstan discute brevemente otro conocido episodio de la saga: la maldición lanzada por Polifemo contra Odiseo (9.526-535), posibilitada por el hecho de que el héroe, una vez devuelto a la nave, desafía al cíclope, jactándose de lo que le ha hecho, y declara su propio nombre (9.502-505), sin el cual la maldición quedaría sin efecto. Konstan se pregunta, sin embargo, por qué la maldición tiene éxito, es decir, qué culpa, en tal caso, es imputable a Odiseo: "Is it that one should not take pride in revenge? […] As we will see, there is reason to suppose that such exulting is not proper, in Odysseus' own judgment". Y es en este punto donde Konstan parece identificar la conexión con la masacre de los pretendientes y la reprimenda a la nodriza.

cuencia descrita por Homero con crudo realismo visual, destacando el temblor de sus pies hasta la llegada de la muerte (471-473).

[¿Justicia estatal vs. venganza emocional?] La cuestión anticipa en cierto modo la lección siguiente, en la que se oponen la venganza como pasión ardiente (la venganza propiamente dicha) y como cálculo fríamente ejecutado. Ambos aspectos no son necesariamente incompatibles. Un caso contemporáneo, dice Konstan, muestra de hecho su posible complementariedad. En los juicios por delitos con pena de muerte en Estados Unidos, la ley prevé una segunda fase (*penalty phase*) en la que las víctimas o sus familiares pueden hacer declaraciones de impacto emocional, llorando y gritando en la sala para empujar a los jurados a maximizar la pena. Este mecanismo permite al Estado ofrecer a las víctimas una forma de venganza personal legalizada, superando la pura frialdad de la retribución impersonal. Konstan contrapone la visión de Aristóteles (para quien aquel que no siente ira ante las ofensas demuestra una naturaleza servil) a la del estoico Séneca (quien exigía la extirpación de la ira en cuanto motivación irracional y destructiva para la justicia), tema que precisamente será objeto de la lección siguiente.

* Lección segunda *

[La dimensión subjetiva de la venganza.] En la primera sesión, Konstan se había concentrado en los actos de venganza (*lato sensu*) extrema en la épica homérica y en su recepción en el contexto social más amplio. En el segundo encuentro[15] desplaza el eje de la investigación hacia la dimensión subjetiva de la venganza es decir, hacia el estado de ánimo, las motivaciones profundas y las emociones que empujan a un individuo (hombre o mujer) a actuar contra los demás, a menudo poniendo en peligro su propio bienestar. La venganza se presenta comúnmente como una pasión visceral que invade no solo la mente, sino todo el cuerpo. Sin embargo, existe también una declinación de la venganza definible como "a sangre fría", lenta y calculadora. Konstan se pregunta por qué

[15] Lecture 2. Vengeance and Emotion. Título de la sesión: "Vingança versus Retribuição: Punição e a Lei de Talião" (13 de abril de 2023).

un vengador debería elegir esperar. Una de las razones reside en la voluntad de prolongar el sufrimiento de la víctima a través del suspense, la ansiedad y el miedo a lo desconocido, amplificando así el daño general. De esta premisa surge una pregunta central de la lección, así como del seminario en general: ¿existe una diferencia sustancial entre la venganza consumada en la ola de una pasión ardiente y la planificada fríamente? Si tal diferencia existe, ¿la variedad pasional debe considerarse la "verdadera" venganza, mientras que la calculadora representa una forma de justicia privada que haríamos mejor en llamar retribución? En otros términos, yendo más allá de la idea general de castigo o represalia, Konstan se pregunta ahora si existe una diferencia entre venganza y justicia, y cuál es, que es al fin y al cabo la cuestión en el centro de todo el seminario. Su respuesta se desarrolla en varios pasos: primero se centra en la definición aristotélica de la ira, luego en la de Séneca, en muchos aspectos opuesta, y finalmente en un regreso a la *Ilíada* y a las diferentes emociones que Aquiles experimenta en los *turning points* del poema.

[La interpretación aristotélica de la ira.] Konstan inicia su análisis partiendo de la *Retórica* de Aristóteles (libro 2), en la que el filósofo dedica once secciones al estudio de las emociones, definidas en griego *pathē* (plural de *pathos*, término polisémico, derivado del verbo *paschein*). Konstan ha reiterado a menudo que esta es la primera teoría de las emociones que encontramos en el mundo antiguo (siempre y cuando la palabra emoción, derivada del latín, traduzca bien el griego *pathos*) y a su profundización ha dedicado uno de sus estudios más famosos e importantes (Konstan 2006). En dicho estudio, en particular en la larga introducción, subraya la naturaleza procesual, cognitiva e histórico-social de las emociones. En la antigüedad, la pasión no es un mero sentimiento íntimo y psicológico que deba gestionarse "contando hasta diez", sino un evento intersubjetivo, algo que le ocurre a un individuo desde el exterior y que exige una respuesta en cierto modo pública y social. La primera emoción examinada por Aristóteles es precisamente la ira (*orgē*). Konstan advierte que la traducción de *orgē* por el inglés *anger* o el italiano *ira* puede no ser perfecta, ya que los matices lingüísticos varían sensiblemente. Aristóteles define la ira como "un deseo acompañado de dolor por una venganza percibida, causado por un insulto (*oligōria*) percibido

proveniente de personas que no tienen el derecho de ofendernos ni a nosotros ni a lo que es nuestro". Konstan retoma la traducción que daba del pasaje en su libro sobre las emociones de los antiguos griegos: "a desire, accompanied by pain, for a perceived revenge, on account of a perceived slight on the part of people who are not fit to slight one or one's own" (Konstan 2006, cap. 2).[16] De esta definición emergen elementos cruciales que sintetizamos a continuación. En primer lugar, la valencia hedónica mixta: la ira tiene un valor negativo (el dolor producido por el insulto y por su recuerdo), pero genera también placer gracias a la fantasía y a la imaginación del acto vengativo. Lo que genera placer, para Konstan, es el imaginar a aquel que nos ofendio públicamente ofendido a su vez, por tanto, sufriendo lo mismo que nosotros hemos sufrido. Tal, al menos, es el sentido de la referencia al episodio de la fallida embajada a Aquiles.[17] En segundo lugar, el papel del estatus: el término *oligōria* deriva de *oligos* ("poco", como en la palabra "oligopolio") y significa literalmente "reducir a alguien a menos", menospreciar su estatus y dignidad social. La venganza, pues está estrechamente ligada a la defensa del prestigio y de la reputación. Konstan cita estudios antropológicos y psicológicos recientes, entre ellos el ya citado de Jackson, Choi y Gelfand (2019) y el de Fiske (2014), que vinculan este mecanismo a las llamadas "culturas del honor" (entre las que contempla, además del mundo antiguo, varias áreas culturales del mundo moderno, como el Sur de los Estados Unidos o el Medio Oriente). En tales culturas la violencia de represalia no es necesariamente estigmatizada, sino a veces normativamente fomentada para evitar la pérdida de la dignidad pública. El propio Aristóteles, en la *Ética*, afirma que quien no es capaz de sentir ira ante un insulto demuestra una índole servil,

[16] Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] (30) διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος (Rhet. 2.2, 1378a 30-32, Bekker).

[17] Y aquí radica la diferencia con respecto a la tesis de Kaufman (2012), presentada posteriormente por Konstan (en esta misma lección), según la cual el fin de la venganza (revenge) es esencialmente la restauración del honor, y no la percepción del sufrimiento ajeno. Como tal, por tanto, venganza y retribución no serían tan distintas.

comparable a la de un esclavo, ya que no posee un honor que defender, por lo que no puede vengarse.

Otro aspecto fundamental de la definición aristotélica es que el insulto debe provenir de alguien que "no está legitimado" para hacerlo. Si un amo se dirige con dureza a un esclavo, este último (según la rígida estructura social griega) no siente verdadera *orgē* porque sabe que no puede obtener venganza; la ira presupone la posibilidad material y social de la represalia. Konstan lo expresa en términos aún más simples: "Aristotle said you cannot feel angry if you're afraid of someone… but that's crazy! That's just the kind of people I'm angry at!". Para entender por qué, es necesario observar las premisas de esta afirmación es decir, que la ira es deseo de venganza y que la capacidad de vengarse depende del estatus, por lo tanto, si no puedes vengarte tampoco puedes airarte.[18] En las sociedades del honor, la venganza florece allí donde las instituciones legales o policiales son débiles o están ausentes, funcionando como un instrumento de control social subsidiario. Aunque la Atenas clásica había desarrollado un sistema judicial para frenar la justicia privada, las fronteras entre recurso legal y venganza personal seguían siendo porosas. Konstan propone una interpretación casi matemática de la definición de Aristóteles (influenciado, como admi-

[18] En la séptima lección, en la parte dedicada a las Q&A, Konstan propondrá el siguiente razonamiento, que vale la pena transcribir en su totalidad: "Aristotle claims that you cannot feel true anger toward someone you are actively afraid of. To a modern reader, that sounds entirely false. But it falls into place perfectly once you accept his systematic definitions:

1. If anger is, by definition, an active desire for personal revenge...
2. And if you cannot feel a true desire for revenge unless you believe it is realistically possible to execute it...
3. And if you cannot realistically execute revenge against a terrifying tyrant of whom you are in absolute physical dread...
4. Then, structurally, your emotion is not anger—it is fear or helpless despair.

It only makes sense once you make the historical move to completely situate yourself inside Aristotle's unique thought-world"

te, por su primera formación universitaria).[19] En las ecuaciones matemáticas, como F = ma o E = mc2, los términos pueden traducirse recíprocamente. Pero entonces, en nuestra definición, si la ira es el deseo de venganza, se debería poder invertir la fórmula y afirmar que la venganza es exclusivamente aquello que la ira aspira a obtener. ¿Es realmente así? En la vida ordinaria, tendemos a definir "venganza" también a un ajuste de cuentas frío y carente de carga emocional. Konstan dice tener alguna duda al respecto de dicha reversibilidad de los términos, y sin embargo, siguiendo a Aristóteles, sugiere aplicar el término "retribución" para "the cool and calculating intention to repay evil with evil", reservando el término "venganza" exclusivamente a la retribución motivada por la ira.[20] En griego antiguo, la palabra *timōria* cubría ambiguamente ambos significados, castigo y venganza.

[Séneca: retribución sin pasión.] Para comprender qué le ocurre a la venganza si se la priva de la ira, Konstan examina el tratado *De ira* de Séneca, filósofo estoico que vivió en el siglo I d.C. y preceptor de Nerón. Séneca adopta inicialmente una definición de ira similar a la aristotélica (1.3.3), hablando de un deseo de castigar una ofensa (*iniuria*) no merecida (2.1.3). Sin embargo, la conclusión estoica es radicalmente opuesta a la peripatética. Los estoicos sostienen que las emociones son reacciones voluntarias, fruto de un asenso de la mente, y deben distinguirse de las respuestas fisiológicas involuntarias (como la piel de gallina por el agua fría, los pelos de punta por el susto o las reacciones estéticas de ho-

[19] Konstan obtuvo su Bachelor's Degree in Mathematics por la Columbia University en 1961. Durante sus estudios se sintió particularmente atraído por la lógica y el cálculo. Siguió además el itinerario de *premedical student*, profundizando en disciplinas como la física y, sobre todo, la química. Consideraba las matemáticas, junto con el psicoanálisis y el marxismo, una de las tres mayores influencias de su formación intelectual. Dicha influencia se manifestaba para él sobre todo en los términos de una forma mentis marcada por la coherencia lógica. Cf. Montanari 2026-27, forth.

[20] Rhet. 2.13, 1390a15 ss, donde la primera actitud se asocia con los más ancianos.

rror y piedad que experimentamos en el teatro o leyendo una historia).[21] Puesto que las emociones están sujetas a la voluntad, el objetivo del estoico es alcanzar la *apatheia* (la ausencia de pasiones nocivas). Séneca considera la ira no solo inútil, sino activamente dañina y destructiva, capaz de generar crueldades inhumanas. Esta no sirve para nada, ni siquiera en la guerra o frente a los crímenes más nefandos, como el asesinato del propio padre o la violación de la propia madre. Séneca escribe: "¿El hombre bueno no se enojará si ve a su padre asesinado, a su madre violada? No se enojará, sino que se vengará, los defenderá (*non irascetur, sed uindicabit, sed tuebitur*). [...] Cumplirá con sus deberes (*officia*) sin turbación o miedo. [...] Enojarse en nombre de un ser querido no es propio de un ánimo piadoso, sino débil (*non est pii animi sed infirmi*)" (1.12). Para Séneca, la acción de represalia o protectora debe surgir del puro sentido del deber, del amor y del respeto por la justicia, nunca de la ira.[22] Operar con la mente fría garantiza la eficacia práctica e impide cometer injusticias por exceso. Konstan concluye que esta posición convalida su distinción terminológica: eliminando la pasión de la ira, Séneca borra la "venganza" y la transforma en pura retribución o castigo legal.

[Ira vs. odio.] Otro instrumento útil para cartografiar la venganza es la distinción aristotélica entre ira (*orgē*) y odio (*mīsos*, raíz de términos modernos como "misántropo" o "misógino"). La ira se dirige siempre hacia un individuo específico por un agravio personal y concreto. Está acompañada de dolor y, sobre todo, aspira a una venganza que debe ser percibida (el ofendido quiere ver el sufrimiento y la humillación de quien lo ha menospreciado, para restaurar su propio estatus). El airado quiere que el otro sufra en primera persona. El odio puede dirigirse hacia enteras categorías o tipos de personas (ej. los ladrones, los delatores, los racistas) a causa de sus vicios y de su mala conducta moral. No requiere una ofensa personal directa, no va necesariamente acompañado de dolor

[21] Se trata de una teoría de las emociones que distingue en ellas varios niveles. Precisamente el texto en cuestión de Séneca ofrece a Konstan el punto de partida para dicha concepción (*De ira*, 2.4).

[22] Y de la misma idea es Cicerón (*De of*. 1.88-89).

y su objetivo no es hacer sufrir a la víctima, sino su eliminación o destrucción: el que odia quiere simplemente que el objeto de su odio deje de existir (Aubreville 2021). Los griegos, sostiene Konstan un poco más adelante, odiaban a los tipos viciosos (ej. los ladrones) pero no categorizaban el odio sobre una base racial o étnica (Aquiles no odia a Héctor o a los troyanos como tales. Esto refuerza la idea de que la furia final de Aquiles está movida por el dolor psicológico, una emoción que Aristóteles no codifica detalladamente en Rhet. 2). Konstan pone el ejemplo de personajes trágicos como Medea (que mata a sus hijos dejando vivo a su marido Jasón para que sufra, actuando por ira/venganza) o Hécuba (que ciega al rey Poliméstor y mata a sus hijos) para mostrar la necesidad de asistir al dolor ajeno. Esta necesidad de la "percepción" de la venganza (τιμωρίας [φαινομένης])[23] explica también la gran atención de la retórica antigua sobre las formas de aplacar la ira. Y aquí entra en juego el análisis aristotélico de aquella disposición que llamaríamos humildad (Aristóteles usa el adjetivo *praos*), que al neutralizar la ofensa neutraliza también el deseo de venganza (Rhet. 2.3, 1380a23-24; también, Konstan 2006, cap. 3). Nos mostramos benévolos hacia quien se humilla o no nos contradice, ya que no contradecir significa reconocer la inferioridad social (Aristóteles nota agudamente que los perros no ladran a quien se sienta, poniéndose a su nivel).[24] Quien siente miedo no puede ofender y la ira se desvanece si el adversario está aterrorizado, ya que no hay más necesidad de luchar para reafirmar el estatus.

[Más sobre el nexo ira-venganza.] La relación entre ira y venganza puesta a la luz por Aristóteles y Séneca es reconfirmada también por las recientes investigaciones psicológicas y neurocientíficas. La ira, especialmente la definida como "justa" es decir, ligada a la percepción de una injusticia es de hecho el "best emotional predictor" de los comportamientos vengativos (Jackson, Choi y Gel-

[23] "There is some debate among scholars about how to render this term [scil. *phainomenos*]. Some take it to mean 'manifest', others prefer 'conspicuous', and a few, including the great Aristotelian authority David Ross, have elected to delete the word entirely. I have translated it as 'perceived', in light of Aristotle's description of hatred" (de la *lecture* 2).

[24] Rhet. 2.3, 1380a 24-26.

fand, 2019), limitando la capacidad de atención del sujeto y resultando particularmente marcada en personalidades narcisistas o neuróticas. Las cosas son, sin embargo, más complejas. También los sentimientos de vergüenza y humillación pueden desencadenar reacciones vengativas. Los estudios neurocientíficos demuestran, además, que el acto punitivo puede prescindir de un estado emocional alterado y estar guiado por la anticipación del placer o de la satisfacción por el agravio compensado. Por último, si bien la teoría evolucionista plantea la hipótesis de que la venganza sirve como disuasivo contra futuras agresiones, sigue siendo incierto si quien se venga actúa con esta conciencia racional, confirmando que la propensión a la represalia está influenciada por una multiplicidad de rasgos individuales y motivaciones.[25]

[Pros y contras de la distinción entre venganza y retribución.] Antes de volver al examen de la *Ilíada*, Konstan examina el libro del filósofo Whitley Kaufman, *Honor and Revenge: A Theory of Punishment* (2012), que contradice su distinción entre venganza ("requital motivated by anger") y retribución ("requital without anger"). Kaufman rebate tal distinción y la considera una ilusión ideológica, ya que, según él, ambas persiguen el mismo fin: infligir sufrimiento a un culpable en respuesta a un agravio. Kaufman refuta seis distinciones clásicas según las cuales la venganza sería personal (es la tesis de R. Nozick),[26] excesiva,

[25] En el seminario (pero no en la versión escrita de la lección), Konstan añade en este punto una interesante nota crítica sobre los límites metodológicos de la psicología experimental y de los estudios de laboratorio. Recuerda, por ejemplo, que la asociación entre emociones específicas y expresiones faciales, teorizada por Darwin y retomada por Ekman, se ha basado históricamente en fotos estáticas descontextualizadas (célebre es el caso de las imágenes publicadas por Darwin, obtenidas mediante electroestimulación facial y retocadas para ocultar los cables eléctricos). Estudios recientes demuestran de hecho que el uso de secuencias de vídeo o la simple presencia de un contexto narrativo reducen drásticamente o alteran por completo la correlación entre la expresión observada y la emoción atribuida (la cuestión también se recuerda en Konstan 2006, cap. 1).

[26] Nozick 1981. La tesis de Nozick es que la venganza, a diferencia de la justicia, requiere necesariamente un vínculo personal entre las partes. Este principio se convierte en el princi-

reactiva a cualquier tipo de insulto, animada por el deseo de ver sufrir a quien nos ofende, implicando "*strict liability*" y responsabilidad colectiva, mientras que la retribución sería impersonal, moderada, reactiva únicamente al daño moral, animada por el sentido de la justicia, implicando responsabilidad moral e individual. La principal objeción de Konstan es que la cuestión fundamental no concierne a la intensidad o la fuerza de la motivación de la venganza, sino a su naturaleza específica: si quien comete el acto no está impulsado de algún modo por la ira, la acción no constituye una venganza en sentido propio, sino la simple ejecución de un deber social o moral, en el sentido ya aclarado por Séneca.

Konstan, además, anticipa aquí un punto central de su seminario, que se hará plenamente explícito en la séptima lección: si el enfoque tradicional sostiene la estrecha asociación entre venganza y exceso y, por contra, entre equilibrio y justicia, él sostiene en cambio que la búsqueda de una "justicia retributiva abstracta" produce históricamente muchos más horrores y masacres que la venganza ligada al honor, la cual posee un límite intrínseco es decir, el restablecimiento del statu quo. Konstan se revela de todos modos consciente del hecho de que existen diferentes gradaciones de la ira y, con ello, represalias que también pueden hacerse excesivas (tal admisión es muy importante en el momento de discutir casos límite de venganza). Esto significa que también la venganza resulta a menudo asociada a un exceso de violencia. Como veremos, Konstan está sobre todo interesado en sacar a la luz la naturaleza compleja de la venganza, por ejemplo el entrelazamiento de cálculo y pasión, o la mezcla entre duelo e ira, manteniendo como punto fijo, sin embargo, que la ira debe de algún modo subsistir.

[Más sobre el perdón.] Vuelve aquí por un momento la importancia del perdón, en sentido moderno, y de su acción "apaciguadora" sobre la ira. Konstan, lo sabemos, sostiene que en el mundo antiguo tal idea del perdón y de sus efectos no subsiste. Los rituales modernos del perdón, basados en la confesión sincera y en

pal blanco polémico de Whitley Kaufman, quien sostiene que la venganza no siempre está impulsada por una fuerte pasión individual y que, recordando los estudios de William Miller, la represalia es a menudo ejecutada por parientes lejanos o por individuos reacios que actúan solo por presión social o sentido del deber.

el arrepentimiento interior del culpable son sustancialmente ajenos a la antigüedad clásica. En el mundo griego y romano, las disculpas no sirven para conceder un perdón en sentido moral, sino que funcionan como un acto de autohumillación del ofensor: al rebajarse, quien había cometido el agravio anulaba el insulto inicial y restituía a la víctima el estatus social que le había arrebatado. Quien busca la venganza, por otro lado, no desea en absoluto la rehabilitación ética del otro, sino la redención de su propia humillación. Esta importante diferencia se refleja en la lengua griega, que distingue el castigo correctivo y educativo, *kolasis*, de la venganza pura, *timōria*, carente de cualquier intento pedagógico. La idea del perdón como vía para aplacar la ira es en realidad una herencia de la tradición judeocristiana, modelada sobre el perdón divino. Si bien este concepto introdujo nuevas modalidades de reconciliación desconocidas para los antiguos, el autor subraya que el ideal del perdón interpersonal sigue siendo complejo y problemático, y no excluye el aspecto aristotélico de la cuestión es decir, el poderoso impulso humano de querer invertir las posiciones con quien nos ha humillado, haciéndole sentir la misma impotencia y reinstaurando la propia dignidad social.

[Tres casos homéricos de venganza.] La *Ilíada*, como se ha dicho, se abre programáticamente con la palabra "ira" (*mēnis*). Al principio, la ira de Aquiles es perfectamente aristotélica: Agamenón lo ha deshonrado públicamente privándolo de su premio, tratándolo como a un "vagabundo sin honor" (Il. 9.648). Aquiles rechaza incluso las ofertas de compensación porque la ofensa a su estatus no ha sido subsanada públicamente. Sin embargo, la situación cambia radicalmente cuando Patroclo, el amadísimo compañero de Aquiles es asesinado por Héctor. Aquiles decide volver a la batalla solo para matar a Héctor. Oliver Taplin, en su estudio "Anger displaces anger", sostiene que la ira de Aquiles sigue siendo idéntica en su mecanismo, cambiando simplemente de blanco de Agamenón a Héctor. Konstan disiente de esta lectura. Utilizando las categorías de Aristóteles, Héctor no ha insultado ni menospreciado el estatus de Aquiles; ambos se encuentran en una situación de guerra, un contexto en el que matar al enemigo es la norma y puede incluso coexistir con el respeto mutuo (como entre boxeadores o gladiadores). Por lo tanto, la emoción que mueve a Aquiles contra Héctor

no es la ira (*orgē*), sino el profundo dolor del duelo (*grief*). Esta interpretación encuentra confirmación en los antiguos escolios (*scholia*), las notas al margen dejadas en los manuscritos por los eruditos desde la época de la Biblioteca de Alejandría (siglo III a.C.). En correspondencia con el pasaje en el que Aquiles declara querer enterrar su vieja disputa con Agamenón, un escolio afirma: "of the two emotions besetting Achilles' soul, anger [*orgē*] and grief [*lupē*], one wins out [...]. For the emotion involving Patroclus is strongest of all, and so it is necessary to abandon his wrath [*mēnis*] and avenge himself on his enemies" (escol. bT ad *Iliad* 18.112-13). Konstan evidencia la naturaleza afuncional y trágica de este dolor que se hace represalia. La venganza aristotélica apunta a un objetivo alcanzable, la restauración del honor, pero matar a Héctor y maltratar su cadáver no devolverá la vida a Patroclo. La total inutilidad del acto queda atestiguada por el hecho de que Aquiles sigue destrozando el cadáver de Héctor no solo sin conseguir aplacar la angustia (y aun sabiendo que, una vez muerto Héctor, su propia muerte sería ya inminente), sino también sin poder desfigurarlo realmente—hecho que, según Konstan, marca simbólicamente la impotencia del acto.[27] En cuanto a Odiseo, que se enfrenta a los pretendientes, se constata en cambio una mezcla distinta entre impulso emocional y cálculo racional. Este puede constituir un tercer ejemplo, además de los dos ya recordados de la *Ilíada*. Aun partiendo del resentimiento por las humillaciones padecidas, de hecho, y por tanto a pesar de estar presente un componente de ira, Odiseo actúa sin embargo con frialdad y sistematicidad, como muestran su disfraz de mendigo y su rechazo a exultar sobre los cuerpos de los enemigos caídos. La masacre de los

[27] Escribe al principio de la quinta lección: "…what if you are in a position to take vengeance, but no matter what you do to the other person, it is never enough? We have seen an example in Achilles, as he dragged the dead body of Hector behind his chariot. As you recall, the gods protected the body so that it was not mutilated. This is, of course, a fiction, and I am sure that Homer knew it and meant his audience to recognize it as such. But it has meaning: no matter how you torment a corpse, you cannot hurt it, and so it is beyond vengeance, just as heaven or the sky was beyond vengeance when my father's boss raised his fist at it". Este es, por tanto, el "significado simbólico" de la preservación del cadáver en el episodio homérico: un ejemplo de la imposibilidad de la venganza.

pretendientes asume así los rasgos de un castigo casi formal y de una ejecución de justicia retributiva, en la que la ira personal juega un papel secundario respecto al restablecimiento del orden.

[Complejidad y mezcla de las motivaciones.] En conclusión, la *Ilíada* y la *Odisea* muestran una vez más cómo la literatura tiende a desdibujar los rígidos límites teóricos: en las acciones humanas reales, la venganza impulsada por la ira ante un insulto y la retribución impulsada por el deber, la justicia o el dolor a menudo terminan superponiéndose. En una nota final que recuerda lo que dice en otros lugares sobre las caracterizaciones y su sobredeterminación,[28] Konstan señala que mientras los filósofos y sociólogos tienden a crear categorías bien definidas (venganza, retribución, ira, odio), la tarea de la gran literatura (como la épica homérica o la tragedia) es precisamente explorar la naturaleza enredada, impura y compleja de la psicología humana, en la que los motivos se superponen y mezclan constantemente. Una complejidad similar parece estar en juego en los sistemas penales, no solo antiguos, sino también modernos. En los discursos forenses atenienses, los acusadores buscaban deliberadamente despertar los jueces ciudadanos. El sistema judicial ateniense no borraba la emoción, sino que canalizaba la ira individual hacia las instituciones estatales para satisfacer el deseo de venganza de la víctima. Los desarrollos recientes en los juicios penales en los EE. UU. parecen moverse en una dirección similar: durante los testimonios de las víctimas en la fase de sentencia, el sistema legal abre un espacio para integrar la necesidad de satisfacción emocional personal ("victim impact statements") dentro de la justicia retributiva del Estado. En este sentido, al menos, Konstan no solo parece interesado en distinguir entre venganza y justicia, como prácticas y motivaciones, sino también en resaltar sus interacciones y mezclas.

[28] Por ejemplo, en sus estudios sobre la comedia griega (Konstan 1995, especialmente la introducción), pero también sobre la comedia romana (Konstan 1983) y sobre la novela antigua (Konstan 1994).

*** Lección tercera ***

Konstan abre la tercera conferencia[29] recordando la distinción trazada en encuentros anteriores entre *venganza* y *retribución*. La venganza está impulsada por la ira y surge de una ofensa o un insulto irrespetuoso al estatus social del receptor. El objetivo de la venganza es restaurar el prestigio y la dignidad comprometidos disminuyendo o humillando al ofensor frente a la comunidad. La retribución es la voluntad imparcial de hacer cumplir la justicia a través de leyes o instituciones. Como se mencionó, en la literatura, a diferencia de las teorías, estas distinciones aparecen luego en formas complejas e intrincadas, donde, más allá de cualquier separación conceptual abstracta, coexisten diferentes sentimientos y situaciones. Y una confusión similar ("the messiness of real-life motivations") también se puede encontrar en el funcionamiento de los sistemas penales reales.

[La compensación como medio de reconciliación.] Además de la naturaleza de la ofensa y las motivaciones, la venganza y la retribución también difieren profundamente en los medios por los cuales se alcanza la reconciliación. La venganza exige la restauración del estatus social comprometido, por lo que la compensación monetaria es ineficaz e incluso contraproducente: se percibe como un intento del ofensor de comprar la impunidad o como una mayor humillación para la víctima (es por eso que la satisfacción que busca Aquiles no se puede comprar a través de la compensación ofrecida por Agamenón). Dentro de la justicia retributiva, por el contrario, la compensación material puede resultar completamente adecuada, siempre que el culpable reconozca su culpa y que el pago se entienda como un verdadero castigo compensatorio, más que como una mera transacción. Sin embargo, tanto en el derecho moderno como en las prácticas antiguas, existen delitos para los cuales la sanción económica no se considera suficiente. Cuando la gravedad del hecho requiere la muerte del ofensor (cf. los diferentes casos de Aquiles contra Héctor y Odiseo contra los pretendientes),[30]

[29] *Lecture* 3. Forgiveness. Título de la sesión: "Perdão e reconciliação: exemplos em Aristóteles, na Bíblia Hebraica e no Novo Testamento" (20 de abril de 2023).

[30] Se trata, como se ha visto, de casos en los que la venganza es un aspecto secundario y se presenta transformada, en el primer caso, por el dolor de la pérdida y tal vez de la culpa (que

la acción violenta no constituye necesariamente solo una reacción individual de ira, sino que puede ser reabsorbida bajo el principio retributivo de la *lex talionis*, la clásica ley del ojo por ojo, que Konstan interpreta esencialmente como una forma de control y limitación de la violencia.

[La cuestión del perdón.] Konstan introduce en seguida la cuestión central del tercer encuentro: ¿por qué el perdón está prácticamente ausente en los poemas homéricos o en la literatura clásica? ¿Por qué Aquiles no perdona a Agamenón? ¿Por qué Odiseo no perdona a los pretendientes? Es esta, ya lo sabemos, una de sus tesis más famosas: el perdón, en el sentido moderno e interpersonal del término, no existía en la Grecia y Roma clásicas como una forma reconocida de mediación o resolución de conflictos. En el antiguo mundo griego existía el término *syngnōmē* (συγγνώμη), que en griego moderno se traduce como «excusa» o una expresión equivalente a «lo siento». Sin embargo, como explica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, *syngnōmē* concierne exclusivamente a acciones involuntarias, causadas por fuerza mayor o ignorancia de las circunstancias. No se trata de perdonar un mal consciente, sino de reconocer que no hubo mala intención, que hubo un malentendido. Si se ha cometido un error, ciertamente hay una asunción de responsabilidad, que sin embargo se limita a implicar una compensación o alguna forma de castigo, sin conllevar la idea de la necesidad de una transformación moral.[31]

En la época contemporánea, las peticiones y la concesión de perdón están muy extendidas en todos los ámbitos (político, institucional, interpersonal). Para entender el perdón moderno, sin embargo, se deben comprender sus condiciones formales y precondiciones históricas, que aún no eran conocidas por los

potencian la ira), mientras que en el segundo por una instancia de justicia y cálculo que tiende a desencadenar una espiral de violencia social incontrolable.

[31] "[T]hey [the ancient Greeks and Romans] typically ascribe their blameworthy conduct to an aberration, often emotional, such as anger or erotic passion, or else an impairment of their moral sense, due, for example, to wine or to the intervention of an external agency, such as a god. They do not accept, I have argued, that their behavior was a sign of a morally deficient character, and that they have changed in some fundamental way so as to merit forgiveness".

antiguos. (1) La ofensa: debe haber una ofensa, no un mero malentendido o acto involuntario. (2) La transformación interior: el perdón moderno requiere que el ofensor reconozca su error y experimente una verdadera metamorfosis moral ("Ya no soy la persona que era antes"), de manera que asegure que la cosa no podría repetirse. Luego están las precondiciones históricas. (3) El origen bíblico: esta concepción del perdón nace en la Biblia hebrea dentro de la Alianza entre Dios y el pueblo elegido: cuando los israelitas pecan, Dios los castiga; cuando muestran un arrepentimiento sincero, Dios les concede el perdón. En hebreo bíblico, Dios es el único sujeto del verbo perdonar (ח-ל-ס, *slḥ*). (4) La secularización del perdón: a partir de la Ilustración, la capacidad de perdonar "desciende a la tierra" convirtiéndose en un deber o una virtud interpersonal entre los seres humanos, arrastrando consigo complejos problemas éticos y relacionales.

[El perdón político: la TRC en Sudáfrica.] Para ilustrar la aplicación política del perdón, Konstan analiza el trabajo del obispo Desmond Tutu (*No Future Without Forgiveness*) y el trabajo de la *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) en Sudáfrica después del Apartheid, en la que el obispo Tutu desempeñó un papel importante. Los puntos fundamentales de la cuestión son los siguientes: (1) el perdón no es un acto unilateral o automático, sino una *relación* que involucra a dos agentes. Requiere tanto la confesión y el arrepentimiento sincero del ofensor, como el descenso de la clemencia por parte de la víctima. Perdonar sin considerar la conciencia del culpable equivale a condonar el crimen. (2) Humanización mutua: el opresor, en el momento en que deshumaniza a la víctima, se deshumaniza inevitablemente a sí mismo. El sistema opresivo termina deshumanizando no solo a quienes lo sufren, sino también a quienes lo infligen. Reconocer la humanidad del perseguidor es por lo tanto el requisito indispensable para evitar considerarlo un "monstruo" y poder construir la paz intercultural. (3) Transfiguración social: la víctima y el verdugo que pasan por el ritual del perdón emergen como personas "nuevas", liberadas del peso del resentimiento y la culpa.[32] Konstan señala que este tipo de reconciliación interior y

[32] En palabras del obispo Tutu: "The black person entered the booth one person and emerged on the other side a new, transfigured person. She entered weighed down by the anguish and

espiritual es completamente ajeno a la mentalidad homérica. Aunque en la *Ilíada* hay imágenes de profunda empatía compartida (como Aquiles y Príamo, o la persecución de Héctor cerca de los dos manantiales, uno caliente y otro frío pero alimentados por la misma corriente, *Il.* 22.145-52), tales momentos nunca son el preludio de una doctrina del perdón. Ni entre Aquiles y Héctor ni entre Odiseo y los pretendientes es imaginable una resolución de conflicto basada en el perdón y la transformación interior de los contendientes.

[Problemas y límites conceptuales del perdón moderno.] Konstan analiza críticamente las contradicciones del perdón moderno a través de tres nodos problemáticos:

A. ¿Es el resentimiento siempre un defecto? ¿Debe uno perdonar necesariamente? (El caso de Jean Améry). La cultura contemporánea tiende a juzgar negativamente a quienes no perdonan, tildando el resentimiento de patología o defecto moral. Konstan, sin embargo, cita a Jean Améry, un sobreviviente de Auschwitz, quien en sus conferencias reivindicó con fuerza su derecho al resentimiento.[33] Améry definió el perdón inducido por la presión social como inmoral y se negó a olvidar o perdonar los males sufridos por sus torturadores.
B. El problema de la sinceridad. En la tradición bíblica, el perdón divino presupone un arrepentimiento auténtico que Dios puede verificar leyendo directamente en los corazones. Cuando el perdón se traslada al plano humano, sin embargo, evaluar la sinceridad del ofensor se convierte en una empresa compleja. ¿Cómo se puede saber si el arrepentimiento de la persona que se

burden of oppression, with the memory of being treated like rubbish… […] The white person entered the voting booth burdened by the load of guilt for having enjoyed the fruits of oppression and injustice. He emerged as somebody new…".

[33] Estas son sus palabras: "I preserved my resentments. And since I neither can nor want to get rid of them, I must live with them and am obliged to clarify them for those against whom they are directed" (Améry 1980, p. 67). Cf. también Brudholm 2008. A Brudholm le fascina el contraste entre el obispo Tutu, para quien el perdón lo es todo, y Jean Améry, para quien el perdón es algo que no se puede ni se aceptará, sin considerar que esta incapacidad constituya un defecto de ninguna manera.

disculpa es sincero o solo una actuación para evitar consecuencias? Como señala William Miller (2003), es casi imposible distinguir un remordimiento genuino de una actuación escenificada. Desde esta perspectiva, las disculpas corren el riesgo de reducirse a un mero ritual de humillación –acercándose paradójicamente a la visión aristotélica de la reducción del estatus como compensación por la ofensa– en lugar de atestiguar una verdadera transformación interior.

C. El poder del que perdona. En primer lugar, hay un vínculo entre poder y dependencia: el perdón otorga un enorme poder a la víctima, que puede rechazar indefinidamente el perdón o exigir sumisiones constantes. Este rechazo puede derivar de la inenmendable gravedad del daño sufrido, pero también de un deseo de venganza o de una forma de sadismo, utilizando la negación de la absolución como un castigo adicional. Al mismo tiempo, la víctima que desea perdonar se encuentra dependiente de la confesión del verdugo. Como observa D. Tutu, si el perdón dependiera exclusivamente del arrepentimiento y la confesión del culpable, la víctima quedaría a merced del ofensor y eternamente prisionera en su papel de víctima. El perdón se revela así como un concepto enredado en múltiples nodos éticos y psicológicos, donde las dinámicas de poder y dependencia corren el riesgo de obstaculizar la transformación moral de ambas partes.

Los problemas que se acaban de destacar se hacen visibles, por ejemplo, en las tensiones entre la reconciliación política y el perdón individual en el contexto de las comisiones nacionales de verdad y reconciliación –como la TRC sudafricana, que ha sido el modelo para comisiones similares establecidas en América Latina a raíz de dictaduras y guerras civiles. Louise du Toit (2022), en su estudio sobre Pumla Gobodo-Madikizela, una ex comisionada de la TRC, destaca cómo el vínculo entre el perdón y los objetivos de la reconciliación nacional puede conducir a una presión indebida sobre las víctimas para empujarlas a perdonar, obstaculizando así las relaciones personales auténticas. Du Toit explica que el objetivo de dar vida a algo radicalmente nuevo choca abiertamente con la terminología clásica de reconciliación, reparación y restitución, ya que todos estos

conceptos presuponen el retorno a un estado anterior de amistad, confianza o unidad.

Resumiendo el enfoque de Gobodo-Madikizela, du Toit destaca cómo la capacidad de perdonar después de un trauma debe determinarse empíricamente en el campo, como una verdadera "experience of forgiveness",[34] y no puede definirse en abstracto o en principio. Ella otorga un fuerte valor a la manifestación física y visible del remordimiento del culpable: el estancamiento entre víctima y culpable solo puede romperse gracias a la "physical performance of remorse and contrition", un proceso de humanización que comienza con el reconocimiento del rostro del verdugo ("the face of the executioner"). Finalmente, du Toit extrae su propia consecuencia teórica específica, observando cómo la demostración de vulnerabilidad por parte del perseguidor tiene el efecto de desmantelar la jerarquía de poder, por lo demás inamovible, que la violación inicial había establecido entre él y su víctima (en esta instancia de ecualización, al menos, hay una analogía con la venganza aristotélica, que sin embargo prescinde de cualquier empatía –empatía que, por el contrario es central en la lógica moderna del perdón).[35] La dignidad no es meramente un sentimiento interior, sino un *hecho social* que se modifica mediante actos públicos frente a una comunidad de espectadores.

La espectacularización naturalmente se abre a otras posibles críticas a los rituales conectados a la "justicia restaurativa". Por un lado, Konstan informa de

[34] Este es básicamente el significado del documental *(Unforgivable)* sobre el genocidio de 1994 en Ruanda, que viene proyectado al final de la sesión. La película, estrenada en 2018 y dirigida por Giosuè Petrone, muestra la historia de Alice Mukarurinda (una víctima tutsi a la que le cortaron la mano y mataron a su hija) y Emmanuel Ndayisaba (su verdugo hutu). Veinte años después de la tragedia, al final de un largo proceso de conversión entre la prisión y la fe religiosa, Emmanuel pide perdón y muestra un arrepentimiento sincero. Los dos crean una organización común para construir casas y cultivar huertos para la comunidad de sobrevivientes y expresidiarios. Alice se convierte en su tesorera y Emmanuel en el vicepresidente.

[35] En la película mencionada en la nota anterior, sin embargo, el elemento clave de la reconciliación entre Alice y Emmanuel no fue solo el sentimiento interno, sino el trabajo físico realizado en conjunto. La reconciliación concreta pasa por la acción de los cuerpos y la reconstrucción material de la vida social.

la paradoja destacada por Jacques Derrida (2001a),[36] citada precisamente por du Toit. Distinguiendo entre la reconciliación política y el perdón personal, Derrida advierte sobre el riesgo de que las instituciones ejerzan presiones indebidas sobre las víctimas para "empujarlas" hacia el perdón y argumenta que el perdón no debe ser un hecho normal o rutinario, sino una interrupción excepcional. El verdadero perdón consiste en *perdonar lo imperdonable*: si un acto es fácilmente perdonable, entonces no hay ningún mérito real en hacerlo.[37] Por otro lado, Annalise Acorn (2004) critica la justicia restaurativa como una forma de "pop psychology" y religión edulcorada que reemplaza el castigo formal con un arrepentimiento superficial y un perdón forzado, imponiendo una armonía artificial y terminando por menospreciar la gravedad de los crímenes.

[Amnistía y los problemas del olvido.] En lugar del perdón interpersonal moderno, la antigua Grecia conoció un modelo diferente de reconciliación basado en la amnistía. Sobre todo, Konstan recuerda el caso histórico de la amnistía ateniense del 403 a.C. Después de la sangrienta guerra civil (*stasis*) y la tiranía de los Treinta Tiranos, la democracia restaurada aprobó un tratado de amnistía para evitar que la ciudad volviera a caer en la espiral de represalias judiciales y en una nueva temporada de guerra civil. El pacto estableció un refugio seguro en Eleusis para la facción oligárquica y una prohibición legal de "recordar las pasadas ofensas", haciendo una excepción exclusivamente para los líderes y ejecutores primarios de la tiranía (los Treinta, los Diez y los Once). El objetivo principal de esta medida no era solo la restauración de la democracia, sino la refundación del estado de derecho (Joyce 2022).

Precisamente la excepción de los "51", afirma Konstan, muestra cuál es el aspecto más problemático de este mandato de olvidar. El concepto de "reconciliación" esconde una especie de falsa simetría, la idea de un acuerdo entre

[36] Derrida aborda el tema del perdón en dos textos de los que damos aquí la edición en inglés. El primero es "On Forgiveness" (Derrida 2001a), del cual Konstan toma su cita. El segundo es "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible" (Derrida 2001b).

[37] *Unforgivable* es precisamente el título de la película proyectada durante la sesión (cf. *supra*, nota 34).

dos partes iguales que se han combatido, infligiéndose daños tremendos pero equivalentes o casi, y ahora reclaman la misma dignidad moral. Sin embargo, tanto en la Atenas clásica como en los regímenes autoritarios modernos, la realidad es asimétrica: un grupo ha tenido el poder y ha pisoteado los derechos del otro a gran escala. Castigar solo a unos pocos líderes prominentes ("los Treinta, los Diez, los Once") y olvidar todos los demás males es moral y politicamente problemático. La amnistía (término vinculado a *amnesia*) corre el riesgo, por lo tanto, de convertirse en una imposición de olvidar que resulta moralmente indefendible frente a los abusos sistemáticos: ¿es justo o posible imponer por ley no recordar las atrocidades sufridas? Al final de esta reflexión, por tanto, resuenan en toda su enigmática dificultad los versos de Borges citados por David.[38]

[Más allá del enfoque individualista.] De acuerdo con un enfoque característico de su estudio de las emociones en general, y de la amistad en particular, Konstan critica explícitamente la tendencia individualista moderna a hacer depender la reconciliación exclusivamente de la interioridad o las intenciones de una sola mente. Es un trabajo, una actividad, y como tal depende *de la acción de los cuerpos*. Trabajar juntos en un proyecto común (construir casas, manejar huertos, dirigir una organización, etc.) crea los vínculos materiales y cotidianos esenciales para superar el conflicto. La reconciliación no depende de un solo "yo" o de principios abstractos, sino de la capacidad de construir un pequeño universo social compartido que permita a las personas vivir de manera diferente.[39] El perdón y la reconciliación no son actos morales aislados que tienen lugar dentro del alma del individuo solitario. Son prácticas sociales, corporales y relacionales que exigen la construcción de un mundo común, proyectos compartidos

[38] "Yo no hablo de venganzas ni de perdones; el olvido es la única venganza y el único perdón" (Fragmentos de un evangelio apócrifo, n.º 27), en *Elogio de la sombra* (1969). Y el poema "Soy" ("Soy, tácitos amigos, el que sabe / que no hay otra venganza que el olvido / ni otro perdón"), en *La rosa profunda* (1975).

[39] Konstan trata esta relación colaborativa en un sentido marcadamente intersubjetivo, encarnado y enactivo, de manera similar a como lo hace con la amistad, a la que aplica un enfoque de cognición distribuida (Konstan 2019).

y rituales colectivos capaces de regenerar la convivencia de la comunidad. Precisamente porque el perdón es un proceso que trasciende la dimensión individual, se hace posible pensar, en el caso de que el culpable ya no esté individualmente disponible (por haber fallecido, ser inalcanzable o incapaz de confesar), en una especie de "perdón vicario", que la víctima concede en ausencia del ofensor directo a través de intermediarios directos o construcciones simbólicas. El perdón vicario evita que la víctima quede como rehén del trauma o la amargura por la desaparición del verdugo.

* Lección cuarta *

[Dos tragedias.] La cuarta conferencia[40] comienza con la discusión de dos tragedias, *Electra* de Sófocles y *Hécuba* de Eurípides. Los temas subyacentes son la relación entre perdonar y olvidar, así como la diferencia entre el dolor causado por dos sentimientos diferentes, el duelo y la ira, tanto en el plano dramatúrgico como en el plano ético y cognitivo. La tragedia de Sófocles se abre con el contraste entre el deber de recordar la venganza y el impulso de superar el trauma.[41]

[40] *Lecture* 4. Honor and Revenge, or Is Reconciliation Always Possible? Título de la sesión: "Honra e Vingança: é sempre possível a reconciliação? Exemplos da *Ilíada* de Homero [sic!] e da *Ciropédia* de Xenofonte" (27 de abril de 2023).

[41] En una breve contribución suya, también recordada en el seminario, Konstan (2008) propuso una lectura de la *Electra* de Sófocles (probablemente datable en el 409 a. C.) a la luz de la revolución oligárquica de los Cuatrocientos en Atenas (411 a. C.). Tras la ruinosa expedición a Sicilia, el miedo al colapso institucional condujo al nombramiento de una comisión de diez *probouloi* encargada de redactar una nueva constitución oligárquica: entre estos se encontraba el propio Sófocles (Arist. Rhet. 3.18). Cuando el nuevo régimen asumió derivas tiránicas, los demócratas en el exilio (la flota en Samos) unieron fuerzas con los ciudadanos oprimidos en la patria, derrocando a la oligarquía y restaurando la democracia. La trama de *Electra* parece trazar fielmente esta dinámica histórica: Orestes (el exiliado) y Electra (la oprimida) aúnan fuerzas para deponer un poder ilegítimo y devolver la libertad a la ciudad. Como apoyo adicional a este paralelismo, obsérvese cómo, a diferencia de las versiones de Esquilo y Eurípides, en la adaptación sofoclea Orestes no se vuelve loco perseguido por las Erinias después del matricidio. Simbolizando el fin de la guerra civil y la victoriosa restaura-

Electra vive bajo el control tiránico de su madre Clitemnestra y el amante de esta, Egisto, los asesinos de su padre Agamenón, rey de Argos. En la primera escena, la joven lamenta su angustia (*lupē*) sin saber que su hermano Orestes –enviado a un lugar seguro cuando era niño y ahora mayor– ha regresado a casa en secreto. Cuando Electra sale de la casa y entona su canto doloroso dirigido a la luz del sol y al cielo, sus palabras dejan claro inmediatamente que su sufrimiento no es un simple duelo. Si Agamenón hubiera caído luchando en Troya, en tierras bárbaras, su muerte en la guerra habría sido gloriosa y carente de culpables directos a quienes castigar. Por el contrario, el rey fue masacrado en su propia casa por su esposa y el amante de esta, quienes le abrieron la cabeza con un hacha "como leñadores partiendo un roble". Lo que devasta a Electra (*aikōs oiktrōs te*, de una manera vergonzosa y lastimosa) es la bajeza y la infamia de un asesinato que ha quedado impune (*oiktos*). Su sentimiento dominante, por tanto, no es la resignación del dolor, sino la ira (*kholos*), apoyada por una verdadera argumentación ética contra su madre y coordinada por la invocación a las Erinias, deidades encargadas de castigar los crímenes de sangre y los lechos matrimoniales violados.

Cuando el coro de jóvenes argivas interviene para apaciguarla, recurren a los argumentos clásicos de la antigua literatura consolatoria: las jóvenes le recuerdan que "el tiempo es un dios consolador" (179), que el llanto no puede resucitar a los muertos del lago común del Hades y que el sufrimiento por la pérdida es el destino común de todos los mortales.[42] Sin embargo, Sófocles muestra cómo estos clichés consolatorios inevitablemente fracasan si se aplican a un asesinato injusto. Respondiendo al coro y recordando las figuras de Níobe y el ruiseñor, Electra plantea una cuestión fundamental de principio: si la víctima yace reducida a mera tierra y cenizas sin que los culpables paguen la pena de sangre (*poinima pathea*, 210), entonces la reverencia y la piedad (*eusebeia*) desaparecen de toda la raza humana. Ante esta verdad ética, el coro se ve obligado a ceder.

ción democrática, el drama se cierra en triunfo absoluto y con el coro invocando la "libertad" obtenida (*eleutheria*, vv. 1508-10).

[42] Sobre el duelo y la literatura consolatoria, cf. Baltussen 2012; Konstan 2018 (cap. 4).

[El papel propulsor de la ira frente al duelo.] La distinción entre el duelo (dolor por la pérdida) y la ira también revela una necesidad dramatúrgica y social precisa. La pena es una emoción pasiva, un afecto interior vinculado al paso del tiempo; una tragedia centrada únicamente en la incapacidad de aceptar una pérdida natural sería dramáticamente estática. La ira, por el contrario, tiene una dimensión social y activa: surge de una acción injusta cometida por agentes responsables, genera un conflicto de voluntades e impulsa hacia la acción y la retribución, convirtiéndose en el verdadero motor de la trama. Esta diferencia también encuentra una contrapartida en el antiguo análisis filosófico: Aristóteles no trata el duelo como una verdadera emoción retórica (como hace con la ira, la piedad, la envidia o el miedo), sino que la considera una sensación dolorosa generada por la pérdida, comparable a una herida física que sana con el tiempo a través del olvido.

La negativa moral a olvidar la injusticia también asume un fuerte significado a nivel político contemporáneo. Konstan menciona la foto de un manifestante contra Hugo Chávez en Caracas durante una crisis, que llevaba el eslogan "PROHIBIDO OLVIDAR... ¡JUSTICIA YA!", así como la analogía con las Madres de la Plaza de Mayo (cf. *infra*, lección octava). Frente a un crimen o un abuso de poder, olvidar o permitir que la ira se aplaque sin obtener justicia equivale a un fracaso moral y a una forma de complacencia. Si en el caso del duelo individual hacer que el dolor dure indefinidamente corre el riesgo de convertirlo, como advertía Plutarco, en un huésped indeseado imposible de echar de casa (razón por la cual incluso el derecho romano imponía límites de tiempo al duelo), ante la injusticia, la ira y la exigencia de justicia no pueden ser descartadas como simples "estados de ánimo". En conclusión, Konstan contrasta la tendencia moderna a reducir todas las emociones a simples alteraciones psicológicas o perturbaciones internas que deben controlarse o eliminarse (como cuando a uno se le aconseja "contar hasta diez") con la concepción clásica y cognitiva de las emociones. Para los antiguos, las emociones no eran simples estados viscerales, sino respuestas evaluativas basadas en la naturaleza del estímulo externo: mientras que

la pérdida genera la sensación temporal de dolor, el acto injusto e intencionado exige la respuesta ética de ira, venganza y justicia.[43]

En la *Hécuba* de Eurípides, el foco se desplaza del acto de olvidar a la cuestión crucial del objeto apropiado de la venganza: uno se pregunta cuáles son las condiciones operativas y morales que permiten a un individuo vengarse, y por qué no es posible dirigir la ira contra cualquiera, como un dios, un tirano o un poder abrumador. La historia comienza con el fantasma de Polidoro, hijo de la reina troyana Hécuba y de Príamo. Antes de la caída de Troya, el joven había sido confiado, junto con una gran cantidad de oro, al rey tracio Poliméstor, aliado y amigo de la familia. Sin embargo, tan pronto como la ciudad es destruida, Poliméstor traiciona el deber sagrado de la hospitalidad (*xenia*), masacra al muchacho y se embolsa el tesoro. Al mismo tiempo, Hécuba, ahora reducida a la esclavitud, sufre un segundo y terrible trauma: el ejército griego exige que su hija Políxena sea sacrificada en la tumba de Aquiles como premio de honor. Ante la condena de Políxena, el griego Odiseo se muestra completamente insensible a las súplicas de la madre, rechazando cualquier forma de piedad o deuda pasada. Diferente es la reacción del comandante Agamenón, quien, aunque aprueba

[43] Al responder a una pregunta sobre la distinción entre ira e indignación (sexta conferencia), Konstan destaca un cambio con respecto al pensamiento antiguo. Para Aristóteles, los dos conceptos eran claramente distintos: la ira (*orgē*) siempre surgía de una ofensa personal y apuntaba a la venganza para restaurar el honor social de uno, mientras que la indignación (*nemesis*) representaba una reacción frente a una injusticia objetiva, es decir, cuando una persona deshonesta prosperaba sin merecerlo. En este sentido, para el filósofo griego la indignación constituía el polo opuesto de la piedad, que se siente en cambio al ver a alguien sufrir injustamente. En la sensibilidad contemporánea, sin embargo, asistimos a una superposición progresiva entre los conceptos de ira e indignación. Puesto que la ira se percibe hoy como una pasión primitiva e irracional, existe la tendencia a utilizar la palabra indignación (ligada al concepto de dignidad) para atribuir un tono noble, impersonal y moralmente justificado a lo que es, de hecho, un auténtico deseo de represalia. La indignación se ha convertido así en un sustituto socialmente aceptable de la ira, lo que ha provocado que los dos términos converjan casi por completo en el lenguaje común.

el sacrificio ritual de la niña por necesidades de guerra, descubre con horror el bárbaro asesinato de Polidoro.

Consciente de sus propias limitaciones, Hécuba trama un plan astuto explotando la codicia de Poliméstor: lo atrae a la tienda de las mujeres con la promesa de revelarle la ubicación de otros tesoros ocultos. Allí, las prisioneras troyanas masacran a los hijos del rey tracio y ciegan a Poliméstor con sus broches. La elección de no matarlo sino de cegarlo responde a la dinámica clásica de la venganza punitiva, en la que el ofensor debe seguir vivo para sufrir el mismo dolor infligido a la víctima (por la misma razón Medea no mata a Jasón, sino a sus hijos). Cuando Poliméstor invoca la justicia de Agamenón, este último rechaza severamente sus quejas, afirmando que el rey tracio no actuó por el bien de los griegos sino por pura codicia, manchándose con una infamia injustificable incluso entre los bárbaros y mereciendo plenamente su destino.

[La ira y las asimetrías de poder.] ¿Por qué a Hécuba se le permite vengarse del rey tracio pero no del ejército griego que exterminó a su familia y sacrificó a su hija? La respuesta se basa en primer lugar en la concepción aristotélica de la ira. En el segundo libro de la *Retórica*, como se ha visto, Aristóteles define la ira como un deseo de venganza que se desencadena solo cuando la venganza es concretamente posible. Frente a sujetos dotados de un poder inmensamente superior, los hombres no sienten ira o la sienten en una medida netamente menor, ya que la imposibilidad de actuar sofoca el afecto de la cólera.[44] Esta dinámica

[44] La de los griegos, hay que recordarlo siempre, es una sociedad esclavista. Para Konstan, la razón que empuja a Aristóteles a conectar tan estrechamente venganza e ira depende de la centralidad del trabajo esclavo en el mundo antiguo: "Aristotle imagined that slaves were meek just because they were denied any chance to get even with their masters; their masters were in the class of people who were, in Aristotle's terms, fit to insult them" (*lecture* 5). Cuando los individuos están en una condición de total impotencia y bajo el dominio absoluto de un amo, que dispone de su vida y de su muerte, es inevitable que muestren deferencia y sumisión. No están en posición de sentir ira hacia sus amos. Los amos tienden así a desarrollar una visión compleja y alterada de la psicología de sus propios siervos, llegando a creer que estos no sientan las mismas emociones o no tengan la misma profundidad de sentimien-

se observa en la Ilíada con el sacerdote Crises, de cuya hija, Criseida, se apodera Agamenón. Asustado por las amenazas de Agamenón, el anciano calla y cumple las órdenes, pero reza al dios Apolo. Este último, como divinidad potente y no sujeta a la autoridad humana, puede sentir cólera y desatar la peste contra los griegos. Igualmente, la imposibilidad de vengarse contra entidades superiores es evidente en la historia bíblica de Job, quien no se enoja con Dios por sus sufrimientos tanto porque los designios divinos son insondables (como Dios mismo le recuerda al evocar su propia fuerza creadora sobre el Leviatán y el Behemot), como porque sería insensato concebir una represalia hacia el Omnipotente.

Además de la asimetría de poder, existe una diferencia de naturaleza ética y política. Los atenienses que asistían a la tragedia distinguían claramente la violencia de los griegos de la de Poliméstor. El ejército griego actuaba dentro de un marco de represalia bélica legítima, desencadenada por la violación inicial de la hospitalidad cometida por Paris con el secuestro de Helena; el sufrimiento de Troya era, por lo tanto, percibido como la dolorosa consecuencia de una culpa de la ciudad. Poliméstor, por el contrario, ha cometido un delito vil, injustificado y dictado solo por la codicia de dinero, traicionando un vínculo personal sagrado. Eurípides muestra así cómo la venganza no es un simple desahogo emocional irracional, sino un acto condicionado por la viabilidad práctica y la legitimidad moral. Incluso quien se encuentra en el último peldaño de la escala social –una mujer, madre desolada y esclava privada de derechos– puede encontrar la fuerza y el camino para exigir retribución, siempre que el blanco esté a su alcance y se haya manchado de una injusticia patente y execrable.

Como se ha visto, en el pensamiento moderno, el perdón es concebido como un "script" que requiere dos condiciones fundamentales: la conciencia de la ofensa y un sincero arrepentimiento que atestigüe un cambio interior del culpable. Sin embargo, esta pretensión de "conversión" o transformación radical

tos que los libres. Se trata de una dinámica de poder que, según Konstan, sobrevive en parte aún hoy con respecto a quienes se encuentran en condiciones sociales extremadamente humildes. Como dirá más adelante Judith Herman, dicha posición –ncluso dicha postura física (ojos bajos, cabeza inclinada, hombros encorvados)– es además la misma de la vergüenza, disposición que caracteriza "estructuralmente la subordinación" (*infra*, *lecture* 7).

del yo era del todo ajena a la moral antigua. En el ámbito filosófico, una transformación de la identidad similar plantea, por lo demás, una célebre paradoja formulada por Jacques Derrida: si quien ha cometido el mal se convierte en otra persona, entonces ya no es la persona original la que ha cometido el hecho, por lo cual ya no hay nadie a quien perdonar.[45] En el mundo antiguo, desprovisto de la praxis del arrepentimiento moderno, la reconciliación se obtenía negando la intencionalidad de la ofensa: para desactivar la ira bastaba demostrar que el gesto no nacía de una ofensa deliberada, sino de un simple malentendido o de la influencia de fuerzas externas incontrolables (los dioses, eros, la locura). La verdadera cuestión surge cuando la ofensa es deliberada y atañe a cuestiones de honor y estatus, impidiendo cualquier excusa o justificación. Se trata de un riesgo inherente a un pattern narrativo.

[El rey y el guerrero.] Una situación prototípica en el mundo clásico y en la épica en general es el conflicto estructural entre una figura investida de autoridad formal (el rey) y un subordinado dotado de una fuerza o un valor extraordinario que amenaza su dignidad (el guerrero). Esta es la dinámica central de la *Ilíada*, donde el enfrentamiento entre Aquiles y Agamenón es sintetizado por el sabio Néstor a través de la distinción entre quién es *karteros* (Aquiles, físicamente más fuerte y valiente) y quién es *pherteros* (Agamenón, superior por rango y autoridad, ya que comanda a un mayor número de hombres) (1.280-81). El pattern del rey y del gran guerrero representa un motivo universal de la literatura épica, que

[45] Konstan distingue entre crímenes en curso y crímenes pasados con culpables arrepentidos, donde surge la "paradoja del arrepentimiento" que hace que el perdón sea conceptualmente dificilísimo. Frente a los grandes horrores prevalece un acto de humildad epistémica: las grandes tragedias nos hacen tocar los "límites de la mente" (J. Améry). No existe y no puede existir una regla filosófica o moral universal: la elección de perdonar depende íntimamente del trauma y de la experiencia de la víctima. En ese marco, sin embargo, Konstan parece preservar algunos principios de fondo: rechaza reducir el perdón a una mera práctica terapéutica para el bienestar psicológico, reivindica el legítimo derecho al resentimiento y define la absolución no como un acto solitario, sino como una compleja y profunda reelaboración relacional recíproca entre víctima y verdugo.

se presenta constantemente en el *Cantar de mío Cid* (entre El Cid y el rey Alfonso VI), en la *Chanson de Roland* (entre Roldán y Carlomagno), en el *Shahnameh* persa (entre Rostam y los soberanos Kavus y Goshtasp) o en la leyenda artúrica entre el Rey Arturo y Lancelot. En todas estas narraciones, en ausencia de un ritual de perdón y arrepentimiento entendidos en sentido moderno, la recomposición de la fractura requiere un delicado equilibrio de prestigio, reconocimiento de los roles y código de honor.

[Ciaxares y Ciro.] En la *Ciropedia* de Jenofonte (4.5, 5.5), el conflicto entre el joven general persa Ciro y su tío materno Ciaxares, rey de los medos, representa una compleja reelaboración del paradigma fundamental de la *Ilíada*, centrada en el enfrentamiento entre la autoridad del soberano y el valor del subordinado es decir, en el pattern que acabamos de ver del rey y del guerrero. Konstan utiliza este episodio para mostrar cómo en el mundo antiguo, a falta del concepto moderno de perdón basado en el arrepentimiento y la transformación interior, la recomposición de las fracturas de honor requería estrategias del todo diferentes, basadas en la diplomacia, en la redefinición de la ofensa y en la sabia gestión del orgullo herido. La estructura de la narración evoca abiertamente el enfrentamiento homérico entre Aquiles y Agamenón, pero invierte sus resultados dramáticos.

Ciro, a pesar de ser un aliado y no un súbdito directo (de hecho es persa, no medo, cuando los reinos aún no están unificados), encarna la disciplina, la frugalidad y la genialidad militar, mientras que Ciaxares es retratado como un soberano indolente, amante del lujo y del vino, muy parecido a la imagen despectiva que Aquiles tenía de Agamenón cuando lo apostrofaba con las palabras "borracho, cara de perro, corazón de ciervo" (1.225). La chispa del conflicto salta cuando Ciaxares, tras despertarse de las juergas y darse cuenta de que Ciro ha proseguido la campaña militar llevándose consigo a los soldados medos voluntarios, exige su regreso inmediato. Este acto equivale al intento de Agamenón de revocar un regalo ya concedido, es decir, la sustracción de Briseida a Aquiles. Sin embargo, mientras el héroe homérico reacciona a la afrenta retirándose de la batalla y provocando la ruina de los griegos, Ciro elige un camino mucho más

cauteloso: continúa la guerra para proteger sus propios intereses, pero al mismo tiempo aplica una refinada estrategia para desactivar la cólera del rey.

Para remendar la ruptura, Ciro recurre en primer lugar a una estrategia que puede describirse en términos aristotélicos, redefiniendo el sentido del mensaje de Ciaxares ante las tropas y fingiendo que el rey solo estaba ansioso por su seguridad. De este modo niega la existencia misma de la ofensa, transformándola en un simple malentendido (no hay intencionalidad). Consciente de la naturaleza hedonista del rey, Ciro además le prepara la suntuosa tienda capturada al enemigo, enviándole músicas, artículos de lujo y una mujer elegida expresamente para él. Cuando los dos finalmente se encuentran, Ciaxares estalla en lágrimas, humillado al ver el imponente ejército de Ciro frente a su propio modesto séquito, y confiesa sentirse despojado de su propio prestigio y del afecto de los súbditos, asimilando su propia condición a la de un marido engañado o de un amo despojado de la autoridad sobre sus propios perros.

Frente a este colapso emocional, Ciro no pide disculpas ni simula una imposible conversión moral, sino que lleva a su tío aparte y le demuestra, a través de una refutación (*elenkhos*) de cuño socrático, que sus propias acciones no solo no han dañado a Media, sino que la han salvado y enriquecido. Cuando expresa su propio malestar por la incomprensión, Jenofonte usa la fórmula τοῦτο ἐγὼ πάνυ χαλεπῶς φέρω (5.5.13), la cual no indica apología ni sentimiento de culpa, sino la irritación de Ciro por haber sido blanco de una acusación injusta. Para devolverle a Ciaxares la ilusión del poder, Ciro orquesta luego una verdadera puesta en escena: ordena a sus tropas desfilar con respeto detrás del rey y llevarle ricos regalos. Tranquilizado por las apariencias, Ciaxares aplaca su propia ira, acepta la reconciliación y llegará finalmente a concederle en matrimonio a su propia hija, unificando así los reinos.

[¿Cinismo o realismo?] La figura de Ciro ha dividido a los estudiosos. Si intérpretes como Maquiavelo (Discorsi 2.13), David M. Johnson (2005) y Christopher Widden (2007) han visto en él el retrato de un manipulador despiadado que perpetra un golpe de Estado sigiloso, la lectura de Konstan sitúa el comportamiento de Ciro bajo una luz decididamente más positiva y pragmática. La ira, como enseña Aristóteles en la *Retórica* es una respuesta a una ofensa (*oligōria*)

proveniente de quien no tiene derecho a menospreciarnos. Cuando las verdaderas relaciones de fuerza cambian y un subordinado crece en poder mientras el soberano declina, el viejo líder se vuelve hipersensible a cualquier afrenta. Pretender que un rey derrocado por la historia acepte su propio declive con ecuanimidad sería poco realista. En una cultura fundada en el honor y desprovista de la praxis del perdón, la disimulación y la ficción diplomática de Ciro no constituyen un vicio, sino la condición indispensable para evitar un enfrentamiento devastador y garantizar la paz.

[La tesis central.] En la sección Q&A del seminario emerge, esta vez explícitamente, la que es la hipótesis guía del seminario es decir, la inversión de un prejuicio consolidado: la venganza, tradicionalmente considerada la hermana "mala" guiada por la ira y el exceso es en realidad una respuesta más limitada y alcanzable respecto a la retribución, comúnmente vista como la hermana "buena" y racional. La distinción fundacional reside en el diferente objetivo de ambos conceptos. La venganza es definida por Konstan como el deseo de restaurar el propio honor y el propio estatus público tras haber sufrido un acto de desprecio. En tanto que búsqueda de reconocimiento social, la venganza tiene un límite preciso: una vez que el ofensor ha sido castigado y la víctima vuelve a ser reconocida por la comunidad como un ser humano de pleno derecho y no degradado, el objetivo se alcanza y la ira encuentra un término natural. La retribución, por el contrario, busca la justicia a través de una equivalencia material o un pago contable, según la lógica del *quid pro quo* o del *ojo por ojo*. El problema inherente a la retribución es que lo que se ha perdido nunca puede ser devuelto.

Konstan trae de nuevo el ejemplo de Alice, la protagonista de la película sobre Ruanda (*Unforgivable*) proyectada durante la sesión anterior: ningún castigo infligido al verdugo podrá jamás devolverle la mano amputada o el hijo asesinado. Puesto que la equivalencia perfecta es imposible y la pérdida permanece insalvable, la retribución no tiene una frontera objetiva y nunca logra saciarse. Es precisamente la búsqueda de una justicia matemática, y no la venganza de honor, lo que empuja al extremismo. El ejemplo antiguo citado por Konstan es el del regreso de Odiseo: cuando vuelve a Ítaca y encuentra a los pretendientes que han invadido su propiedad es su pretensión de justicia retributiva la que le

lleva no solo a exterminar a los 108 pretendientes, sino a querer matar incluso a los familiares de estos. Esto demuestra que la venganza basada en el honor encuentra un freno en la restauración de la dignidad social, mientras que la justicia retributiva, persiguiendo un imposible empate de cuentas, tiende al exceso y a la destrucción ilimitada.

* Lección quinta *

La quinta sesión del seminario[46] prosigue la exploración del vínculo entre ira y deseo de venganza, partiendo de la perspectiva de Aristóteles según la cual la cólera existe solo cuando hay una posibilidad real o imaginable de vengarse. En consecuencia, uno no puede enojarse con entidades inalcanzables como Dios o la naturaleza, que son inmensamente más poderosas que nosotros. Del mismo modo, Aristóteles creía que los esclavos eran sumisos al carecer por completo de cualquier posibilidad de desquite frente a sus amos. Por razones distintas, tampoco es posible enojarse con cosas como una mesa o una silla contra la que chocamos accidentalmente. Existe finalmente el caso en que la venganza es posible pero resulta intrínsecamente insatisfactoria: aquí Konstan pone el ejemplo de Aquiles que se ensaña en vano con el cadáver de Héctor, un cuerpo protegido por los dioses y ya insensible al dolor, situándolo más allá de cualquier castigo posible. En el centro de la lección se encuentran, sin embargo, los motivos de la ira extrema y del carácter insaciable del deseo de venganza.

[Cuando la muerte no salda las cuentas.] Esta dinámica es comparada con el caso moderno del suicidio en la cárcel de Jeffrey Epstein, un acontecimiento que dejó a sus víctimas profundamente insatisfechas porque permitió al culpable escapar a las consecuencias de sus acciones. Citando al psicólogo Michael Mascolo, Konstan explica que la muerte de Epstein no representó una verdadera justicia para las víctimas. La justicia, entendida como concepto moral, requeriría en efecto el restablecimiento del orden violado y la toma de conciencia por

[46] *Lecture* 5: Feuds and Other Manifestations of Revenge. Título de la sesión: "Disputas entre clãs familiares, grupos sociais, políticos e outras manifestações de vingança" (4 de mayo de 2023).

parte del culpable del mal infligido, llegando a hacerle sentir el mismo dolor. Konstan se pregunta si el deseo de que el transgresor sufra la misma humillación y pérdida de dignidad no es, en el fondo, exactamente lo que Aristóteles definía como venganza, es decir, hacer sufrir al otro a cambio (*antipathein*). Además, se critica el concepto moderno e inflado de "closure", puesto que difícilmente la venganza o una confrontación directa pueden borrar por completo el daño, dado que el recuerdo de la ofensa tiende a persistir y a hacer rumiar a quien la ha sufrido. El deseo de hacer sufrir y la problemática del "cierre" llevan sin embargo a reflexionar críticamente sobre los límites de la venganza, por ende sobre el nexo entre venganza y límite, que también es un aspecto central del seminario que estamos analizando.

[Insaciabilidad de la ira y espirales de venganza: el *Tieste*.] El discurso se desplaza luego hacia el filósofo estoico Séneca, quien, como ya se ha visto, sostenía que la ira debe ser neutralizada y que la simple conciencia de haber obtenido justicia debe bastar. Séneca consideraba la cólera una emoción negativa, inútil e incluso muy dañina, en parte precisamente por ser insaciable. Dicha insaciabilidad es ahora el aspecto sobre el que Konstan pretende concentrarse. El riesgo inherente a la espiral imparable del deseo de venganza es descrito por Séneca no solo en sus tratados filosóficos, en el *De ira* en particular (e.g. 3.27.1),[47] sino también en sus tragedias, donde los personajes se abandonan exactamente a aquella furia destructiva e insaciable que él condena. En este sentido, una de las tragedias más conocidas y perturbadoras es el *Tieste*.

En el drama, Séneca pone en escena la despiadada revancha de Atreo contra su hermano Tieste, culpable de haber seducido a su esposa y, con la complicidad de esta, de haber robado el carnero de oro, de cuya posesión depende el derecho al trono de Micenas. La obra se abre con un macabro antecedente mitológico: el fantasma del abuelo Tántalo, condenado a padecer eternamente hambre y sed en

[47] Konstan recuerda que Séneca escribió el *De Clementia* para Nerón, por quien fue luego obligado a suicidarse, y dedicó el ensayo sobre la ira a su propio hermano, Galión, conocido por haber estado involucrado en el proceso a San Pablo (detalle histórico que ha generado incluso una supuesta correspondencia, en realidad apócrifa, entre ambos).

el Tártaro por haber servido como alimento a los dioses a su propio hijo Pélope, despedazado,[48] es evocado por una Furia. Esta criatura infernal lo obliga a infectar a su propia descendencia con una ira sin límites, deseando muertes atroces y nacimientos aún peores para la estirpe venidera.

En el segundo acto, en un diálogo emblemático con un siervo que encarna la voz de la razón estoica, Atreo rechaza cualquier límite e invierte la perspectiva clásica sobre el poder descrita en el *Hierón* de Jenofonte. Mientras que el tirano de Jenofonte se desesperaba al no poder saber nunca si el amor de los súbditos era sincero, Atreo exige precisamente las mentiras y la adulación forzada que solo un rey absoluto puede extorsionar con el terror, sosteniendo que en su reino la simple muerte es una bendición (*in regno meo mors impetratur*, vv. 246-247). Impulsado por una furia monstruosa, que Konstan distingue claramente de la ira compensatoria de la venganza aristotélica, Atreo atrae a Tieste a palacio, asesina a sus hijos y una vez despedazados los asa y se los sirve sin que él lo sepa durante un banquete. El proceso se describe con macabra abundancia de detalles (vv. 717-773). Todo límite humano parece haber sido sobrepasado, empezando por el propio sentimiento que empuja a la venganza (vv. 266-267). Y sin embargo, en el quinto acto, incluso después de haber revelado a su hermano el horrible festín mostrándole las cabezas cortadas, Atreo descubre que sigue insatisfecho. Él se lamenta de que su venganza haya sido "defraudada" por la prisa: Tieste, de hecho, ha consumido las carnes de los hijos sin saberlo en ese preciso instante, privando al verdugo del placer sádico de verlo sufrir durante el acto mismo de la consumación (1047-1063).

Este horrendo epílogo demuestra cómo la venganza, cuando sobrepasa los límites de una reparación de la ofensa y restauración del estatus, se transforma en un abismo insaciable. Uno se pregunta entonces si en realidad no existen dos tipos distintos de ira: una "aristotélica", que busca una venganza realizable y una compensación por el honor perdido, y una monstruosa como la de Atreo, completamente insaciable. El rastro de sangre, por otra parte, no se agotará con este banquete: Konstan recuerda que Tieste tenía un tercer hijo demasiado pequeño

[48] Según otra versión del mito, en cambio, es castigado por haber robado néctar y ambrosía de la mesa de los dioses y haberlos donado a los hombres.

para ser invitado a palacio, Egisto. Este sobrevivirá, se convertirá en el amante de Clitemnestra y la ayudará a matar a Agamenón, hijo de Atreo, perpetuando el sangriento ciclo de venganzas familiares hasta la generación de Orestes.

["V-anger" y derecho a no perdonar.] Konstan prosigue la exploración de la ira y de la venganza analizando la llamada "rabia vengativa" (*vengeful anger*), concepto profundizado por el filósofo Charles Griswold.[49] Griswold observa cómo las víctimas de grandes ofensas, tales como los fraudes de Bernard Madoff, desarrollan una ira intensa y persistente y cita el caso de Elie Wiesel, quien, al ser despojado de sus ahorros, expresó el deseo de que Madoff fuera encerrado durante años en aislamiento, obligado a mirar ininterrumpidamente las imágenes de las personas arruinadas por él y a escuchar la lista de sus sufrimientos. A diferencia de la simple justicia retributiva, esta rabia vengativa se reviste de una "aparente" pureza moral, pero en realidad apunta a restaurar la igualdad de estatus y el respeto perdido, tendiendo además a intensificarse con el tiempo en lugar de aplacarse. El problema de fondo planteado por Griswold es si semejante ira podrá alguna vez devolver realmente la autoestima violada.

Frente a una ira tan inasequible a la satisfacción, cabe preguntarse si es posible una verdadera reconciliación. Konstan hace notar un detalle a menudo pasado por alto de la *Orestíada* de Esquilo: la cadena de sangre se interrumpe con la absolución de Orestes solo gracias a la afortunada circunstancia de que su madre Clitemnestra y su amante Egisto no hubieran tenido hijos propios dispuestos a vengarlos. Retomando después a Aristóteles, según el cual la ira se endulza con el placer de imaginar el castigo del enemigo, Konstan hipotetiza que la obtención efectiva de la venganza anula este placer mental, empujando así a las víctimas a seguir elaborando fantasías cada vez más extremas con tal de prolongar aquella sensación de satisfacción.

En este escenario se inserta el difícil tema del perdón. Por un lado, se cita el episodio narrado en el ensayo "The Sunflower" de Simon Wiesenthal, en el que él se niega a perdonar a un soldado de las SS moribundo y presa del sentimiento de culpa-elección ampliamente apoyada por otro superviviente, Sidney Shach-

[49] En forma abreviada: "v-anger" (Griswold 2012).

now, quien afirmó que desearle el infierno al propio verdugo constituye de hecho la única y suprema forma de venganza que queda cuando la ofensa es imperdonable.[50] Por el otro lado, se cita el caso opuesto de Mariah Burton Nelson, que después de veintiséis años y un largo proceso terapéutico logró perdonar e incluso sentir compasión por el entrenador que había abusado de ella cuando era niña. Konstan se pregunta de forma provocadora si las víctimas de abusos indecibles (como las de Jeffrey Epstein) deben sentirse obligadas a aspirar a esta "evolución" terapéutica, o si es legítimo que no quieran reconciliarse en absoluto.

Precisamente para comprender estas dinámicas, uno se interroga si la obsesión por una venganza extrema es un rasgo emocional innato o si es fomentado por culturas específicas, como podría ser la de los Estados Unidos. A este respecto se discute la teoría de Rachel M. Stein (2019),[51] la cual sostiene que las democracias en las que rige la pena de muerte (usada como indicador de la propensión cultural a la venganza) son más propensas a iniciar conflictos armados internacionales. A través de una encuesta en 59 naciones, Stein detecta una tasa de vindicativa que va desde el 13% de Dinamarca y Perú, hasta el pico del 54% de Corea del Sur, situando a EE. UU. en la media con el 30%. Konstan critica de buen grado este enfoque sociológico cuantitativo. Hace notar, por ejemplo, que naciones como Perú y Colombia (que resultaron "poco belicosas") podrían haber evitado atacar a los países vecinos simplemente porque estuvieron desgastadas durante décadas por intensas guerras civiles internas contra formaciones como *Sendero Luminoso* o las FARC, y no desde luego por una falta de propensión a la venganza. Después de haber recordado el complejo debate constitucional sobre la pena de muerte como "castigo cruel e inusual" en los Estados Unidos, la lección se cierra dejando abierta una perspectiva desconcertante para el próximo encuentro: ¿y si las fantasías de venganza extrema no fueran una enfermedad

[50] Govier 2002. El libro es luego reeditado con los comentarios de personajes ilustres, desde el obispo Tutu hasta el Dalái Lama, incluyendo también la mencionada intervención de S. Shachnow y la historia posterior de M. B. Nelson.

[51] Cf. en particular el capítulo "Dangerous Democracies: Cross-National Variation in Revenge and Conflict Initiation".

que curar, sino más bien un signo de salud mental y una saludable liberación de la represión de nuestros instintos agresivos impuesta por la sociedad civilizada?

[El reconocimiento del dolor en las democracias modernas.] Otra forma de plantear la cuestión puede ser la siguiente: ¿es posible integrar el concepto antiguo de "venganza" en el sistema jurídico de una democracia moderna? Mientras que la justicia estatal tradicional se basa en principios de equidad y retribución objetiva, la venganza surge de la ira, una emoción que busca el reconocimiento del daño sufrido y la restauración del honor. La pregunta es, por tanto, cómo pueden acoger las democracias a la ira como un sentimiento legítimo sin transformar la justicia en barbarie. Konstan en un momento dado parece querer desplazar el centro del discurso de los derechos humanos a la "dignidad humana", haciendo notar cómo la estructura de los derechos humanos promovida por las Naciones Unidas se ha revelado a menudo insuficiente para curar las heridas profundas de los pueblos. El verdadero reto para los sistemas jurídicos contemporáneos es crear un aparato capaz de proteger no solo la integridad física o legal de una persona, sino su dignidad emocional y social. Es precisamente la lesión de esta dignidad, de hecho, lo que genera la necesidad visceral de venganza. La noción de dignidad sustituye aquí a la de honor, más adecuada al contexto cultural del mundo antiguo y a su sistema de valores. (Se trata de un cambio de acento esencial en la reflexión que Konstan propone sobre la venganza, entendida como una emoción que puede ser progresiva y emancipadora.)

Konstan ilustra un intento reciente de integrar esta necesidad de reconocimiento dentro de los tribunales: el uso de las declaraciones de impacto de las víctimas –los ya recordados "victim impact statements"– en el sistema judicial de los Estados Unidos.[52] Este mecanismo aprovecha la rígida división de los procesos penales estadounidenses en dos fases distintas: la fase del veredicto, que sirve únicamente para establecer la culpabilidad o la inocencia del acusado y durante la cual está prohibido introducir elementos emocionales o subjetivos; la fase de la condena (*penalty phase*), cuando, una vez comprobada la culpabi-

[52] "The prevalence of victim statements in courts in the United States is a novelty, and was not regarded as acceptable fifty years ago" (*lecture* 6).

lidad, a las víctimas o a sus familiares se les permite tomar la palabra en la sala para describir el impacto devastador y los traumas psicológicos causados por el crimen, pudiendo incluso expresar el deseo de que el culpable se "pudra" en prisión. A través de esta segunda fase, el sistema legal absorbe los sentimientos de venganza, va más allá de la lógica de la retribución proporcionando a la víctima ese escenario que es indispensable para la necesidad psicológica del reconocimiento.

Si bien reconoce la utilidad del modelo estadounidense, Konstan expresa fuertes perplejidades sobre el hecho de que delegar esta función emocional exclusivamente al sistema penal sea del todo "sano" para una sociedad. La verdadera respuesta reside para él en crear caminos alternativos y creativos fuera del rígido marco legal. Para curar las grandes humillaciones colectivas, la historia reciente ofrece ejemplos virtuosos de espacios públicos dedicados al reconocimiento del dolor, entre los que se incluyen, por ejemplo, las *Truth and Reconciliation Commissions* (como las de Sudáfrica, cf. *lecture* 3), y las *Caravanas da Anistia* en Brasil, que viajando de ciudad en ciudad han ofrecido a las víctimas de la dictadura militar un escenario público para contar sus propios sufrimientos y pedir reparación (cf. *lecture* 8). La conclusión es en definitiva un llamamiento a la creatividad social: si por un lado existen ya mecanismos eficaces para elaborar los traumas a escala nacional, por el otro las instituciones deben esforzarse por inventar soluciones igualmente válidas para los conflictos interpersonales a pequeña escala. El fin último no es secundar la violencia, sino asegurarse de no ignorar nunca la necesidad humana fundamental de ver reconocido el propio dolor.

* Lección sexta *

La lección[53] propone una reflexión sobre la naturaleza de la venganza, analizada no como una simple anomalía emocional, sino como un impulso complejo que choca y se modela constantemente con las estructuras culturales e institucionales. Para explorar este tema, Konstan empieza con un curioso relato antro-

[53] *Lecture* 6: The Psychology and Anthropology of Revenge. Título de la sesión: "A Psicologia da Vingança" (11 de mayo de 2023).

pológico-periodístico. En un artículo de 2008 publicado en *The New Yorker*,[54] Jared Diamond relató la supuesta historia de venganza de un joven de Papúa Nueva Guinea llamado Daniel Wemp, quien, para vengar la muerte de su tío, habría orquestado veintinueve asesinatos antes de lograr paralizar a su enemigo Isum, dejándolo confinado en una silla de ruedas para disfrutar sádicamente de su sufrimiento prolongado. Sin embargo, esta seductora narrativa, que ilustraba perfectamente el mito occidental y freudiano del "salvaje primitivo" que da rienda suelta a sus instintos vengativos sin las represiones de la civilización, se reveló poco después como una completa invención. Periodistas de investigación y expertos antropólogos, como Polly Wiessner, desmintieron el relato señalando lo absurdo de varios detalles del relato y explicando que los jóvenes de la zona suelen inventar historias bélicas exageradas.[55] A raíz de esta revelación, los verdaderos Daniel e Isum, quienes en realidad ni siquiera se conocían ni habían sufrido daño alguno, demandaron a Diamond por difamación, *The New Yorker* tuvo que retirar el artículo, a pesar de que el autor y su editor intentaron defenderse con el cuestionable argumento de que el rigor antropológico no era aplicable al periodismo popular. En el fondo, como denuncia el activista Benny Wenda, este episodio demuestra cómo estas fantasías occidentales sobre la constante y feroz violencia tribal sirven en realidad para romantizar el mito del "salvaje" y, de paso, ocultar las verdaderas y brutales masacres políticas y territoriales perpetradas sistemáticamente por el ejército indonesio en la región.

Este episodio sirve a Konstan para poner en duda la clásica interpretación del "malestar de la civilización" o de la "civilized repression". Freud sostenía que la civilización se basa en la represión de los instintos y que el hombre moderno paga la renuncia a la alegría salvaje de la venganza con una perenne "melancolía" psicológica, en una de las tantas variantes del mito del hombre primitivo feliz por carecer de inhibiciones. Nosotros, civilizados, estamos obligados a la *sublimación* es decir, a traducir nuestros impulsos agresivos, incluida la venganza, en comportamientos socialmente aceptables, pagando el bienestar y la segu-

[54] "Vengeance Is Ours: What Can Tribal Societies Tell Us About Our Need To Get Even".

[55] El desmentido sale el año siguiente y así también el artículo en *Science*, que reexamina todo el asunto (Balter 2009).

ridad colectiva con una latente infelicidad individual. Konstan hace notar cómo Occidente tiende a proyectar sobre los nativos sus propias fantasías y frustraciones. La venganza, en definitiva, no es un instinto biológico primordial que las instituciones reprimen a un alto precio, sino una compleja construcción cultural. Despidiéndose del mito del salvaje sin inhibiciones, la lección se cierra con la invitación a no entender la venganza como un instinto natural que la civilización nos induce a reprimir, sino a una comprensión intercultural de cómo las víctimas de violencia y humillación conciben concretamente la restauración de su propia dignidad y el camino de la reconciliación. Y es en este marco donde se incluye el análisis de la *Medea* de Eurípides.

[La ira de Medea.] La tesis de Konstan es que la ira de Medea no nace de los celos,[56] como sostiene Jasón al acusar a la protagonista de histeria pasional, sino que remite una vez más a la comprensión aristotélica de la *orgē*. La historia ve a Medea traicionar a su propia patria en la Cólquide por amor a Jasón, ayudándolo a conquistar el vellocino de oro y siguiéndolo luego a Grecia hasta Corinto. Allí, la decisión de Jasón de abandonarla para casarse con la hija del rey Creonte y decretar el exilio de Medea y de sus hijos desencadena en ella una reacción devastadora. Ya desde el prólogo recitado por la nodriza, emerge cómo la desesperación de la protagonista no nace de un arrebato repentino: Medea se consuma en el dolor, llora e invoca los juramentos y el apretón de manos con los que Jasón le había jurado amor, llamando a los dioses como testigos de la ingratitud de un hombre que le debe literalmente la vida.

Konstan insiste en refutar la tesis según la cual la furia de Medea nace de los simples celos o histeria sexual. En su autodefensa, Jasón adopta un chovinismo autocomplaciente que anticipa la visión freudiana de las mujeres: sostiene que las mujeres son tan idiotas como para considerar bueno todo lo que respecta al lecho matrimonial y transformar en enemigos los afectos más queridos en cuanto el sexo falta, llegando a desear que los hombres puedan algún día engendrar hijos sin el sexo femenino (568-574, 1338). Konstan evidencia cómo estas

[56] Los celos son otra emoción cuya presencia en el mundo antiguo Konstan pone en duda. Una vez más, sus ideas al respecto han sido bastante controvertidas. Cf. Konstan 2003.

afirmaciones sirven para ocultar la verdadera causa de la ira de Medea. Tratándose de una mujer culta, ingeniosa y de una ex princesa acostumbrada al poder y al respeto en su propio país, Medea encarna perfectamente las razones de la ira aristotélica: su furia surge de una ofensa (*oligōria*) y de la violación de su propia dignidad a manos de un hombre que no estaba en posición de permitirse insultarla.

Otro pasaje clave se refiere a la retórica con la que Jasón intenta desarmar el resentimiento de Medea. Jasón argumenta haberle hecho un enorme favor al llevársela de una tierra bárbara para hacerla vivir en Grecia (534-544), un país regulado por la justicia, por las leyes, y donde una mujer sabia puede adquirir fama imperecedera (*kleos*). Estas palabras, dice Konstan, desenmascaran por sí solas el discurso de Jasón demostrando que su elogio de la legalidad griega es una pura ficción sofística para deslegitimar la furia de Medea. En tanto mujer y extranjera carente de derechos civiles en Corinto, Medea nunca habría podido demandar a Jasón en un tribunal ni oponerse al rey local. En consecuencia, exactamente igual que Aquiles frente a Agamenón u Odiseo contra los pretendientes, Medea rechaza las vías institucionales y recurre a la venganza para restaurar su propio honor, reaccionando al desprecio de los enemigos.

El desarrollo del drama ilustra la lógica visceral y despiadada de la venganza personal. Medea es plenamente consciente de la atrocidad que está a punto de cometer y del sufrimiento que ello le causará, admitiendo que su propia furia prevalece sobre la razón. Sin embargo, ejecuta su plan enviando primero una túnica envenenada que consuma entre las llamas a la nueva esposa y al rey Creonte, para luego masacrar con sus propias manos a los dos hijos tenidos con Jasón. La elección estratégica de dejar a Jasón con vida es crucial: la verdadera represalia no consiste en suprimir al enemigo, sino en dejarlo vivo para que se consume en el dolor permanente por haberlo perdido todo. Esta dinámica sádica, que ve al enemigo obligado a asistir a su propia ruina, recuerda directamente el cegamiento de Poliméstor por parte de Hécuba así como la alegría supuestamente experimentada por Daniel Wemp al saber que su enemigo Isum no estaba muerto, sino paralizado de por vida en una silla de ruedas.

Ante la matanza de los hijos, Jasón tacha a Medea de leona, un monstruo peor que Escila, atribuyendo su ferocidad a su naturaleza salvaje y a su país de

origen (1339-1343). Sin embargo, la tragedia se cierra con el triunfo y la huida de Medea, que escapa a cualquier castigo humano alzando el vuelo hacia Atenas en el carro alado proporcionado por el dios Sol, su abuelo. No parece, nota Konstan, que los griegos atribuyeran a los "bárbaros" la desinhibida felicidad que los modernos atribuyen a los primitivos, y está del todo ausente la idea de una liberación de los instintos reprimidos por la civilización. Hay, no obstante, una precisa estrategia retórica que opone la presunta legalidad de los griegos a la irracionalidad de los bárbaros. Es dentro de este marco ideológico donde se sitúa el discurso de Jasón: él intenta desarmar la ira de Medea sosteniendo que le ha hecho un favor llevándola lejos de la Cólquide e introduciéndola en la Grecia del derecho, de la ley y de las instituciones, donde ella misma habría podido obtener fama y reconocimiento. Para deslegitimar la validez de su resentimiento y negarle la dignidad de la ofensa sufrida, Jasón la tacha finalmente como un ser carente de razón y movido únicamente por unos celos histéricos, reduciendo así una venganza de honor a un mero instinto sexual o primitivo.

[Duelo y melancolía.] Llamado a responder a una pregunta sobre el duelo colectivo que no encuentra espacios públicos de manifestación y reconocimiento, Konstan recupera la célebre distinción freudiana entre duelo (*mourning*) y melancolía (*melancholia*), rastreando un preciso paralelo en el mundo antiguo. Si el duelo representa el proceso natural de dolor frente a la pérdida, la melancolía constituye su deriva patológica, definida por la incapacidad de superar la obsesión por lo que se ha perdido.[57] Los antiguos no negaban la legitimidad del duelo; la literatura consolatoria –desde Sófocles a Séneca, Plutarco y Cicerón– no pretendía suprimir el sufrimiento, sino que intervenía después del tiempo fisiológico del duelo para evitar que la aflicción, como observaba Plutarco, se convirtiera en un huésped permanente del alma.

Esta dinámica psicológica asume, no obstante, una inédita relevancia política cuando se la aplica a la cuestión de la venganza. Lo que Konstan sugiere es que, en contextos sociales hipócritamente legales, en los que las instituciones prome-

[57] En el caso de la melancolía, sin embargo, Freud hace notar que tal pérdida puede ser también de carácter "más ideal", es decir, que el objeto de amor no haya muerto efectivamente.

ten equidad pero producen injusticia sistémica, el deseo individual de venganza puede encontrarse bloqueado. Recordando un principio freudiano adicional, Konstan explica que la agresividad impedida de dirigirse hacia el exterior, contra quien ha infligido la ofensa, puede acabar replegándose hacia el interior, traduciéndose en un sentido de autocastigo, impotencia y tristeza generalizada. El verdadero cortocircuito social no nace, por tanto, de la clásica contraposición entre el primitivo desinhibido y el civilizado reprimido, sino de una especie de fracaso interno de la civilización: cuando la legalidad se revela como una ficción corrupta e impide la reparación de la ofensa, la venganza inhibida se transforma en un estado permanente de melancolía y de luto político colectivo.

* Lección séptima *

La séptima lección[58] se abre con una reflexión sobre el imaginario cinematográfico americano, considerado como una verdadera base de datos para las historias de venganza. Recordando el análisis del crítico Paul Doro, Konstan observa que el fenómeno del *vigilantismo* en la gran pantalla es una constante cultural fuertemente arraigada. Doro distingue dos tipologías fundamentales de vengadores: por un lado los profesionales, como el personaje de Clint Eastwood en la saga de *Dirty Harry*; por otro, el hombre común empujado por la devastación de un trauma repentino. Un ejemplo de este último tipo es la película *Death Wish* (1974) con Charles Bronson. La trama sigue a Paul Kersey, un arquitecto *liberal* y pacifista de Nueva York que se transforma en un despiadado justiciero después de que su esposa es asesinada y su hija gravemente herida durante una agresión. En una metrópolis representada como una zona de guerra infestada por la criminalidad y abandonada por unas fuerzas del orden impotentes, la narración sugiere que el individuo no tiene otra opción sino tomarse la justicia por su mano para restaurar el orden moral. Konstan pospone para otro momento la cuestión de la representación de la venganza femenina. La comparación se traslada por el momento al mundo antiguo, esta vez romano.

[58] *Lecture* 7: Revenge and Retribution: Some Case Studies. Título de la sesión: "Vingança e Retribuição: estudos de caso em nível individual, de grupos sociais e de Estado" (25 de mayo de 2023).

[Coriolano.] La historia de Coriolano –narrada por Livio, luego por Plutarco (que se basó en gran medida en Dionisio de Halicarnaso), y que finalmente confluyó en la tragedia de Shakespeare– se sitúa en Roma en el siglo VI a.C., poco después de la expulsión de los Tarquinios y el nacimiento de la República, en un momento de grave crisis social. Los patricios, que controlaban el Senado, oprimían a la plebe sin cumplir las promesas de aliviar las deudas de la población más pobre. Como protesta, los plebeyos llevaron a cabo una acción política radical moviéndose fuera de las murallas y estableciéndose en una colina cercana, logrando así, tras intensas negociaciones, la institución de los Tribunos de la Plebe, magistrados instituidos para representar y tutelar a la clase popular contra la élite patricia.

En este clima estalló la guerra contra los volscos, y es precisamente en este conflicto donde el valeroso patricio Gayo Marcio se distinguió al derrotar él solo a la ciudad de Corioli. Con base en las costumbres romanas sobre los tres nombres, por este extraordinario éxito militar se le concedio el título honorífico de Coriolano. Sin embargo, cuando a causa de los campos abandonados durante la secesión una dura hambruna golpeó Roma y el Senado tuvo que importar grano a un precio elevado, Coriolano intervino con una propuesta política intransigente. Él exigió que el grano se vendiera a los plebeyos a precios bajos solo a condición de que se aboliera la institución de los Tribunos de la Plebe, restituyendo al Senado patricio la autoridad y los privilegios absolutos de antaño.

A punto de ser incriminado por las asambleas populares y profundamente enfurecido por lo que consideraba una afrenta intolerable a su dignidad y a su honor aristocrático, Coriolano eligió el exilio. Su venganza no nació de un daño físico o de un trauma familiar, sino de la alienación por un insulto sufrido por parte de personas que él consideraba inferiores por estatus. Coriolano se instaló en Anzio entre los volscos, enemigos históricos de Roma, asumiendo el mando de sus fuerzas militares. Guió entonces al ejército contra su propia patria, conquistando las ciudades aliadas y poniendo bajo asedio a Roma con la intención explícita de reducir a sus propios conciudadanos a la esclavitud para compensar el ultraje sufrido.

Ante la amenaza, los ciudadanos romanos buscaron en vano la vía de la negociación enviando embajadores y sacerdotes, pero Coriolano rehusó desdeño-

samente concederles siquiera una audiencia. El punto de inflexión se produjo cuando las matronas romanas se dirigieron a su madre y a su esposa. Acompañadas por sus dos hijos pequeños, las mujeres acudieron al campamento enemigo y la madre le suplicó entre lágrimas que no destruyera la patria, haciéndole comprender que la victoria de los volscos reduciría a la esclavitud a su propia familia. Esta toma de conciencia no borró la ira de Coriolano, pero le impidió consumar su represalia, induciéndolo a retirar las tropas. Sobre su destino final, Tito Livio relata que Coriolano sobrevivió pasando el resto de sus años en un amargo exilio, mientras que Plutarco y Shakespeare cuentan que fue brutalmente asesinado por los mismos volscos, enfurecidos por su repentina traición a su causa a un paso de la victoria.

[Retribución odiseica vs. vergüenza aquilea.] Comparando *Death Wish* y la historia de Coriolano, Konstan identifica dos modelos psicológicos y épicos de venganza opuestos: el paradigma odiseico y el paradigma aquileo. El personaje de Charles Bronson calca la figura de Odiseo. Ambos actúan empujados por el trauma de la agresión sufrida por su propio hogar y por su propia familia. Su represalia tiene un carácter frío, metódico y calculado, calificándose como una forma de retribución objetiva: aun no pudiendo borrar el mal sufrido, el héroe se asegura de que los culpables paguen la pena equivalente. En este modelo, el justiciero opera como un brazo sustitutivo de la ley que protege a la comunidad y elimina los elementos desviados, traduciéndose en un relato de triunfo y de restauración del orden.

Coriolano se asemeja en cambio a Aquiles. A diferencia de Kersey o de Odiseo, Coriolano no ha sufrido violencias físicas ni lutos familiares: su furia es desencadenada únicamente por una herida al honor y a la dignidad personal (*timē*), infligida por sujetos que él juzga inferiores por estatus. Al igual que Aquiles se retira de la guerra y reza por la victoria de los troyanos tras la afrenta sufrida por Agamenón, Coriolano se aliena de su propia comunidad y guía a los enemigos contra sus propios muros para castigar la ingratitud de los conciudadanos. Este segundo modelo representa el paradigma de la vergüenza: un sufrimiento auto-aniquilador derivado de la falta de reconocimiento social, mucho más com-

plejo de sanar y que solo puede ser mitigado por la acción de personas afectivamente cercanas.

[**La misión ante Aquiles y la gradación de intimidad.**] Al final de la comparación entre las figuras de Aquiles y Coriolano, Konstan recuerda una observación de Ioannis Kakridis sobre la embajada a Aquiles en el libro IX de la *Ilíada*. Para convencer al héroe de aplacar su ira, Agamenón envía a tres personajes: Odiseo y Áyax, representantes de los compañeros de armas, y Fénix, el viejo tutor que había hecho de padre para Aquiles. Durante la embajada, Fénix le cuenta a Aquiles la saga del héroe Meleagro, quien había resistido a las súplicas de los conciudadanos y de su propio padre, cediendo finalmente solo a los ruegos de su esposa Cleopatra. Kakridis, siguiendo a Schadewaldt, hizo notar que el nombre de la esposa de Meleagro, *Kleo-patra*, encierra exactamente las mismas raíces griegas del nombre *Patro-klos* es decir, gloria (*kleos*) y padre (*pater*), pero en orden inverso (Kakridis 1949, 28). Konstan, siguiendo a Kakridis, observa por tanto una especie de "gradación de intimidad" psicológica: la resistencia del héroe herido en el honor cede solo frente al lazo afectivo más profundo. En el mito de Meleagro la culminación está representada por la esposa Cleopatra, mientras que en la tragedia de Coriolano está encarnada por la madre y la esposa. En el caso de Aquiles, el papel estructural de la figura amada es ocupado por Patroclo. Esta especularidad demuestra cómo en la estructura dramática del poema Patroclo cumple la función de pivote emocional supremo, cuyo sufrimiento y muerte constituyen el único elemento capaz de romper el aislamiento del héroe y reabsorber su vergüenza.

En conclusión, la lección muestra que mientras la retribución odiseica busca castigar el crimen en nombre de la sociedad, la venganza aquilea surge de la crisis de honor de quien, sintiéndose renegado por su propia comunidad, llega a volverse contra ella, mostrando cómo la lesión de la dignidad personal puede conducir hasta la alienación más radical, con las consiguientes tendencias al auto-aislamiento y a la vergüenza.

[De nuevo en el cine: la justiciera.] Konstan vuelve entonces a las narraciones del gran cine hollywoodiense para abordar la cuestión de género en la representación de la venganza. Una diferencia importante, sugiere de nuevo Paul Doro, emerge cuando la figura del justiciero es encarnada por un personaje femenino, como en el caso de Erica, la protagonista de la película *The Brave One*. Erica emprende el camino de la represalia después del asesinato de su prometido, transformándose en una justiciera que garantiza una forma de reparación para las mujeres víctimas de la violencia masculina. Sin embargo, a diferencia de los personajes masculinos como los citados al comienzo de la lección, la violencia no le ofrece a Erica ninguna forma de curación o de liberación psicológica. Si bien la conclusión de la historia la absuelve desde el punto de vista legal, evitándole la cárcel, ello no significa que la mujer sea libre: Erica permanece profundamente atormentada y perseguida por sus propias acciones sanguinarias.

Mientras que el justiciero masculino es representado como un ejecutor despiadado cuyas acciones responden a una restauración lineal de la justicia, el personaje femenino es construido como una figura tridimensional y compleja, movida por motivaciones viscerales y dolorosas. Konstan evidencia cómo, salvo por raras excepciones estilizadas como las películas de la serie *Kill Bill*, este doble estándar narrativo responde a estereotipos culturales muy arraigados. Estas narraciones cinematográficas, de hecho, han sido históricamente elaboradas por hombres y para un público predominantemente masculino, reflejando la proyección masculina de la sensibilidad femenina en lugar de una representación real y auténtica del trauma vivido por las mujeres. En la parte final de la lección se sugiere que, respecto a la figura femenina del justiciero, la tendencia a adoptar un modelo narrativo diferente respecto al masculino, más lineal, depende de la posición de subordinación de las mujeres, y por tanto también de su mayor propensión a la vergüenza, con las implicaciones psicológicas más complejas que esto inevitablemente conlleva en el momento de construir caracteres y esquemas narrativos. Dichos condicionamientos ideológicos hacen hoy necesario el paso de la ficción a la escucha de voces reales de víctimas de abusos, como las recopi-

ladas y estudiadas por Judith Herman (2023), psiquiatra y escritora, vieja amiga de Konstan, invitada a tomar parte en esta sesión del seminario.[59]

[La intervención de J. Herman.] Tomando en examen el caso del depredador serial Harvey Weinstein, Herman hace notar que su condena carcelaria, aun sirviendo de advertencia para la sociedad, ofrece solo un magro consuelo a las víctimas, cuya visión de justicia diverge radicalmente de la del sistema penal. Las víctimas no se contentan con el castigo excepcional de un único transgresor, sino que exigen que la comunidad llame a responder a todos los cómplices y encubridores que han permitido los abusos. Un ejemplo esclarecedor es el de Daniel, sobreviviente de las violencias de un sacerdote católico en Boston, quien no pedía represalias físicas, sino que exigía consecuencias graves para el Cardenal Bernard F. Law, culpable del encubrimiento. Daniel quería ver al prelado despojado de su autoridad y de sus bienes para resarcir a las víctimas, obligándolo a un servicio comunitario activo y extenuante carente de cualquier privilegio.

El caso del Cardenal Law es propuesto posteriormente como ejemplo de un enfoque político positivo a la idea de reparación. Según Herman y Konstan, la justicia reparativa (*restorative justice*), tal como se aplica hoy a nivel institucional, tiene una doble limitación: está fuertemente individualizada (es decir, se centra solo en la relación víctima-victimario) y es meramente auxiliar, no sustitutiva, respecto al sistema de la justicia oficial. Se desarrolla mayormente en una arena donde se supone que el culpable debe arrepentirse a través de una profunda transformación interior, mientras que la expectativa del perdón descarga sobre las víctimas el peso y la presión de una reconciliación a menudo prematura. Sin embargo, según Herman, "reconciliarse" va más allá del castigo y de las disculpas: significa realizar acciones positivas y concretas para reparar materialmente el daño de un modo útil para la víctima. Y es solo en este sentido que la reparación se convierte en "one of the most progressive ideas in the philosophy of justice". Un buen ejemplo de ello es la propuesta de Daniel, uno

[59] Además del libro, Konstan hace referencia también a un artículo de J. Herman ("What Justice Really Means for Sexual Assault Survivors"), aparecido en *The Nation* (21 de marzo de 2023), que resume sus principales resultados.

de sus entrevistados, quien no pedía una simple condena formal para el cardenal Law, sino que exigía más bien un resarcimiento estructural: quería que el cardenal se despojara de sus símbolos de poder y riqueza (el cetro, el anillo de diamantes, la villa) y que las ganancias de su venta fuesen utilizadas íntegramente para financiar los tratamientos psiquiátricos destinados a las víctimas de los abusos.

De sus entrevistas, Herman ha destilado tres exigencias fundamentales de las víctimas, a saber: el reconocimiento, las disculpas y la responsabilidad. El reconocimiento (*acknowledgement*) representa la necesidad suprema, ya que las víctimas desean que la verdad histórica sea aceptada públicamente y que el peso de la vergüenza sea levantado de sus hombros para ser devuelto a los culpables, subrayando cómo el silencio y la inacción de los espectadores causan heridas incluso más profundas que el propio abuso. En el frente de las disculpas (*apology*), emerge el dato crucial de que los sobrevivientes consideran mucho más importantes las provenientes de la comunidad silente que las de los directos agresores. Las disculpas insinceras, por lo demás, agravan el daño originario, y la presión social para conceder el perdón a toda costa puede transformarse en una peligrosa trampa psicológica. Finalmente, en lo que respecta a la responsabilidad (*accountability*), las víctimas se demuestran del todo desinteresadas en el encarcelamiento punitivo o en la ley del talión, prefiriendo con creces itinerarios de rehabilitación, exposición pública y resarcimiento para reparar concretamente la confianza violada.

Konstan compara estos testimonios con las figuras de Aquiles y Coriolano, mostrando cómo, aun dentro de las grandes diferencias históricas, comparten un núcleo psicológico común. Tanto los héroes antiguos como los sobrevivientes de hoy se sienten traicionados por su propia comunidad, que ha fracasado en reconocer su dolor o su valor, desencadenando un sentido de humillación y de alienación radical. Esta reacción reintroduce el tema de la ira (ya abordado desde la primera lección), una emoción a menudo devaluada y condenada por la sociedad contemporánea. Konstan cuestiona la visión estoica de Martha Nussbaum, que la liquida como uno de los "vicios del victimismo", y abraza la tesis de Herman según la cual la ira nace más bien de un sentido de abandono social y de impotencia. Recordando la idea de George Orwell, según la cual el deseo

de venganza nace precisamente con el sentimiento de impotencia y se desvanece cuando desaparece ese sentimiento,[60] Konstan vuelve a Aristóteles para reiterar que la ira busca restaurar el equilibrio del respeto tras una afrenta. Se distingue así nítidamente del odio (*mīsos*), que apunta en cambio a la eliminación del adversario,[61] y de la indignación (*nemesis*, *nemesan*), que representa el puro resentimiento moral hacia las fortunas inmerecidas.[62]

[60] Herman cita del ensayo de Orwell "Revenge is Sour" (1945).

[61] En una lección anterior (la segunda), siguiendo a Aristóteles (Rhet. 2), Konstan ya había explicado que el odio se dirige hacia tipos o categorías sociales (exactamente como el amor-amistad, *philia*, del cual es el opuesto especular). Por lo tanto, el odio se caracteriza por una tendencia a la categorización y abstracción que lo hace muy distinto de la ira. La naturaleza del odio en el mundo antiguo, no obstante, también debe distinguirse de los fenómenos contemporáneos de genocidio. En la tercera lección, recordando un encuentro juvenil suyo con Raphael Lemkin, el jurista conocido sobre todo por haber acuñado dicho término, Konstan señalaba que en el mundo antiguo no encontramos este tipo deliberado de exterminio de una población en cuanto tal ("deliberate extermination of a population because of what they are"). En la antigüedad hay masacres indiscriminadas, por supuesto, pero están motivadas de otra forma (ofensa, saqueo, etc.), no por la presunta naturaleza maligna de una determinada población. El tema se retoma también en la última lección.

[62] Sobre la indignación, se reitera lo que ya se había dicho en una lección anterior (la sexta) y que nosotros habíamos reportado anteriormente (cf. *supra*, nota 43). Se puede añadir algo, sin embargo. Al término de la lección, reaccionando a una intervención de Paula da Cunha Corrêa sobre la poesía yámbica arcaica (en particular sobre Arquíloco y su fábula del águila y el zorro), Konstan recuerda haber trazado años antes una distinción entre la poesía invectiva y la sátira (probablemente, Konstan 2004). Su tesis era que, mientras la sátira, típica de autores romanos como Juvenal, es movida por una indignación moral contra una injusticia abstracta, la invectiva de poetas como Arquíloco e Hiponacte está alimentada por la ira personal y gira enteramente en torno a la defensa del propio estatus y a la estimulación de la vergüenza social. Konstan reconoce que la intuición de Paula Cunha Corrêa—es decir, que se da una articulación, en la fábula de Arquíloco, entre una narración interna de justicia retributiva (el justo castigo de Zeus) y una acción externa de venganza para restablecer el propio estatus

[Culpa y vergüenza.] En la parte conclusiva, se reitera la distinción entre retribución y venganza, entrelazada esta vez con los conceptos de culpa (*guilt*) y vergüenza (*shame*). Durante mucho tiempo, la historiografía y la antropología –a partir de los célebres estudios de Ruth Benedict, luego retomados por E.R. Dodds en el campo de los estudios clásicos, sobre la transición histórica de la "cultura de la vergüenza" (por ejemplo en los poemas homéricos) a la "cultura de la culpa" (que se afirmaría plenamente con el cristianismo)– han considerado la culpa como una emoción superior, más madura y racional, mientras que la vergüenza, por el contrario, ha sido largamente menospreciada y considerada una emoción infantil o primitiva. Konstan pretende por un lado superar esta oposición (en tanto que reproduce una oposición entre exterioridad e interioridad que considera histórica y conceptualmente infundada, y en cualquier caso contraria a su enfoque de las emociones), y por el otro revalorizar positivamente la vergüenza, asociándola a la posibilidad del reconocimiento (por lo tanto a la superación del trauma) y de la reconciliación social.

En un libro revolucionario en los estudios sobre la vergüenza, Helen Block Lewis (1971) –que por cierto es la madre de Judith Herman– ha demostrado que tal sentimiento es en realidad infinitamente más profundo, devastador y complejo que el de la culpa, puesto que no atañe solamente a una cierta ofensa o a una regla infringida, sino que afecta a toda la persona y al yo (Nathanson 1992). Esta puede surgir de una ofensa o de un acto de menosprecio (*belittlment*), tal y como indicó Aristóteles, que genera a su vez estigma, aislamiento, la mirada enjuiciadora o indiferente de la comunidad –todas situaciones de las que la identidad y el sentido del valor personal pueden resultar integralmente sacudidos.

Y puesto que la vergüenza daña el honor y la posición social de la víctima, la fría reparación ofrecida por la retribución institucional, basada en una especie de cálculo, se revela del todo ineficaz para curarla. Escribe Konstan: "Shame demands social acknowledgment; it is a public sentiment. Guilt, on the contrary, corresponds to the idea of retribution". El correlato directo de la culpa es la retribución penal (la idea de una pena proporcional al daño cometido); el de la ver-

(los versos del poeta como arma para destruir socialmente a sus enemigos personales)—enriquece aún más su teoría precedente.

güenza es la venganza (la idea de un exceso que quiebra la fría proporcionalidad, aplacando así la ira, la indignación, el dolor). Es aquí donde Konstan reintroduce su tesis más provocadora, que ahora, no obstante, aparece en toda su magnitud y radicalidad: la verdadera respuesta al colapso producido por la vergüenza es la venganza, si bien entendida no como ciego desahogo sanguinario, sino como acto cuya función es ética y reparadora. Se trata de una revalorización de la venganza y de su función social –de su carácter "progresivo", como dice Konstan.[63] La retribución permanece confinada en una lógica compensatoria rígida que no libera a la víctima del trauma. Para tener reconciliación social es necesario pasar por la venganza, en el sentido recién definido del término. Depurada de sus acepciones sanguinarias, la venganza se revela por lo tanto como una emoción radical y progresista, ya que no se contenta con castigar al individuo, sino que exige que la colectividad transforme sus propios códigos morales y su propia mirada sobre las víctimas para extirpar el estigma de raíz.

La intervención directa de Judith Herman, al término de la lección, añade aspectos importantes que no habían surgido explícitamente en la discusión de sus tesis por parte de Konstan. En primer lugar, situándose en la estela de las investigaciones de su madre, Herman afirma que la vergüenza está estructuralmente conectada a una posición de subordinación social. Las señales de la sumisión y de la vergüenza (la tendencia a esconderse) acaban por coincidir también desde el punto de vista evolutivo. Históricamente, en cambio, la elevación de la culpa sobre la vergüenza está a su juicio ligada al reconocimiento de los valores y del estatus del grupo dominante y conquistador. En segundo lugar, y retomando aquí las investigaciones de su madre (en particular Lewis 1976), ella señala cómo la posición de la mujer, precisamente en tanto grupo social subordinado, tiende a estar asociada con la vergüenza, mientras que la del hombre con la culpa. En

[63] Aparentemente es la misma posición de Stephen Fineman (2017), que a su vez cita a Nietzsche: "If our honour has suffered through our adversary, revenge can restore it... By revenge we prove that we are not afraid of him either, and herein lies the settlement, the readjustment" (p. 11). La referencia a Nietzsche es la traducción de un pasaje de *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), vol. II, parte II, aforismo 33: "Elemente der Rache" (Elementos de la venganza).

el contexto de roles y expectativas sociales consolidadas, las mujeres son más proclives a experimentar la primera, mientras que los hombres la segunda. A los hombres se les exige de hecho mantener el monopolio de la fuerza y del dominio, obligándolos a reprimir su propia afectividad y generando en ellos un sentimiento de culpa por sus propias acciones transgresoras. Por el contrario, a las mujeres se les asigna un rol de cuidado que el sistema patriarcal exige simultáneamente pero también devalúa de forma sistemática, condenándolas a una condición estructural de inferioridad, humillación social y, en consecuencia, vergüenza. Como se ha dicho, esto parece tener varias repercusiones, también en la construcción de roles dramáticos y situaciones narrativas. Finalmente, Herman subraya la estrecha correlación entre subordinación y violencia: especialmente en los casos de violencia sexual y de género, el daño estructural sufrido coincide casi por completo con la devastadora humillación social. Por este motivo, una auténtica reparación no puede reducirse a una cuestión privada o a un simple resarcimiento: exige que no solo el culpable directo, sino la sociedad entera que se ha hecho cómplice de esas dinámicas, haga enmienda de forma pública para poder devolverle a la víctima la dignidad arrebatada.

* Lección octava *

En la última lección[64] Konstan traslada definitivamente el análisis de la venganza y de la reconciliación del plano interpersonal y social al sociopolítico y colectivo. Mientras que en un conflicto entre individuos el olvido puede favorecer la reconciliación, las injusticias sufridas por grupos sociales enteros necesitan de la conmemoración pública. Konstan pone el ejemplo de los Estados Unidos, donde se asiste a una encendida "batalla sobre los monumentos", en la que estatuas de figuras controvertidas –como Woodrow Wilson, abierto partidario del Ku Klux Klan, o exponentes confederados ligados a la esclavitud y al supremacismo blanco– son derribadas o renombradas para hacer espacio a figuras de resistencia civil, como James Meredith, el primer estudiante negro en ser

[64] *Lecture* 8: Reconciliation and Political Forgiveness. Título de la sesión: "Reconciliação: estudos de caso com base nas Comissões de Truth and Reconciliation, na África do Sul" (01 de junio de 2023).

admitido en la universidad (hace poco más de sesenta años). Estos memoriales, sin embargo, pueden asumir un carácter fuertemente acusatorio, suscitando un interrogante crucial: recordar constantemente las culpas del pasado, como hace la *Critical Race Theory*, ¿obstaculiza la paz social o es un paso doloroso pero necesario para la justicia?

El caso de la dictadura argentina (1976-1983) ofrece un apunte adicional: en oposición a los intentos de amnistía y olvido de los años noventa, movimientos como las *Abuelas de Plaza de Mayo* han impuesto la memoria como política de Estado, transformando centros de tortura como la ESMA en "sitios de la memoria" bajo consignas como "ni olvido ni perdón". En su ensayo "Remembrance beyond Forgiveness", Paula Satne define esta posición como "no-perdón político" (*political un-forgiveness*), sosteniendo que renunciar a la venganza violenta a favor de reivindicaciones legales y conmemorativas es suficiente para la transición democrática. Konstan, sin embargo, subraya que tales protestas pacíficas pueden de todos modos desencadenar hostilidad. Como demuestran las *Caravanas da Anistia* brasileñas, preservar la memoria reabre heridas y desencadena debates complejos, esenciales, sin embargo, para evitar la peligrosa ecuación entre amnistía y amnesia. La memoria debe ser preservada y "puesta en escena" públicamente, porque solo un debate consciente sobre el pasado puede favorecer la transición democrática.

El discurso se traslada luego a la legitimidad o no de la venganza. Konstan compara dos visiones opuestas: por un lado, la de Kit Christensen (2016), quien, contra Nancy Sherman (2008), ha sostenido que la venganza no justifica nunca la carnicería y no es nunca un motivo éticamente aceptable; por el otro, la ya citada Rachel Stein (2019), quien considera la venganza un valor fundamental, guiado por el puro "principio no consecuencialista" según el cual quien hace el mal debe pagar, independientemente del balance entre daños y beneficios sociales. Pero ella, según Konstan, confunde la venganza con la retribución, mientras que Christensen no capta sus implicaciones éticas.

Frente a esta confusión conceptual, Konstan reitera su tesis central, de matriz aristotélica, que distingue la retribución de la venganza, aun reconociendo que ambas tienen varios aspectos en común. La retribución es un cálculo frío, aparentemente limitado, porque se focaliza en la idea de una equivalencia entre

ofensa y castigo, pero que a menudo, en cambio, en virtud de su carácter subjetivo o de su abstracción, puede trascender toda proporcionalidad y degenerar en rigideces despiadadas, como en el caso de la masacre de Odiseo contra los pretendientes o en el de la llamada "three-strike rule" del sistema penal americano, que puede determinar una condena a cadena perpetua incluso por delitos (*felonies*) menores, siempre que se repitan tres veces. La venganza, en cambio, es una emoción encendida por la ira en respuesta a una humillación. En esto consiste su limitación objetiva. No apunta primariamente a un resarcimiento abstracto (¿cómo sería posible, por ejemplo, para los *desaparecidos*?), sino al restablecimiento a través del reconocimiento público del dolor y de la dignidad violada –donde la noción de "dignidad" reemplaza el concepto antiguo de "honor", mucho menos relevante en el contexto político contemporáneo. Por supuesto que la venganza también puede trascender en violencia desenfrenada y quizás, como se ha visto con el *Tieste* de Séneca, transformarse en un deseo ilimitado de infligir dolor. Normalmente, sin embargo, la ira con la que la venganza se identifica estructuralmente es una emoción contenida en los límites de una dinámica de reconocimiento social.

Esto la distingue bastante claramente también del odio genocida, ligado a un estigma que recae sobre un grupo social o una población como tales[65] (con las relativas tendencias a la deshumanización[66]) –sentimiento que no tiene nada que ver con la ira generada por una ofensa, la cual, al menos inicialmente, tiene carácter personal y apunta al restablecimiento del propio estatus y valor. Por otras razones, tampoco debe sobreestimarse la asociación entre venganza y guerra: esta última, de hecho, se emprende en su mayor parte por razones del todo independientes de la ira (Konstan recuerda cómo el *ius belli* romano conside-

[65] Konstan retoma aquí la noción de genocidio establecida por las Naciones Unidas: "acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such" (*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, Art. 2). La antigua destrucción de ciudades como Troya o Cartago, si bien brutal, no implicaba una negación de la humanidad del enemigo (cf. *supra*, nota 15).

[66] "Descriptions such as 'vermin', 'insects', and worse are attached to them in the propaganda, so that their extermination may be regarded as ridding the society of a pestilence".

raba le guerra legítima solamente como "respuesta a una agresión"). La dinámica de la venganza asume en cambio contornos trágicos y complejos cuando opresores y oprimidos pertenecen a la misma comunidad, como en el caso de los colaboracionistas judíos durante la *Shoah*. Siguiendo las investigaciones de Laura Jockusch y Gabriel Finder (2015), Konstan recuerda cómo el trauma de la traición interna desencadenó reacciones inicialmente viscerales (peticiones de venganza), transformadas luego en procesos formales (los tribunales de honor), hasta llegar, décadas después, a una historización menos emotiva.[67]

Como conclusión de todo el seminario, Konstan saca las conclusiones de su larga investigación y de algunos prejuicios comunes que ha contribuido a desmontar. En primer lugar está la diferencia respecto a la retribución, focalizada en la culpa material (a menudo irreparable), que raramente logra producir una verdadera reconciliación. La venganza, en cambio, por muy temida que sea por el riesgo de excesos irracionales, no busca primariamente la sangre, sino el restablecimiento del honor o la dignidad a los ojos de la comunidad. Es esta necesidad de reconocimiento público y de reintegración social lo que emerge también de los testimonios de quienes han sufrido abusos sexuales. La ira y las demás emociones involucradas en la venganza tienden a estar conectadas con esta necesidad, que las distingue no solo de la frialdad de la retribución, sino también de otras disposiciones, como el odio, el duelo o la culpa, que dan lugar a fenómenos violentos de naturaleza diversa. Emerge de todos modos un sentido positivo y limitado en el que la venganza puede demostrarse más funcional que la justicia como estrategia de reconciliación y menos destructiva respecto a otras motivaciones.

En segundo lugar, como se ha visto, Konstan rechaza no solo la distinción entre "culturas de la culpa" y "culturas de la vergüenza", sino la idea misma de que las primeras sean superiores y más evolucionadas respecto a las segundas. Se trata de un prejuicio ideológico que, como sostuvo Judith Herman en la lección anterior, tiende a ocultar el punto de vista de la clase dominante respecto a

[67] Konstan plantea aquí la cuestión de si se puede sentir empatía por los colaboracionistas, quienes bajo el régimen nazi no estaban en absoluto exentos de la persecución, pudiendo por lo tanto ser percibidos a su vez como víctimas.

las subalternas. Un tercer mito a deconstruir se ha revelado como el del "salvaje vengativo" es decir, la idea de que las sociedades menos civilizadas encuentran en el ejercicio de la venganza un placer primitivo y despiadado que los pueblos civilizados, por sublimación, habrían aprendido en cambio a condenar y reprimir (cf. *supra*, lección sexta). Existe por último la necesidad de ir más allá de la idea de que el perdón sea siempre y necesariamente un bien (tercera lección). El adagio "errar es humano, perdonar es divino" debería a veces leerse al pie de la letra: la capacidad de absolver siempre y de cualquier modo pertenece a Dios, mientras que entre los seres humanos los rituales del perdón funcionan como "ejercicios de auto-humillación" (William Miller) que pueden no ser de ayuda para restablecer la dignidad comprometida de la víctima y su valor.

Al cierre del seminario, Konstan recuerda que la dignidad es una materia extremadamente frágil, difícil de reconstituir una vez comprometida. Por este motivo, el acto de testimoniar debe ser un proceso continuo. Los monumentos que conmemoran las injusticias del pasado no deben ser percibidos como obstáculos para la reconciliación ni como instrumentos para atormentar a los descendientes de los culpables, sino como recordatorios de la necesidad de respeto mutuo. La venganza no sustituye a la justicia legal ni a las reparaciones materiales, y la ira en exceso puede ciertamente degenerar en atrocidad sádica, como le sucede a Atreo en la tragedia de Séneca. Sin embargo, concluye Konstan, cuando la ira –ya sea individual o colectiva– está orientada a restituir el justo orgullo, la dignidad y el reconocimiento social, se transforma en una fuerza positiva y en el fundamento más sólido sobre el cual construir la armonía social.

Bibliografía

Acorn, A. (2004). *Compulsory Compassion: A Critique of Restorative Justice*. UBC Press.

Améry, J. (1980). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Bloomington: Indiana University Press.

Aubreville, P. (2021). *Der Hass im antiken Rom: Studien zur Emotionalität in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*. Franz Steiner Verlag.

Balter, M. (2009). "'Vengeance' Bites Back At Jared Diamond". *Science*, Vol. 324, Issue 5929, May, 872-874. doi: 10.1126/science.324_872

Baltussen, H. (ed) (2013). *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*. Classical Press of Wales.

Brudholm, T. (2008). Resentment's Virtue: Jean Amery and the Refusal to Forgive. Temple University Press.

Cairns, D. (2014). Book review, "Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian, written by Griswold, C.L., Konstan, D.", *Mnemosyne* 67(3), Brill, 508-512.

— (2011): Review article, "D. Konstan, Before Forgiveness". *Ancient History Bulletin Online Reviews*, 103-113. http://ancienthistorybulletin.ca/AHBOR01(2011)/AHBReviews(2011)32.CairnsOnKonstan.pdf

Christensen, K. R. (2016). *Revenge and Social Conflict*. Cambridge University Press.

Derrida, J. (2001a). "On Forgiveness". In J. Derrida: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge, 27-58 (gia apparso in *Studies in Practical Philosophy*, 2000, 2(2), 81-102).

— (2001b). "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible". In J. D. Caputo, M. Scanlon & M. Dolley (eds): *Questioning God*. Indiana University Press, 21-51.

Doro, P. (2018). "Vengeance Is Mine: Gender and Vigilante Justice in Mainstream Cinema". In K. Wiggins (eds): *American Revenge Narratives*. Palgrave Macmillan, 227-244. https://doi.org/10.1007/978-3-319-93746-5_10

Dreher, M. (2019). "Il re nella Grecia antica". In R. Fiori (ed): *Re e popolo: Istituzioni arcaiche tra storia e comparazione*. Göttingen: V&R unipress GmbH, 117-138.

du Toit, L. (2022). "An African Feminist Approach to Forgiveness: Pumla Gobodo-Madikizela Considered". In P. Satne and K. M. Scheiter (eds): *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge, and Punishment*. Routledge, 239-264.

Fineman, S. (2017). *Revenge: A Short Enquiry into Retribution*. Reaktion Books Ltd.

Fiske, A. P. (2014). *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*. Cambridge University Press.

Govier, T. (2002). *Forgiveness and Revenge*. Routledge.

Griswold, C. L. (2012). “The Nature and Ethics of Vengeful Anger”. In J. E. Fleming (ed): Passions and Emotions: NOMOS LIII. NYU Press. Online edn: NYU Press Scholarship Online (24 Mar. 2016). https://doi.org/10.18574/nyu/9780814760147.003.0004

Griswold, C. (2007). Forgiveness: A Philosophical Exploration. Cambridge University Press.

Griswold, C., Konstan D., (2011). *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*. Cambridge University Press.

Herman, J. (2023). *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*. Basic Books.

Jockusch L., Finder G. (eds) (2015). *Revenge, Retribution, and Reconciliation in Europe and Israel After the Holocaust*. Wayne State University Press.

Johnson, D. M. (2005). “Persians as Centaurs in Xenophon’s Cyropaedia”. *TAPA* 135, 177-207.

Joyce, C. J. (2022). *Amnesty and Reconciliation in Late Fifth-Century Athens: The Rule of Law under Restored Democracy*. Edinburgh University Press.

Kakridis, J. T. (1949). *Homeric Researches*. Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, vol. XLV. Gleerup.

Kaufman, W. R. P. (2012). *Honor and Revenge: A Theory of Punishment*. Springer.

Konstan, D. (2022). *The Origin of Sin: Greece and Rome, Early Judaism and Christianity*. Bloomsbury Academic.

— (2019). “One Soul in Two Bodies: Distributed Cognition and Ancient Greek Friendship”. In M. Anderson, D. Cairns & M. Sprevak (eds): *Distributed Cognition in Classical Antiquity*. Cambridge University Press, 213-228.

— (2018). *In the Orbit of Love: Affection in Ancient Greece and Rome*. Oxford University Press.

— (2012). *Before Forgiveness: the Origins of A Moral Idea*. Cambridge University Press.

— (2008). “Sophocles’ *Electra* as Political Allegory: A Suggestion. *Classical Philology* 103(1), January, 77-80.

— (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle And Greek Literature: Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press.
— (2004). "Invective and Satire: An Aristotelian Approach". *Hypnos* 12, 1-15.
— (2003). "Before Jealousy". In D. Konstan & N. K. Rutter (eds): *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh University Press, 7-28.
— (1995). *Greek Comedy and Ideology*. Oxford University Press.
— (1994). *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres*. Princeton University Press.
— (1983). *Roman Comedy*. Cornell University Press.
Lewis, H. B. (1976). *Psychic War in Men and Women*. New York University Press.
— (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. International Universities Press.
MacCary, W. T. (1982). *Childlike Achilles: Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*. Columbia University Press.
Miller, W. (2003). *Faking it*. Cambridge University Press.
Montanari, P. (2026-27). "David Konstan: An Intellectual Portrait". In P. Montanari (ed): *Approaching Meaning. Background, Difference, Mind and the Hermeneutics of Ancient Literary Texts*. Essays in memory of David Konstan. De Gruyter, *forth*.
— (2025). "Ancient Knowledge in Perspective: Problems of Demarcation". In P. Montanari (ed): *The Greeks and Their Knowledge*. In memory of David Konstan. *Diálogos*, LVI, 116, May, 15-54. https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/22311
Munch-Jurisic, D. M. (2022). *Perpetrator Disgust: The Moral Limits of Gut Feelings*. Oxford University Press.
Nathanson, D. (1992). *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. W. W. Norton & Company, Inc.
Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Harvard University Press.
Satne, P. (2022). "Remembrance Beyond Forgiveness". In P. Satne, K. M. Scheiter (eds). *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge,*

and Punishment. Springer, 301-327. https://doi.org/10.1007/978-3-030-77807-1_16

Shay, J. (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. Atheneum, Maxwell Macmillan.

Sherman, N. (2008). "Revenge and Demonization". In L. May (ed): *War: Essays in Political Philosophy*. With the assistance of Emily Crookston. Cambridge University Press, 289-306.

Stein, R. M. (2019). *Vengeful Citizens, Violent States: A Theory of War and Revenge*. Cambridge University Press.

Taplin, O. (1992). "Anger displaces anger". In O. Taplin: *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*. Clarendon Press, 193-202.

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Doubleday.

West, M. W. (2014). *The Making of the Odyssey*. Oxford University Press.

Widden, C. (2007). "Deception in Xenophon's Cyropaedia". *Interpretation* 34, 129-58.

2. Fe, Razón y Laicidad

Lectura semiótica del conflicto social entre razón, religión y laicidad

Brahiman Saganogo

Las investigaciones sobre la relación conflictual entre laicidad, razón y religión no ha dejado de estar de actualidad eso, gracias no sólo a la existencia de gobiernos laicos (en muchos países del mundo) sino también a la radicalización de lo religioso. Dicha convivencia conflictual se deja entrever de manera enunciativa, en enunciados racional, dogmático y político y filosófico-racional. En efecto, la enunciación de las razones religiosas, laicas y racionales se basa respectivamente, en el valor de la verdad entre el enunciador y el *enunciatario* en lo religioso, lo político laico y en lo racional-puro, sobre el objeto de valor o de búsqueda.

Por lo que el presente análisis propone una lectura semiótica de los procesos enunciativos sobre la razón, lo religioso y lo laico en su dinámica relacional.

Sin embargo, ¿cómo comprender el origen, la naturaleza y las repercusiones de ese conflicto?

El hecho religioso se opone a la razón y a la laicidad mejor dicho, estaría en los límites de la razón pura y de lo laico por estar del lado de lo sagrado mientras que lo laico se apoya en la *verdad pura* o sea, en la *verdad común*.

Del punto metodológico, a partir de los principios de la semiótica, el trabajo buscará en los enunciados-significantes aun, en los significantes como modo de anclaje de los distintos sujetos enunciadores tanto de lo religioso, lo racional como de lo laico con objeto de dar con el significado de aquel conflicto.

Para ello, el trabajo se dividirá en cuatro puntos esenciales a saber: acercamiento a la semiótica y en particular a la semiótica enunciativa, hacia la etimología de los conceptos de razón, religión y de laicidad, la ruptura entre razón,

religión y laicidad y por fin, análisis semiótico de la relación de conflicto entre razón, laicidad y religión.

Acercamiento a la semiótica enunciativa

La semiótica es por una parte, la teoría de la significación es decir, una disciplina metodológica orientada hacia el contenido de los enunciados, y por otra parte, el análisis de las prácticas significantes, en particular, de las estructuras fundamentales de la representatividad contextual y de los procesos enunciativos.

La enunciación por su parte es la combinación de forma expresiva y de contenido o la instauración de una relación entre significante y significado. Dicha instauración es la que justifica la existencia de una semiótica de la enunciación.

Por fin, la semiótica de la enunciación es el estudio de los fenómenos de significación relacionados con la enunciación. En el caso preciso de nuestro trabajo, será cuestión de fenómenos relativos a la razón, la laicidad y a lo religioso con miras a su sentido subyacente.

Para una etimología de los conceptos de razón, religión y de laicidad

La religión como reconocimiento del ser humano a un principio superior del cual depende su destino, es también una actitud intelectual y moral que resulta de aquel reconocimiento, de tal modo que lo religioso será exclusivamente, la suma de las relaciones entre seres humanos y un poder sobrenatural. Dicha actitud intelectual y moral es la que configura a la religión como tal, y que sólo es aquel movimiento por el cual el ser humano trasciende su propia naturaleza biológica o sea, cualquier proceso de formación basada en la formación de la conciencia de sí individual que se entiende como religioso. Por eso, en Hervieu-Léger (1993), "Una religión es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual está constituida y cuidada, desarrollada y controlada la conciencia (individual y colectiva) de la apariencia a línea de creencia particular" (p. 119).

Si la religión es un sistema de creencias y de prácticas relacionadas con cosas sagradas es decir, prohibidas y asiladas, es también suma de creencias y prácticas que reúnen a una comunidad moral, conocida ya sea en torno a una iglesia mezquita, un templo y a una sinagoga, ya sea, alrededor de un bosque sagrado, entre otras instituciones de creencias. En Dobbelaere (1981), la religión es: "Un

sistema unificado de creencias, y de prácticas relativas a una realidad supra-empírica, trascendente, que une a todos los que adhieren a ella con motivo de formar a una sola comunidad moral" (p. 38).

Desde entonces en adelante, resulta menester afirmar que la religión tiene como pilar, la creencia o que está hecha de creencias obligatorias, creencias en relación con prácticas vinculadas con objetos propios de aquéllas, y siempre ligada a la imagen de un *Dios* único o de un *Ser supremo* como expresión simbólica de la colectividad o de la humanidad. Desde este mismo ángulo, Bovary y Campiche (1992) consideran a la religión como:

> Un conjunto de creencias y de prácticas más o menos organizado, relacionado con una realidad supra-empírica, trascendente que dentro de una sociedad determinada, cumple una o varias de las siguientes funciones: integración, identificación, explicación de la experiencia colectiva, respuesta al carácter estructuralmente incierto de la vida individual y social (p. 35).

Del punto de vista antropológico-cultural, la religión sería la suma de las representaciones, las relaciones y de las prácticas de un conjunto comunitario preciso, por eso sería:

> Un sistema de símbolos que manifiestan de modo a suscitar entre los seres humanos motivaciones y disposiciones fuertes, profundas y duraderas, formular concepciones de tipo general sobre la existencia y dar a aquellas concepciones una apariencia de realidad que esas motivaciones y disposiciones parecen no apoyarse más que en lo real (Geertz, 1972, p. 23).

Respecto a la razón, conviene mencionar que ésa deriva del latín *ratio* es decir, cálculo y cuenta, por lo que es la razón, sinónimo de buen sentido y facultad que permite juzgar y determinar la causa o la justificación y la conducta. En tanto que facultad, la razón ayuda distinguir lo verdadero de lo falso, combinar juicios, orientar al espíritu hacia el conocimiento, los conceptos, los argumentos y hacia los juicios con motivo de dar significación y orden al mundo y por fin, posibilitar la formación en el ser humano.

La razón está opuesta a la sensibilidad, al instinto y a la fe, fe que fomenta el entendimiento por la vía de la creencia y no por principios racionales. Para ello, afirma Leibniz: "Nada acontece sin causa, por lo menos sin motivo que lo determina, es decir, que no pueda dar razón *a priori* porqué aquello está existiendo y porqué aquello es como tal en vez de cualquier otro modo" (p. 418)[1].

En tanto que actividad espiritual, la razón es el poder de juzgar bien sin pasión o sea, una razón pura y práctica a la vez, que procura los principios del conocimiento que rigen la acción, la libertad, el entendimiento, el discernimiento y el conocimiento epistemológico. En cuanto a lo anterior, la razón es la que: "gobierna al mundo y por consiguiente, la historia universal se desarrolla racionalmente" (Hegel, p. 419)[2]. En efecto, para Hegel, todo lo que existe tiene sentido y eso se debe a la razón o al progreso de la misma, y la razón sólo es una especie de espíritu superior que rige no sólo las acciones sino también al universo entero.

Por fin la laicidad. Se ha de entender por este concepto, el carácter de lo laico (que no forma parte de la religión). Es también un principio basado en la separación de las sociedades civil y religiosa, separación que marca el fin del poder religioso.

En resumidas cuentas, la laicidad en tanto que ruptura entre la religión y la sociedad civil es un principio de autonomía de las actividades humanas y el libre desarrollo de las mismas fuera de las presiones religiosas y bajo las garantías del Estado democrático y republicano.

Para una ruptura entre razón, religión y laicidad

En el mundo, la laicidad surge a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en Francia y consistió en una separación entre Estado y religión (la Iglesia católica), y como un impulso hacia la modernidad y la transformación socio-política.

La laicidad en tanto que salida de la religión de la esfera política, llegó a ser desde sus inicios, un fenómeno desintegrador del orden social europeo, del Estado y de la religión de Estado, eso, debido al surgimiento de nuevos códigos jurídicos e ideales como corolarios del proceso democrático en varias naciones

[1] Leibniz en Hansen-Love, Laurence (2020). *La Philosophie*. Paris : Hatier.

[2] En Hansen-Love, Laurence (2020). *La Philosophie*. Paris : Hatier.

de Europa y luego del mundo democrático. Respecto a la separación de la religión de lo político, leemos: "De "salida" se referiría hacia un mundo «en el cual las religiones siguen existiendo», pero dentro de una forma política y dentro de un orden colectivo que ya no rigen" (Gauchet, 1998, p. 14). Desde entonces, se va asistiendo al nacimiento del *Nuevo orden* marcado por la laicidad manifestada por la ruptura entre Iglesia y religión católica (religión dominante por mucho tiempo en Europa) y el Estado, mejor dicho, el enaltecimiento de la democracia y de la política en general. Se trata del comienzo de un conflicto de poder más que una simple ruptura entre la ideología divina basada en la obediencia de la masa sumisa dogmáticamente y regida por la Iglesia en tanto que institución, y el Estado defensor de la libertad y del deseo de la laicidad como principio democrático.

De origen europeo, la laicidad está ligada indudablemente al Estado que fue proclamando normas jurídicas en cuanto a la separación dando inicio a la época liberal y republicana como una forma de afirmar la razón de ser y de estar ante la tutela de la fe y de la sumisión religiosas, de manifestar su legitimidad y su supremacía sobre la Iglesia. Dicha legitimización o autonomía del Estado ante la Iglesia se tradujo en la práctica como una subordinación de la religión al Estado pues una ruptura o una conversión de roles. Por eso, L´Abbé Raynal (1770), consciente del advenimiento de la laicidad, afirma lo siguiente:

> El Estado nunca está hecho para la religión, sino la religión está hecha para el Estado […] El interés general es la regla de todo lo que debe subsistir dentro del Estado; el pueblo o la propia autoridad soberana […] tiene derecho de juzgar la conformidad de cualquier institución con el interés general […]. A esta autoridad le toca examinar a los dogmas y la disciplina de una religión; los dogmas (p. 14)[3].

Las transformaciones elaboradas a favor, de la laicización se hizo de manera legal a través de sesiones patrocinadas por la Asamblea Constituyente de cada

[3] L´Abbé Raynal en Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris, éds. Gallimard.

país, tales fueron los casos de Francia e Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII, donde la principal deducción de los trabajos fue la concepción de que se conciba a una Iglesia dentro del Estado y no el Estado dentro de la Iglesia. Pues una revolución que permitió al Estado ser el único soberano, supremo y el dueño de todas las propiedades. Tal situación provocó numerosas revocaciones de poderes del clero en Europa favoreciendo una estatización de la jerarquía eclesiástica y una fagocitosis de la supremacía espiritual por el Estado democrático en nombre de la laicidad esgrimida como el *Nuevo orden* en detrimento de la alianza de la monarquía con la Iglesia.

El laicismo como el *Nuevo orden* cuyo sujeto agente es el Estado soberano, no fue más que una separación republicana que da rienda suelta a la llegada del mundo laico, democrático y justo, un mundo no subordinado unilateralmente al poder espiritual sino por voluntad y convicción. En otros términos, esa ruptura es considerada como: "la fase liberal y republicana o republicana y liberal, si uno prefiere, lo importante no está en el orden de los términos, sino en su asociación" (Gauchet, p. 53) y como el fin de la subordinación de la religión a la política. Dicha fase liberal y republicana se inscribe en el marco de movimientos liberales sostenidos jurídicamente, en Europa y más tarde con resonancia en la mayoría de los países. El laicismo como proceso de transformación se describe de la siguiente manera:

> El proceso de laicización de Europa basada en la ruptura con motivo de lograr la autonomía de la sociedad civil y en la orientación liberal con respecto a las potencias clerical y monárquica es calificada como: "una articulación central de nuestras sociedades. Tiene la fuerza real de las barreras del derecho que protegen el dominio de las libertades personales, y la densidad material de las prolongaciones de la propiedad" (Gauchet, p. 54).

Conviene en todo caso, mencionar que la separación entre Estado y religión no significó de ninguna manera, el fin de la religión sino que estableció a la religión dentro de un Estado soberano permitiendo a la institución religiosa conservar su estatuto oficial y la libertad de administrar su culto en el estricto respeto

al Estado laico y supremo, ése último como responsable de la colectividad social y de su interés.

Es desde esta misma perspectiva que en Francia se adoptan las "leyes escolares de (1881-1882)" que insisten en la necesidad de una escuela gratuita, obligatoria y laica como compromiso político del Estado francés ya plural, y en 1901, y en el mismo orden de pensamiento, se crea la ley de asociación sindical sobe la base de la laicidad. A partir de este instante, y sobre todo a comienzos del siglo XX, se reconoce el multipartidismo que favoreció el surgimiento del partido sindical gracias a la ley de 1901 y la adopción en 1905 la ley sobre las asociaciones.

Desde entonces, las consecuencias de la separación entre Estado e Iglesia en Europa, se acentúan por doquier, se observa una auto-nomización liberal aunque a veces, un poco lenta de focos de interés de clases sociales y de pensamientos libres (no forzosamente desde la perspectiva religiosa).

Retomando el concepto de *Nuevo orden es de señalar que éste será a partir de lo mencionado arriba*, el surgimiento de dos aspectos a saber, la presencia omnisciente del nuevo Estado republicano y la laicidad que éste encarna. En efecto, el Nuevo orden es éste que simbolizaría más la laicidad como acto de desintegración liberal que por su parte, otorgaría a la sociedad civil europea, la libre facultad de organizarse civil y religiosamente aunque ya mencionamos más arriba, que de ninguna manera, la ruptura entre *Estado* y religión significaba la muerte de la religión. Es partir de todo eso que esa libre capacidad del individuo abre el camino de su emancipación y a la instauración de la democracia liberal tanto en Europa como en el resto del mundo, por medio del sufragio universal.

Desde otro ángulo, la laicidad sería desde luego, la consecuencia de la afirmación de la República y de la libertad de elección y de organización concedida a la sociedad civil, aun la eclesiástica. Como tal, es decir, derivada de la separación o del conflicto entre Estado y religión, la laicización del Estado y de la sociedad civil favoreció además de la libertad democrática, la organización del Estado y de las instituciones, una especie de de-centralización desde el punto de vista democrático, que termina con la supremacía del Estado y el fin del apogeo de la religión de Estado. Desde entonces, el Estado laico será el que se declara sin religión e incompetente en temas religiosos. Para ello, es de suma impor-

tancia señalar que a pesar de la salida de la religión, la principal tesis ligada al laicismo se resumiría en los términos siguientes:

> No hay que temer de reconocer dentro del Estado, dentro de la República, "un verdadero poder espiritual": "Es el poder director moral de los ciudadanos, que emana de sus voluntades libres y para la administración de sus intereses morales colectivos" "Expresión de las libertades individuales, este poder está por naturaleza limitado […] Deja sobre todo las creencias religiosas y los cultos desarrollarse libremente fuera de él, a condición de que la justa reivindicación de los derechos de la conciencia no se extienda abusivamente hasta actos e injerencias incompatibles con el derecho común, y que ninguna religión intente dar a sus instituciones una autoridad civil que le rivalice su dominio con la intención de destruirlo (Renouvier, 1976, pp. 243-244, 307)[4].

Es en este marco socio-político donde actúa el Estado republicano y laico con el deber y el derecho de brindar protección a la sociedad entera y haciendo gala de los principios democráticos como los del Estado moderno es decir, del *Nuevo orden*. Dichos principios no son otros más que la libertad recíproca con ciertas normas establecidas por el Estado que es también la garantía de la ciudadanía.

La salida de la religión de la sociedad que afirma la supremacía del Estado, lejos de pretender su desaparición, insiste en una *religiosización civil*, mejor dicho, en el surgimiento de una religión civil por la religión de Estado. En este proceso de ruptura paulatina lograda mediante otra de educación de la masa social por la vía escolar, las difusiones periodísticas y las ferias donde se abordan constantemente la primacía de la República sobre la adhesión confesional obligatoria, como manifestación del poder de la República. Se trata de una supremacía no como sinónimo de dominación del Estado, sino como garantía de una política democrática que permita al ser humano gozar de todas las libertades y estar fuera del peso del dogma para ser un actor de las libertades de la conciencia y ser independiente con respecto a la religión y a la opresión implícita que esta última encarna.

[4] En Charles, Bernard (1976). *La critique philosophique*. Paris : Gallimard.

Por eso, las libertades de los ciudadanos que proyecta la laicización, sólo devienen como tales a través de la consideración de la libertad que emana de la supremacía del Estado y de la que éste es el único garante y agente.

La ruptura provocada por el laicismo dio nacimiento al Estado democrático y a la democracia por el Estado, eso precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XX, lo que tuvo consecuencias considerables tales como el establecimiento de una política fundada en la equidad en todos los sectores de la vida social y un verdadero crecimiento social, político, cultural y económico. A nivel económico, otro factor determinante fue la llegada del sistema económico: el capitalismo liberal. En estas condiciones:

> Sólo al mirar el problema laico […], y en términos estrictos del derecho público, […] los rivales de ayer cesaron sistemáticamente al revisar, sus pretensiones a la baja. La Iglesia católica celebró el luto de su antigua hegemonía normativa. […] Sólo la creencia se concibe inscrita en un campo diversificado de opciones. La gestión de la cosa pública ya no se entiende más que desligada de cualquier creencia que sea, fuera de la adhesión a los principios del derecho que la fundamentan. En pocas palabras, 233 el Estado se volvió neutral para siempre, ante una sociedad civil al asumir su pluralismo auto-organizador (Barbier, 1995, p. 23).

En conclusión, es la neutralidad democrática, la que constituye la última instancia que consolida por completo la laicidad eso sobre todo, tras la destrucción del bloque socialista (casos de Polonia y Bulgaria) y el advenimiento de las políticas reformistas encabezadas por Mijaíl Gorbachov a saber, la *Perestroika* y la *Glasnost*.

Análisis semiótico de los enunciados de oposición conflictual entre razón, laicidad y religión

La naturaleza y los discursos laicos y religiosos además de estar opuestos, son enunciados que conforman dialécticamente, corpus y actos retóricos en particular, deliberativos y demostrativos, y son semióticamente enunciados de estado y de cambio, mediante significantes y conjuntos significantes que pertenecen al

nivel de la manifestación de la existencia tanto del principio de laicidad y de la razón, como de la religión.

En efecto, cada enunciado de estado y acción, proyecta la construcción de la existencia de cada hecho o acto social y deja que pensar en tres realidades opuestas, a saber, las realidades divina y de separación entre religión y Estado en base a la razón democrática, realidades como Programas Narrativos (PN) es decir, encadenamientos de estados y de cambios sobre la existencia de la razón o sea, de la facultad del hombre que le permite discernir, la de Dios puesto que en los enunciados, el enunciador, manipulador Dios *modeliza* (actúa) mediante sus competencias a nivel cognitivo mediante *haceres* persuasivos tales como *hacer* / *saber* / *hacer creer* sobre el *enunciatario* (el conjunto de creyentes) acerca del objeto del conocimiento: su existencia y omnipresencia, y por fin, la de la laicidad o la neutralidad democrática según la cual, el Estado ha de permanecer laico o ha de existir sin religión.

Dicha idea es decir, la relación religión-política, como factor de conflicto social en nombre de la separación de la religión y del Estado se justificaría por la teoría de la pluralidad de pensamientos. Pues se trata de dos configuraciones como dos semiosis (dos significantes que implican absolutamente dos significados opuestos) que proyectan la relación conflictual política / religión en un mundo dominado por ideales liberales por un lado, y por otro lado, por principios religiosos.

Cada operación enunciativa es acto de lenguaje, a la vez, ilocutorio (enunciado indirecto) y locutorio (enunciados directo), en ambos casos, se trata respectivamente, del enunciado corresponde a su forma y su sentido, y relacionado con la función que el enunciado ha de cumplir ante sus receptores. Por lo que todos los enunciados ligados tanto a la religión, la razón como a la laicidad, describen explícita o implícitamente, estados como realidades que estructuran y consolidan la existencia de la religión como principio fundador de la humanidad y necesidad social y espiritual, la laicidad como principio de autonomía de las actividades humanas o el libre desarrollo de las mismas fuera de las presiones religiosas y bajo las garantías del Estado democrático y republicano, y por fin, a la razón como el poder de juzgar bien eso, sin pasión es decir, una razón pura y práctica que procura los principios del conocimiento que rigen la acción, la

libertad, el entendimiento y el discernimiento. Aquellos enunciados resultan ser siempre *performativos*, y esta dimensión *performativa* reside en los lineamientos que rigen a los tres principios (la razón, la religión y la laicidad).

Además, es de señalar que si el enunciado religioso es de tipo retórico por la presencia de figuras tales como la perífrasis, las metáforas, las sinécdoques entre otras, figuras que estructuran axiomáticamente, los pensamientos religiosos para y por los creyentes, el enunciado laico, de tipo retórico en particular, constitucional, judicial y político, está diseñado supuestamente, de manera racional a favor de una sociedad sin espiritualidad religiosa con motivo de preservar a un Estado sin influencia del dogma. En ambos casos (enunciados religiosos y laico), los sujetos enunciadores (el Estado, los guías religiosos) aparecen como sujetos agentes siempre, en unión con su discurso y dotados de capacidades tales como *saber, hacer-saber* y *hacer-creer*, de donde la oposición no sólo entre enunciados discursivos sino conflictos latentes entre los dos sectores de la vida social, aunque los enunciados son referenciales por llamar la atención sobre aspectos de la realidades espirituales y estáticas.

Si los argumentos religiosos están al servicio de una fe y de una creencia espiritual para la humanidad, los centrados en la laicidad están por un Estado sin la intervención de la religión, y dicha oposición se justificaría por el hecho de que ambos argumentos resultarían ser siempre pasionales.

Entonces, desde la perspectiva de la semiótica de las pasiones o de la de los estados de cosas y de ánimo, cada sujeto enunciador resulta ser agente de una pasión (su discurso) y lo realiza con responsabilidad como algo que emana de su razón, cuando actúa razonando, sobre su receptor para que ése acepte su principios y adhiera en ellos, pues buscando la unión su destinatario con el *objeto de valor*. De ahí, que la razón sería multivalente o sea, a cada enunciador, su razón, de tal manera que asistimos a una especie de posicionamiento pasional adverso a guisa de conflicto permanente entre religión y Estado laico.

Por eso, en su sintaxis, los discursos religiosos y laicos son pasiones que se establecen como normales, lo que crea en las sociedades laicas confusiones puesto que si la religión se dirige a los humanos, y el Estado laico sirve a los mismos humanos, entonces, resulta difícil apartar a la religión del Estado. Lo

que hace en realidad, que dicho conflicto sea del orden de la conciencia mental y de la confusión mental.

En conclusión, la dialéctica relacional entre religión y laicidad residiría en la conciencia de cada sujeto que desde su posición considera su realidad como "lo bueno, lo adecuado y como la verdad", situación que alimenta constantemente tensiones y a veces, desemboca en sanciones. En realidad, cada discurso es acción subjetiva propia de su enunciador que la considera necesaria para su aplicación y compatible con la esencia del ser humano. Los componentes del recorrido pasional de cada sujeto discursivo no es más que la naturaleza conflictual del dispositivo modal de su argumentación, dado que los enunciados discursivos están opuestos el uno del otro y cada uno según su razón, nutre dicho el conflicto que seguirá por mucho tiempo.

Bibliografía

Barbier, Maurice (1995). *La laïcité*. Paris: L´Harmattan.

Bovary, Claude y Roland J. Campiche (1992). *Croire en Suisse*. Lausanne: L´Âge d´Homme.

Charles, Bernard (1976). *La critique philosophique*. Paris: Gallimard.

Dobbelaere, Karel (1981). *Secularization. A Multi-Dimensional Concept*. London: Sage Publication.

Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie*. Paris, éds. Gallimard.

Geertz, Clifford (1966). «La religion comme système culturel» en Bradbury, R. E. (1972). *Essai d´anthropologie religieuse*. Paris: Gallimard.

Hansen-Love, Laurence (2020). *La Philosophie*. Paris: Hatier.

Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf.

Relación fe y razón: lecturas medievales y contemporáneas

José Luis González Rojo
Pablo Andrés Aguirre Pérez

Introducción

En las siguientes páginas se reflexiona sobre un tema que, desde hace ya muchos siglos, ha sido objeto de debate en distintos círculos académicos: la relación entre la fe y la razón. A partir de un llamado del filósofo y teólogo, Joseph Ratzinger, a replantear el problema de dicha relación es que se retoma el asunto en dos apartados distintos. En el primero de ellos se revisa cómo en la historia del pensamiento occidental surgió el problema de la forma en que estas dos esferas de la experiencia humana, la reflexión filosófica y la religión, entraron en contacto y, a partir de ello, de uno y otro lado, se formulan posiciones que admiten o rechazan la cercanía entre ambas; considerando además cómo se van definiendo aspectos vinculantes a la vez que los que las hacen divergentes. En la primera sección se llega, como último momento, a la revisión de una de las más reconocidas formulaciones para demostrar la existencia de Dios formulada por Tomás de Aquino en Suma de Teología, donde propone demostrar que la filosofía, como recurso metodológico y conceptual, puede alcanzarle al ser humano un conocimiento racional de la existencia del creador, y permitir con ello un mayor acercamiento con la esfera de la religión. En la segunda parte se estudian algunas lecturas contemporáneas de la relación fe-razón, en particular los nuevos planteamientos que se han formulado de la tercera vía de Tomás de Aquino, que muestran la actualidad del debate, tomando como autor principal Joshua Rasmussen (2010) en su trabajo *Cosmological arguments from contingency* comparando su trabajo con la demostración tomista para señalar diferencias y similitudes.

Presentación

Hace ya algunas décadas se publicó un pequeño libro de Joseph Ratzinger titulado *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*; publicado por primera vez en 1960, reeditado en 2006 y luego en 2014. El texto fue resultado de la lección inaugural de la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, dictada el 24 de junio de 1959. En este texto, el autor hace un llamado a replantear el tema de la relación entre la filosofía y la religión, asunto que, a juicio del mismo Ratzinger, se había convertido en "un lugar común, detrás del cual pueden muy bien ocultarse representaciones muy diversas y frecuentemente también una falta de verdadero conocimiento de los problemas" (2014, p. 10). A lo largo de la historia del mundo occidental europeo se han entrecruzado los caminos de ambas esferas de la experiencia humana, la filosofía y la religión. Dios es el asunto común que en el devenir del tiempo ha sido el centro de las tensiones, convergencias y diálogos entre religiosos y filósofos. Desde sus orígenes griegos, la filosofía ha enfocado sus reflexiones en torno a lo divino y, aunque no sea exactamente coincidente con la concepción religiosa de Dios, filósofos como Aristóteles en su *Metafísica* (libro Lambda) llegó a la concepción de un principio divino, afirmando su existencia como causa primera del movimiento, con una serie de atributos claramente deducibles a la luz de la sola razón natural, lo que de alguna manera pareció sentar las bases de un posible diálogo con la religión al momento de presentar al motor inmóvil como identificable con el dios de la tradición religiosa cristiana.

Cuando Ratzinger invita a retomar la reflexión sobre la relación de la filosofía, particularmente la metafísica, con la religión parece que piensa en el cristianismo como la religión en la que Dios se manifiesta al hombre a través de los profetas, la tradición y el magisterio de la Iglesia, y en su mismo Hijo, Jesucristo. Dios se revela al hombre desde el misterio y pide de él una respuesta que nace de un ámbito muy diferente de aquel en que nace la filosofía: la fe. Esta es la respuesta del ser humano al llamado que hace Dios para ir a su encuentro, lo que supone un modo de relacionarse con Dios muy distinto al modo filosófico; en este último, se llega a un concepto de Dios del que se puede dar una definición (siempre aproximativa y susceptible de discusión) acerca de la esencia divina, o en su caso, de los atributos que le son propios, pero que son accesibles a la razón

natural. Tal concepción no necesariamente genera en el ser humano una experiencia o vivencia íntima del misterio de lo divino y de su presencia en el devenir de la historia y la vida de la persona humana. El modo de la religión acerca, en cierto sentido, al hombre a cuestionarse desde su experiencia temporal, finita e individual, sobre su relación con lo divino, pero lo piensa, a Dios, como insondable, inabarcable en conceptos, oculto, pues se comunica con el ser humano por medios que lo mantienen oculto; por ejemplo, a Moisés Dios le habla no directamente, sino desde una zarza ardiente y con un lenguaje que es entendible por el que lo escucha es decir, con un lenguaje humano (*Éx*. 3, 1-14); el mismo Moisés teme ver directamente esa manifestación y se cubre el rostro, ya que, aun cuando no es Dios en sí mismo, tal visión es sagrada e incomprensible.

Para enfocar en su especificidad el problema de la relación entre la filosofía entendida como ciencia de la razón y la religión como experiencia de la fe en la vida humana, Ratzinger destaca que entre ambas hay una "contraposición mayor 'Dios de la religión y Dios de los filósofos'" (2014, p. 11). A lo largo de las siguientes páginas señalaremos algunos momentos clave en la historia del pensamiento occidental en los que hubo intentos de acercamiento entre la filosofía y la religión; en dichos momentos se va generando también una ciencia que toma la revelación misma de Dios como objeto de su reflexión dando lugar a la teología cristiana, ciencia que, aunque es distinta de la filosofía, tiene también aspectos en los que se relaciona estrechamente con ella. Así, veremos que hubo etapas en las que, incluso, se pudo visualizar que no necesariamente eran incompatibles.

Joseph Ratzinger, en su libro *Teoría de los principios teológicos* (2005), enfatiza la distancia entre el ámbito de la filosofía y el de la religión, ya que en este último la experiencia religiosa se funda "en un proceso activo-pasivo, no una construcción de la razón, sea teórica o práctica" (p. 79). Aunque intelectualmente se pueda dotar de contenido al concepto filosófico de Dios, y se le otorguen rasgos absolutos, carece del peso que tiene para la experiencia humana acerca de la existencia, la vida y la muerte, algo que solo puede ser dado por la religión; tal experiencia de Dios quiere "ser más que una convicción del sujeto" (p. 81), por lo que la persona religiosa busca incorporar tal experiencia en el horizonte de comprensión de su vida social, afectiva y personal. Desde el punto en el que Ratzinger se sitúa, existe el riesgo de separar e incomunicar radicalmente la filosofía

con la religión y la teología revelada; el riesgo consistiría, desde la perspectiva del autor, en negar de contenido vital a la idea de Dios que se formula desde la sola razón haciendo de la divinidad una mera abstracción; por otro lado, la razón humana permite al hombre una comprensión más amplia y profunda del misterio del Dios que se revela, evitando reducir el conocimiento de Él a una aceptación ciega y arbitraria de la fe religiosa. Otro riesgo muy palpable lo advierte Etienne Gilson en su libro *Las constantes filosóficas del ser* (2009), cuando, al señalar los puntos de coincidencia de la filosofía (metafísica) y la teología, es la tentación de reducir una a la otra, o que en un punto se pueda pensar en transitar de una a otra sin más:

> justo porque el ser es el objeto propio del pensamiento metafísico (…) no se puede alcanzar una noción de Dios que no sea sustancialmente idéntica a la noción filosófica de ser. En este sentido ontología y teología son una sola cosa (p. 140).

Cabe aquí hacer la precisión de que la teología de la que Gilson habla es aquella que forma parte de la metafísica, y que desde Aristóteles había quedado comprendida en el dominio de la filosofía, es decir, la teología natural; esta es, a juicio del mismo Gilson, es la "única teología posible para el filósofo" (p. 140), distinta de la teología revelada o sobrenatural, distinción de la que trataremos en párrafos posteriores. No se puede hablar, según vemos, de una coincidencia entre la ontología y la teología en el objeto, sino más bien de que una, la teología natural sería una parcela de la ontología, ya que, por el alcance conceptual del objeto, la ontología, que versa sobre el ser, abarca la ciencia teológica que trata sobre un ser en particular, Dios. Debemos también considerar que un error de apreciación sería identificar teología con religión; puesto que aun cuando hay un vínculo muy estrecho entre ontología y teología natural (que bien podría llamarse teología filosófica o Teodicea como lo hizo Leibniz en sus célebres ensayos), el vínculo entre la teología sobrenatural y la religión no lo es tanto. La religión es una moción del alma, de la persona que responde afirmativamente a la revelación que Dios hace de sí al hombre a través de múltiples formas y en momentos concretos de la historia; sin embargo, no hablamos aquí del hombre en sentido general ni universal, hablamos más bien en el sentido del hombre como indi-

viduo, como persona creyente que asiente a esa fe que le ha sido comunicada de alguna manera (Morales, 2012, p. 168), ni tampoco se trata de la historia universal, sino de la historia del pueblo hebreo del que nació posteriormente el cristianismo. La teología revelada, o como la llamará en su momento Tomás de Aquino "Doctrina sagrada" en *Suma de Teología*, "es una ciencia que procede por artículos de fe" porque su fuente viene de una "luz superior respecto de la luz natural de la razón" (*S. Th*. I, q. 1, a. 2). En cuanto la teología es definida por la ciencia como género, emplea, siguiendo al Aquinate, argumentos para demostrar las verdades deducidas de los artículos de fe y refutar así las verdades opuestas a tales artículos: "la doctrina sagrada utiliza también la razón humana, no ciertamente para demostrar el dogma, lo cual suprimiría el mérito de la fe, sino para esclarecer otras cosas que esta ciencia enseña" (*S. Th*. I, q. 1, a. 8). De ahí que la teología sea una ciencia, en parte especulativa que depende de la fe apoyándose en la demostración y, en cierto sentido, de la religión, pero que no se identifica con ésta ni mucho menos es una parte suya, tal como la teología natural sí es una parte de la metafísica (González, 2008, p. 20).

Siguiendo el asunto de los riesgos que había señalado ya Gilson, concordamos con él en que es necesario "poner entre los dos órdenes una diferencia específica tal que no se pueda pasar de la filosofía a la religión, e inversamente" (2009, p. 140). Desde nuestra perspectiva, si bien en un punto es posible pensar en un tránsito de la filosofía a la religión, o que partiendo de la religión se derivasen tesis filosóficas, no lo creemos tan completamente factible en cuanto que la fe y la religión forman parte de una esfera de la vida humana que difícilmente se podría conceptualizar, tal como lo es la experiencia de lo divino; esto supone una apertura del espíritu humano al misterio, siempre insondable, de la realidad de Dios para la persona, no solo para la razón o incluso para el sentimiento, pues la fe y la religión no tienen al sentimiento, ni como fuente ni como medio. La fe es un asentimiento del alma espiritual, mismo que viene dado después de esa experiencia de encuentro personal, íntimo con Dios y que no se puede tener sólo con haber pensado a Dios como ser; en ese sentido concordamos con Gilson cuando sostiene que el metafísico no cambia de conducta, pues no experiencia el concepto de Ser; el Dios de la religión (cristiana) es un ser que a la vez es persona (2009, p. 143), lo que cambia el modo en que el ser humano se relaciona con él.

En los debates contemporáneos sobre filosofía, ciencia y religión, generalmente esta última es vista como una especie de "enemigo a vencer" dado el componente subjetivo que le es inherente y porque los artículos de fe son entendidos como dogmas, verdades que se toman como inamovibles para mantener la firmeza y continuidad de esa misma fe. Está claro que, además del aspecto subjetivo, en la religión hay también un componente objetivo, concerniente al aspecto social o colectivo de trasmisión de la fe y el mantenimiento de esta por el magisterio y la tradición, como es visible en el cristianismo (aunque no se encuentre esto en todas sus denominaciones modernas como las protestantes); sin embargo, es el aspecto personal-individual el que, en principio, le da origen. En cambio, en la dupla filosofía-ciencia, las distancias no son tan extremas ni del todo insoslayables como entre la ciencia y la religión, porque el dios al que llegan los filósofos bien puede ser coincidente con el de algunas teorías científicas (entendiendo por "científicas" aquellas disciplinas de ciencia positiva empírico-matemática), ya que más de un científico, como en su momento Johannes Kepler (1571-1630) o Isaac Newton (1643-1727), por ejemplo, ha llegado a afirmar a Dios como principio de la realidad natural. El detalle está en que ese dios no se piensa como ser personal, espiritual, que no sólo es acto puro o causa primera. Así, Gabriel Amengual (2001) sostiene que, cuando el filósofo especula sobre Dios, "se trata de un Dios que queda como una pieza del mundo necesaria para su funcionamiento interno; (…) Es un Dios que tiene poco de religioso y salvador. Tiene mucho de racional y conceptual" (p. 91). Y por esas mismas cualidades, un concepto filosófico de dios bien podría encajar en una teoría científica que presupone una causa primera de todo.

La filosofía, al postular un concepto de Dios, puede justificar que hay una realidad suprema que se adecúa a tal concepto, y que tal ser es compatible con una determinada sistematización filosófica acerca de la realidad; sin embargo, eso no significa que lo que queda fuera de la conceptualización filosófica corresponda a la religión o a la fe, como si a estos órdenes les correspondiese completar la teoría filosófica con actitudes, devociones y sentimientos religiosos; más bien estamos ante el hecho de que el concepto filosófico del ser supremo o Dios es susceptible de ser reformulado, ampliado o redefinido, pues como producto de la razón humana, en cada práctica especulativa de cada filósofo, se puede

postular un concepto más o menos restrictivo de dicho ser, y para muestra basta asomarnos a la historia de la filosofía. En cambio, en la religión cristiana pasa algo diferente; Dios se revela a sí mismo mostrándose accesible al hombre, guardando a la vez el misterio de su ser es el ser absoluto y también Padre que vela por su creación (*Mt*. 11, 27); se pueden formular dogmas, costumbres, ritos litúrgicos que pueden cambiar o no a lo largo del tiempo, pero que Dios se presente de un único modo al hombre eso no puede reformularse desde concepciones teórico-conceptuales.

Lo anterior no obstaculiza que pueda haber acuerdo o desacuerdos entre científicos sobre la existencia de dios a partir de distintos marcos teóricos o enfoques metodológicos, como los que refiere Gerardo Remolina (2009) en su artículo "Ciencia, filosofía y fe en el debate contemporáneo. Filósofos y científicos ateos y creyentes ante el problema de Dios". En él, el autor contrasta a científicos ateos y sus razones para creer que Dios no existe con la opinión de científicos que creen que sí existe un ser superior. Del primer grupo cita los trabajos de Matthew Alper (filósofo de la ciencia) a quien presenta como agnóstico, a Richard Dawkins (biólogo evolucionista) quien se considera ateo; mientras que por el lado de los creyentes presenta a Francis S. Collins (genetista), quien sostiene que el genoma humano es una forma de lenguaje de Dios. Nos parece un contraste peculiar, pues aun cuando la postura de Alper no es propiamente atea, y su incursión en el tema desde un enfoque neurológico no revela conclusiones definitivas, parece dejar planteada la posibilidad, y sólo posibilidad, de la no existencia de Dios. Sin embargo, al margen del debate que presenta Remolina, llamamos la atención sobre la postura de Collins, quien sostiene que la intrincada complejidad del genoma humano supone un diseñador inteligente; Remolina sostiene que, en la obra de Collins es patente la invitación a los científicos "a examinar seriamente sus prejuicios o malentendidos religiosos" (2009, p. 170). Lo que no nos queda del todo claro en los pasajes de Collins citados por Remolina es si la fe de la que habla este científico se puede entender como fe religiosa, pues como ya hemos señalado anteriormente, el Dios de la religión tiene atributos que no se podrían determinar racionalmente a partir de una postulación o reflexión científica o filosófica. Lo anterior deja abierta la reflexión sobre la diferencia entre la fe en sentido llano, la fe religiosa y la fe cristiana, términos que guardan diferencias

según el nivel teórico en el que se definan y el alcance de la experiencia de Dios que cada uno implica.

Lecturas medievales de la relación fe-razón

Nos encontramos, en la actualidad, ante una discusión entre tres flancos, la ciencia, la filosofía y la religión, aunque en sus orígenes, lo que se entendía por ciencia prácticamente se identificaba con la filosofía. En la antigüedad había pensadores, filósofos, que, por su circunstancia histórica, su formación intelectual, sus aspiraciones y experiencias personales llegaron a formular planteamientos en los que difícilmente se podían distinguir los límites entre filosofía y religión, pudiendo ser que primero fueran religiosos y adoptarán una corriente filosófica de pensamiento, o al contrario que, siendo filósofos vieran compatible su reflexión teórica con un credo religioso. Un caso lo tenemos en el pensamiento de Filón de Alejandría (ca. 20 a. C.- ca. 40 d. C.) quien tuvo formación helenística, pero que creció en un ambiente eminentemente judío, en Alejandría. En esa confluencia cultural, aun cuando su trabajo exegético sobre las *Escrituras* del judaísmo y el cristianismo (https://filonalejandria.com/) lo hizo a partir de la versión griega conocida como la *Septuaginta*, destacó como uno de los primeros autores que buscaban armonizar o, al menos, acercar la religión y la filosofía. Su obra es variada en temas, de la cual han llegado algunas versiones en griego o en traducciones latinas; destacan comentarios al *Pentateuco*, a las leyes (judaicas), tratados teológicos y algunos filosóficos. No ahondaremos en detalles sobre el pensamiento de este autor, sólo destacamos que, según historiadores como Richard Heinzmann (2002):

> La intención de Filón era la de acercar y hacer comprensible el judaísmo a sus contemporáneos paganos. Se proponía demostrar que el Pentateuco era compatible con la razón y la filosofía pagana […] A pesar de las numerosas y palpables influencias helenísticas, su doctrina mística se basa en la revelación de Dios (p. 38).

Es notorio que lo más prolífico de la obra de Filón sean los comentarios alegóricos a pasajes del *Pentateuco*, a la *ley de Moisés* y el *decálogo*, y lo inte-

resante es que lo hizo con herramientas de exposición y lengua helenística; además, sus tratados propiamente filosóficos fueron sobre la eternidad del mundo, la libertad del hombre bueno y uno sobre animales (https://filonalejandria.com/filon-y-su-obra/#cp), lo que nos dice que su pensamiento tenía los pies en ambas esferas: la filosófica y la religiosa. Cabe señalar además que las repercusiones de la formación helenista y judía de Filón de Alejandría se deben principalmente a la manera en que, con la óptica de la filosofía, estaba entendiendo la divinidad desde la tradición judía y su posible identidad con la idea del Bien en la filosofía platónica recibida a partir de los continuadores de las doctrinas de Pitágoras y Platón (Michel, 1972); su pensamiento, caracterizado por un espíritu místico y reflexivo, influiría luego en interpretaciones cristianas del término griego *Logos* en el evangelio de Juan, cuando en el inicio el evangelista usa dicha palabra (*Jn*. 1, 1); dando lugar a una especie de tensión entre las corrientes gnósticas que subsumieron la doctrina cristiana dentro de su esfera, y el cristianismo que buscaba distanciarse del gnosticismo y que trató con vehemencia de destruirlo; ejemplo de esto último lo tenemos en Ireneo de Lyon (c. 130-202 d. C.), quien en su tratado *Contra las herejías*, tras exponer con detalle los aspectos fundamentales de la doctrina gnóstica, se dedicó a refutar las interpretaciones que, a juicio de la ortodoxia cristiana, se hacían erróneamente de Cristo y su mensaje. En *Contra las herejías*, se puede leer:

> Por tanto, la adulteración de su exégesis es manifiesta, pues Juan anunció un único Dios omnipotente y un único Unigénito, Cristo Jesús, por medio del cual –dice– fueron hechas todas las cosas. Este es el Verbo de Dios; éste es el Unigénito; éste es el hacedor de todas las cosas; este es la luz verdadera que ilumina a todo hombre; éste es el creador del mundo; éste ha venido a lo suyo; éste se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros. Ellos trastocaron la exégesis con una apariencia de verdad y pretender que, según la emisión, uno sea el Unigénito, al que llaman también Principio, otro sea el Sóter es decir, el Salvador, otro el Logos es decir el Verbo, hijo del Monogenes, es decir, del Unigénito, y otro el Cristo emitido para la corrección del Pleroma (2022, p. 403).

Para Ireneo, la mezcla de la filosofía helenística en la interpretación del término *Logos* que usó Juan en su evangelio, resultó en una perversión de la doctrina cristiana. Esa misma actitud de rechazo a la vinculación de la filosofía con la religión cristiana lo tenemos en Tertuliano (c. 160-220), teólogo latino quien escribió *Prescripciones contra todas las herejías*. Mucho del encono de este padre latino se dirige contra Valentín (c. siglo II) y Marción (c. 85 o 110-c. 160), quienes habían tomado bases de la filosofía platónica y neoplatónica el primero, y del estoicismo el segundo para su exposición filosófico-religiosa. Tertuliano reprende a los cristianos que han seguido tales doctrinas y rechaza tajantemente vincular la doctrina de los evangelios con corrientes filosóficas; así, en las *Prescripciones* se puede leer "Allá se las vea, aquél que busca siempre, porque no encontrará: pues busca allí donde no se encontrará nunca" (2001, p. 183). Una vez encontrado Cristo que es "camino, verdad y vida" (*Jn*. 14, 6), no es necesaria la búsqueda la verdad por medio de la razón filosófica; una vez recibido y aceptado el mensaje de la revelación cristiana, la búsqueda mundana de la sabiduría se vuelve, para Tertuliano, una expresión de la soberbia de la razón humana por querer alcanzar un conocimiento de Dios sin contar con la gracia de la fe; con ello, este padre de la Iglesia no hace otra cosa que evocar la distinción entre la sabiduría divina, muy superior, a la sabiduría humana (*1 Cor*. 1, 25).

En contraste, en padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría (c. 145-215) y Justino Mártir (c. 100-165) encontramos una visión de la relación entre la filosofía y la religión con un tono de acercamiento y compatibilidad. Para Clemente, la catequesis cristiana empieza a adquirir forma a partir de la *Didaché* o *Enseñanza de los doce apóstoles*, texto antiguo y de gran valía para la Iglesia primitiva; la catequesis emula la forma de la enseñanza en las escuelas paganas, y para los cristianos catequizar no solo era cuestión de la transmisión memorística, había que asegurarse de una correcta interpretación de las enseñanzas para lo cual fue muy útil y hasta necesario, recurrir a la filosofía para complementar la formación de los nuevos cristianos, de los cuales muchos de ellos conocían la filosofía griega. Según Luis Martínez Fernández (1998), en la teología de Clemente de Alejandría

> se enmarca en la simbiosis de tres elementos cuya ultimación es la *sabiduría divina*: la filosofía (...) es un conocimiento que, no siendo el grado máximo de los saberes que reside en la sabiduría, antecede a la fe (...) La *fe*, verdad que procede ya de la Revelación del verbo (...) es, entonces, la base fundamental para llegar al auténtico conocimiento de Dios (...) la *gnosis*, en la que culminan tanto la filosofía como la fe, como pasos previos y necesarios para llegar a ella: Es ya la verdadera plenitud del conocimiento (p. 11).

Para el alejandrino, la filosofía anticipa la fe, muestra al alma la dirección y el posible objeto que busca naturalmente; a la vez, este Padre de la Iglesia se guarda muy bien de sostener que la fe deriva de la reflexión filosófica, esta última ha sugerido al hombre la idea de un principio del que procede lo contingente a partir de un necesario, que todo es efecto de una causa incausada; así, la fe, en sentido estricto, tiene su fuente en la revelación que Dios hace de sí en la historia del pueblo hebreo a través de los profetas y que tiene su culminación en Jesucristo, pero la enseñanza y la interpretación de los artículos de fe tienen su respaldo en la filosofía. Así, en Clemente, la filosofía no fue objeto de desdén y vituperio, como sí sucedió con otros autores cristianos como Taciano (c. siglo III) en su *Discurso contra los griegos* o Hermias "El filósofo" (ca. siglo III) de quien ha llegado hasta nosotros su escrito *Escarnio de los filósofos paganos*. No, para Clemente, la filosofía es importante como un momento previo para la fe, y una vez recibida esta, la filosofía cumple un papel esencial en la purificación del alma por las virtudes "hasta llegar a la caridad evangélica" (Martínez, 1998, p. 13).

El caso de Justino mártir es relevante para la comprensión de la relación entre la filosofía y la religión en el contexto histórico del siglo II. Siendo filósofo de formación y en constante búsqueda de la verdad, se convirtió al cristianismo convencido de que esa verdad que tanto buscaba la encontró en Cristo, por lo que se dedicó a la defensa de su doctrina. Según la referencia de su biografía relatada por Daniel Ruíz Bueno en su obra compiladora *Padres apologistas griegos del Siglo II* (1996) parece que Justino transitó por el pitagorismo, platonismo, peripatetismo y estoicismo; al convertirse al cristianismo, y en lugar de rechazarla, utiliza la filosofía con que se había formado para defenderlo de

los ataques de los judíos helenizados y de las persecuciones romanas. Llegaron a nosotros las *Apologías I* y *II* además de un *Diálogo con Trifón*, y aunque no son tratados que versan específicamente de una búsqueda filosófica de Dios, son una excelente exposición de las razones por las que son injustas las acusaciones contra los cristianos, pues como se puede leer en la *Apología*:

> Los que son en verdad piadosos y filósofos, manda la razón que, desechando las opiniones de los antiguos, si no son buenas, sólo estimen y amen la verdad: porque no sólo veda el discreto razonamiento seguir a quienes han obrado o enseñado algo injustamente, sino que el amador de la verdad, por todos los modos, con preferencia a su propia vida, así se le amenace con la muerte, debe estar siempre decidido a decir y practicar la justicia (1996, p. 182).

Para Justino, el verdadero filósofo ama la verdad y la justicia; claro que el contexto apologético de su escrito nos ayuda a comprender el carácter práctico y concreto de la verdad y la justicia antes que entenderlos como ideas, y apela al amor del filósofo por la verdad para alcanzar un juicio justo ante las acusaciones de las que eran objeto los cristianos, tales como sedición, alboroto público, impiedad, etc. En cambio, en el *Diálogo con Trifón* podemos observar algunos pasajes en los que Justino plantea la posibilidad de un acercamiento entre la filosofía y la religión. La mayor parte del diálogo gira en torno la forma en que su autor trata de convencer a un judío de nombre Trifón de que el cristianismo no se opone al judaísmo, sino que ya en muchos pasajes del antiguo testamento, los profetas habían anunciado a Cristo, como se puede atestiguar en el libro de Isaías. Pero en las primeras aproximaciones, el padre apologista muestra cómo es que la filosofía busca a Dios, y que lo tiene como objeto y fin último de la vida humana; hay dos pasajes que podemos destacar, el primero es una declaración acerca de la naturaleza de la filosofía, cuando sostiene "la filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes y el más precioso ante Dios" (1996, p. 302), lo que coloca a los ojos tanto de los cristianos como de los paganos, un punto de encuentro entre la religión y la filosofía; a los cristianos les mostraba que, a su manera y con el método de la razón, los filósofos buscan a Dios y que era posible tenerla como don divino, mientras que a los filósofos les hacía

ver que el Dios judeocristiano puede ser pensado como aquello que en última instancia busca el filósofo. Más adelante, ya centrado el diálogo en el objeto de la filosofía, Justino da una importante clave para comprender su intención de acercar la filosofía y la religión cuando sostiene:

- La filosofía- le responde -es la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad y la felicidad es la recompensa de esta ciencia y de este conocimiento.
- Dios, ¿a qué llamas tú Dios? - me dijo.
- Lo que siempre se ha del mismo modo e invariablemente y es causa del ser de todo lo demás, eso es propiamente Dios (1996, p. 306).

En este pasaje es muy claro que, para Justino, la filosofía establece una identidad entre Dios, el ser invariable o necesario y la causa primera. Al no ser el asunto central de la discusión entre Justino y el anciano Trifón, esto prácticamente pasa desapercibido; sin embargo, reviste importancia para nosotros porque es una de las primeras aproximaciones a una concepción filosófica de Dios expuestas por autores cristianos, lo que sin duda alguna influyó en otras perspectivas de la relación entre la fe y la razón. Por otro lado, la definición de Dios como "lo que es del mismo modo e invariablemente" apunta a la concepción del ser necesario que se podrá observar en pensadores posteriores como en Anselmo de Canterbury y en Agustín de Hipona, aunque claro está que Justino no tenía las herramientas conceptuales para pensarlo así ni fue el interés de su diálogo discutir sobre ello. Sin embargo, también es pertinente señalar que, en el marco de los primeros encuentros del cristianismo con la filosofía, las reflexiones acerca de la posibilidad del conocimiento de Dios transita por varios pensadores, a lo largo de mucho tiempo; ejemplo de ello lo tenemos en Orígenes, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno entre otros más; aunque en muchos casos, la cuestión no será tanto la demostración de la existencia de Dios como la del problema de la trinidad de personas en una misma substancia; asunto que tomará varios concilios para su completa formulación.

Fue con Agustín de Hipona (354-430) con quien se logró una síntesis más coherente entre la filosofía, de corte platónico y neoplatónico, con la doctrina cristiana. No ahondaremos en la filosofía de Agustín sobre Dios, pero sí señalaremos que, en distintos pasajes de sus obras, el obispo de Hipona ha dejado

argumentos para sostener que la razón filosófica aprovecha mucho para la fe, siempre y cuando aquella se deje iluminar por la última. En Agustín no hay propiamente una demostración rigurosa de la existencia de Dios como la harán más tarde Anselmo o Tomás de Aquino, pero sí tenemos pasajes en los que el autor reconoce que la razón puede elevarse desde su propio plano temporal hasta alcanzar a atisbar lo divino. En el tratado sobre *La verdadera religión*, el obispo de Hipona ve como segundo medio para la salvación a la razón, siendo el primero la fe; y concibe que, a partir del estudio de la naturaleza creada, se puede alcanzar una contemplación de lo divino; así en el capítulo XXIX de ese mismo libro se plantea el modo de proceder cuando dice "veamos cómo la razón puede progresar, escalando de lo visible a lo invisible, de lo temporal a lo eterno" (1956, p. 133). No se trata de hacer una inferencia o derivación de lo eterno, del conocimiento de lo divino tomando como premisa lo contingente y visible; se trata más bien de un ejercicio contemplativo por el que el entendimiento humano capta la huella de Dios en la creación; todas las substancias son buenas por el hecho de tener ser, y en cada una de ellas se puede contemplar con los ojos de la inteligencia el armonioso equilibrio de sus principios constitutivos: modo, belleza y orden; en el *De la naturaleza del bien contra los maniqueos* el obispo Hiponense sostiene que "estas tres cosas, repito, o sea: el modo, la belleza y el orden son como bienes generales que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales" (1963, p. 775), de donde el autor colige que todo cuanto tiene ser es ya de por sí un bien, y Dios es el sumo bien ya que es el sumo ser.

Pero la concepción de Dios en San Agustín no se restringe a la cualidad de sumo bien, sino que además nos muestra su carácter de ser necesario cuando en el *De la verdadera religión*, lo encumbra con el atributo de la primaridad: "es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría" (1956, p. 139). Ser primero en vida, esencia y, además, ser inmutable son compatibles con un ser que no puede no ser, que su propio ser le basta y que no depende de lo que es posterior a sí mismo. Agustín es un claro antecedente de la especulación filosófica que desarrollarán pensadores posteriores, sin embargo, es pertinente considerar que el bagaje terminológico y argumentativo que facilita dicha es-

peculación llegará más tarde, alrededor del Siglo XI; una parte provendrá de la argumentación de Anselmo de Canterbury, quien en su *Monologium* y en su *Proslogion* articula una especulación que busca mediar en las disputas entre dialécticos y antidialécticos acerca de la subordinación de la teología y la fe a las reglas de la argumentación dialéctica; y otra parte llegará por la recepción de la ciencia arábigo-judía y la traducción al latín del resto del *corpus aristotelicum* que dotará a los teólogos y filósofos de un mayor nivel profundidad especulativa a las discusiones sobre la relación entre la filosofía y la revelación.

Hacia principios del Siglo XII, en Europa se van introduciendo las obras de Aristóteles que eran desconocidas en ese entonces: los libros del *Órganon* como los *Analíticos*, los libros de ciencia natural, incluidos los ocho de *Física*, y también, en etapas sucesivas, los libros de *Metafísica*. Junto con el *corpus* del llamado "segundo Aristóteles" circulaban copias de los comentaristas árabes que los latinos conocieron como Avicena, Averroes, entre otros. Los libros de metafísica fueron los de más difícil comprensión dado que su objeto de estudio sobrepasaba el nivel de abstracción que se había alcanzado hasta entonces, y porque muchos de los comentaristas la presentaban como "ciencia divina", pero tal vez eso fue lo que generó mayor interés por su estudio. Aunado esto y a que en el proceso de introducción de la ciencia aristotélica, algunos comentaristas como Avicena, en su *Kitāb al-Shifā*, cuya traducción al latín por Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense titulado como *Liber de Philosophia Prima Sive scientia divina*, definieron a dicho campo específico de conocimientos como ciencia de "lo que es en cuanto que es", con lo cual seguían el planteamiento de Aristóteles en el libro cuarto de su metafísica cuando sostiene "Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que por sí mismo le pertenecen" (1003a, 25). Con este mismo sentido, la metafísica entendida como ciencia con un objeto, un método y un artífice, pasó a las escuelas y universidades medievales gracias al archidiácono de Toledo, Domingo Gundisalvo, quien al traducir el *De Scientiis* de Al-Farabi, presenta a la metafísica con esos rasgos; según Alex Fidora:

> con el tratado *De divisione philosophiae* surge por primera vez el término metafísica como *nombre* de una ciencia, pues como tal no figura en la tradición

> griega, donde *ta meta ta physika* (tras la física) es meramente una indicación de lugar, ni en la *falsafa* árabe que retoma sin variación el giro griego como –(lo que está después de la física) (2009, p. 41).

Aunque Gundisalvo reconoce que la metafísica puede tenerse como ciencia divina no lo es porque en sí mismo su objeto sea Dios, sino porque estudia lo más cercano a él y es asequible por el entendimiento humano; así la metafísica "es ciencia de la causa de las cosas naturales y disciplinales (matemáticas) y todo lo que de ellos depende; es ciencia de las causas y principio de los principios 'que es Dios excelso'" (2007, p. 100). Lo que interesa para este trabajo de la recepción de la metafísica aristotélica es retomar el objeto de dicha ciencia "lo que es en tanto algo que es", cuya forma latina "*ens in quantum ens*". Así, aunque ya Anselmo en su prueba dialéctica para demostrar la existencia de Dios en el *Proslogion* recurre al término *ser* (esse) no lo entiende en el mismo sentido que *ens* (lo que existe, lo que es), ya que este último objetiva para el entendimiento la existencia trascendente de algo, el *ente*. La distinción entre *esse* y *ens* tendrá una mayor y más profunda exposición en Tomás de Aquino, en una obra que, si bien es de juventud y al parecer tuvo una intención propedéutica, es de vital importancia para las discusiones en torno al objeto de la metafísica y la posibilidad de su conexión con la teología y la revelación.

En su pequeño tratado *De ente et essentia* Tomás de Aquino define lo que él entiende por ente (*ens*) cuando sostiene:

> el *ente per se* o en sentido propio, se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones. (...) según el modo del primero no puede decirse ente [ens] sino aquello que pone algo en la realidad (2001, p. 42).

Tomás concibe al ente como lo real, lo que existe bajo la razón de substancia, y todo lo demás es pensado como ente por analogía, por ejemplo, los accidentes de la substancia o los entes de razón como los matemáticos. Todo lo que es ente es substancia, en un modo "absoluto y primario" (2001. p. 44), por lo que lo accidental pasa a ser ente en un modo secundario y relativo; aún más, ente supone

ya una determinación en el ser, pero no el ser en sí. El que algo tenga entidad, significa que ha devenido de la posibilidad de ser al acto, y se ha constituido por ello en un ente o compuesto de materia y forma (como las substancias corpóreas) o como pura forma simple (2001, p. 61) ya que, aun cuando en las sustancias simples (las inteligencias espirituales) no hay composición de materia y forma, sí hay composición por la forma y el ser (2001, p. 61) ¿Qué supone esto? Que el acto de ser (*actus essendi*) es distinto del ente, éste es la cosa que ha venido a la existencia a partir de la pura posibilidad, y por acto de ser vino a la realidad; lo que a su vez requiere de un ser en acto que cause la existencia de aquel, por lo que, para Tomás, se debe suponer la existencia de un principio causal que antecede en el ser a lo que en su momento era pura posibilidad. Así, el Doctor Angélico habla del ser en dos niveles distintos en lo que concierne a la que tiene entidad: lo que es compuesto de materia y forma y tiene ser, y lo que es solo forma y tiene ser, como las substancias simples. De esta distinción, y ante la necesidad lógica de llegar a un principio, el Aquinate infiere que el entendimiento llega a un existente en el que ya no haya distinción entre su esencia y su acto de ser, y tal acto de ser no depende de otra cosa en el orden causal, siendo por ello mismo causa del acto de ser de todo lo demás.

En todo cuanto es creado hay, de algún modo, composición, ya sea de materia y forma o de acto y potencia; pero lo que sea principio absoluto debe ser absolutamente simple, no admite distinción de materia y forma porque no es substancia corpórea (*S. Th*. I q.3, a 2), y no es posible tampoco distinguir su esencia de su existencia (*S. Th*. I q. 3, a 4). Según el planteamiento del mismo Tomás de Aquino, a tal ser ni siquiera se le puede concebir bajo forma alguna, pues para ello tendría que sujetarse a algún género (*S. Th*. I q. 3, a 5); por lo que tampoco puede tener en su esencia diferencia alguna que lo especifique y lo diferencie respecto de alguna otra especie semejante. En su mismo tratado, *De ente et essentia* concluye el Doctor Angélico que se debe atribuir tales rasgos a una realidad única y primera que es Dios (2001, p. 63). Dios es puro ser, y su ser o existir es idéntico a su esencia o, mejor dicho, su esencia es existir. El acto puro de ser de Dios es la primera aproximación de Tomás de Aquino a una demostración de la existencia de Dios, con lo cual se acerca también al conocimiento de Dios como *ser necesario*. Tomás no expresa en este tratado la idea de Ser necesario en sentido

estricto, pero además de lo ya dicho se puede colegir esta concepción de Dios cuando sostiene que

> este ser que es Dios es de tal condición que no se le puede añadir nada, por ello, por su misma pureza, es un ser distinto de otro ser –y más adelante concluye– pues así Dios en su mismo ser posee todas las perfecciones (2001. p. 67).

En este punto, Tomás de Aquino estaba de acuerdo con Anselmo de Canterbury para quien Dios tiene todas las perfecciones, incluido el existir, por lo que no puede no existir (*Proslogion*, cap. III); al margen de las interpretaciones posteriores de la prueba de Anselmo sobre el existir como una perfección que se pueda predicar de Dios, queda claro que Tomás de Aquino pone como primera perfección de Dios que es puro ser. La diferencia entre estos dos pensadores está en el modo de la demostración, ya que para el arzobispo de Canterbury el punto de partida de entendimiento es afincarse en la fe y, a partir de la idea de Dios en el entendimiento, inferir la necesidad de su existencia; así, Anselmo ruega a Dios: "concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos" (1980, p. 71). El análisis del obispo de Canterbury tiene como premisa la capacidad del entendimiento de conocer y entender la idea "hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor" (1980, p. 71); y continua "el pensamiento [e. d., la enunciación antes dicha] está en su inteligencia [la del insensato], aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento" (1980, p. 72).

La comprensión de la enunciación parece tener para Anselmo, dos niveles distintos pero inseparables: el primero es el del solo juicio, un nivel meramente nominal en el que las palabras en su articulación pueden tener sentido; y el segundo es el del significado de los términos, significado que, en el caso de "un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor" refiere a un único objeto que debe reunir en sí mismo todas las perfecciones, incluida el existir. Sin embargo, dado que tal objeto no es susceptible de ser percibido, el teólogo de Bec apela a la formación de un significado anterior, dotado a priori de los atributos propios de aquel máximo ser. Aquí vemos que se está entendiendo la palabra "ser" como un signo que refiere a algo que tiene entidad, que existe, y cuyos

atributos, como sumas perfecciones, son comprensibles por el entendimiento humano. El punto de partida, la fe, vale para Anselmo, pero "el insensato" no tiene esa fe, no cree, mas para el arzobispo, aquél puede llegar a creer si reconoce la posibilidad de que tal ser exista, y para ello, argumenta apelando a un atributo que es esencial en la comprensión de las perfecciones de tal ser: la necesidad; por ello, sostiene el autor que:

> no se puede imaginar [*cogitari*] que dios no exista. Porque se puede concebir [*cogitari*] un ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y que, por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente su existencia (1980, p. 72).

La noción de Dios en el pensamiento contiene en sí misma la necesidad de su existir, mientras que de todo lo demás, al pensar sus respectivas naturalezas no tienen en su definición razón suficiente para no pensarlo como no existente. No hay en el *Proslogion* de Anselmo un desarrollo sistemático de la oposición entre los conceptos de *necesidad* y *contingencia*, pero sí es clara la oposición entre lo necesario como atributo esencial de su propia existencia en el ser de Dios, y lo meramente posible en el ser de todo lo demás.

Tomás, aunque está de acuerdo con Anselmo en que en Dios se encuentran todas las perfecciones posibles en el ser, como ya dijimos, no está de acuerdo en el modo de demostrar su existencia, ya que, para el Doctor Angélico, asumir como conocida la esencia de un ser antes de conocer si tal ser existe es un paso inválido. La demostración de la existencia de Dios como ser necesario se logra partiendo de lo que en un principio estaba en el plano de la mera posibilidad y pasó al ser, es decir, a partir de la realidad misma creada por Dios. La prueba de Tomás de Aquino no acepta como evidente la idea del ser mayor en el pensamiento antes de conocer que tal ser existe. En Dios, acto puro, puro ser, se identifican esencia y existencia, su naturaleza es ser; sin embargo, para el entendimiento humano hay cosas que son evidentes, pero de un modo relativo y secundario tal como es el conocimiento de la esencia y la existencia de Dios. En *Suma contra Gentiles*, el Aquinate es muy claro en la crítica al argumento de Anselmo que da por sentada la evidencia de la idea de Dios considerando sólo

que el entendimiento "comprende" lo que significa que "hay un ser tal que no se puede pensar nada mayor" como se dijo arriba. Al respecto sostiene Tomás: "no es necesario que, conocido el significado del término *Dios* sea evidente inmediatamente que es (...) Y de que concibamos intelectualmente el significado del término *Dios* no se sigue que Dios sea sino el entendimiento" (2007, p. 60). Para Anselmo, el concepto de Dios evoca inmediatamente como contenida en tal concepto la necesidad misma de ser que no puede tener ninguna otra causa; para el obispo de Canterbury la grandeza y suma perfección inherentes a la idea del "ser mayor" implican necesariamente la razón de su propio ser, y según esto, parece que el entendimiento, al comprender tal idea, se abre inmediatamente a la comprensión del ser necesario. Sin embargo, para Tomás, esto está fundado en el supuesto no demostrado de que la idea de Dios como ser es evidente con tan sólo comprender el significado de Dios como definición. Para el Doctor Angélico, conocer la definición que, si bien es una parte, no es el primer paso en el *ordo cognoscendi* del ser, aún más tratándose de Dios que sí puede llegar a conocer la razón filosófica, pero no a partir de la definición; ¿cuál es el modo de llegar a conocer a Dios? Nos dice Tomás "como no podemos ver su esencia llegamos a conocer su ser, no por su ser mismo, sino por sus efectos" (2007, p. 61).

El punto de partida es la creación misma vista como efecto de una primera causa; pero en lugar de simplemente asumir tal idea, el modo de proceder de Tomás de Aquino es por la observación de la constitución ontológica de la realidad natural, de sus principios y sus relaciones causales observables por los sentidos. Aunque no era bien aceptada entre los teólogos de la época, el Doctor Angélico aprovecha al máximo la idea de que el entendimiento humano tiene la capacidad de abstraer las especies inteligibles a partir de los "fantasmas" que permanecen en la imaginación aun cuando las cosas que les dieron origen no estén presentes, así por vía de la abstracción el entendimiento alcanza su objeto primero que es el ser. ¿Significa eso que se llega ya a un conocimiento de Dios? No exactamente, ya que, de ser así, la revelación sería innecesaria, y tendríamos una especie de racionalismo en el sentido de que la fe dependería del acceso de la razón al conocimiento de Dios. Es pertinente traer a colación una diferencia clave sobre el conocimiento de Dios planteada por Etienne Gilson cuando sostiene "aunque Dios es el ser, el conocimiento abstractivo que tenemos del ser no es un conoci-

miento intuitivo de Dios. La noción de ser no es más que un principio mientras que Dios es un ser *El que es*" (2009, p. 155). Tal distinción es pertinente en el contexto del pensamiento tomista para delimitar los alcances y límites de la especulación racional, siendo asequible al hombre conocer a Dios por la razón, pero sólo en cuanto ser. Por esto, las pruebas para demostrar la existencia de Dios inician por lo más evidente que es la realidad corpórea y el movimiento, tanto de los seres naturales como de los artificiales; sin embargo, nos detendremos solo en la tercera vía que se articula con dos conceptos clave que ya hemos referido: posibilidad y necesidad.

Posible y necesario tienen su punto de referencia histórica en la metafísica aristotélica en el libro V, cuando sostiene que:

> lo necesario en el sentido primero y fundamental de la palabra es lo simple; esto, en efecto, no puede tener más que un modo de ser y, por tanto, no puede ser de este otro modo y de aquel otro modo, puesto que, en tal supuesto, tendría más de un modo de ser. Así pues, si existen realidades eternas e inmóviles, nada hay en ellas de violento y antinatural. (1015 b, 10-15).

En contraposición está lo que en su misma naturaleza está sujeto al cambio, ya sea venir a ser o a hacer algo, movimiento que se asocia a la posibilidad dicha también potencialidad. Por ello, dice Aristóteles que "lo posible se da, a su vez, *cuando no es necesario que su contrario sea falso*" (1019b, 25-30), y más adelante al definir la potencia lo hace diciendo "la definición principal de la potencia, en su sentido primario será: *principio productor de cambio en otro, o <en ello mismo pero> en tanto que otro*" (1020a, 5). Así, algo es posible en cuanto puede tener cambio, puede padecer un tránsito o movimiento; la materia es eterna según lo dice también el Estagirita en su *Física*, no así el estado en acto de una cosa, por lo que en su naturaleza está el venir a ser algo en otro estado, salvo lo que es eterno e inmóvil. Estas nociones, junto con otras como los de forma materia, privación, las cuatro causas, etc., fueron clave en la configuración de una noción de ciencia que toma en cuenta la estructura ontológica de la realidad y es el marco intelectual con el que puede elevarse por vía de la abstracción al conocimiento de la Primera Causa. No haremos aquí un excurso de estas

nociones de necesidad y posibilidad desde el filósofo de Estagira hasta llegar a Tomás de Aquino, solo las estudiaremos en lo concerniente a su tercera vía, para comprender cómo, desde perspectivas más cercanas a nosotros esta misma vía nuevos planteamientos.

Las dos primeras vías, de las cinco que presenta Tomás en *Suma de teología* (I, q. 2, a 3), son consecuentes con la postura que asume el Aquinate al seguir el realismo ontológico de Aristóteles; lo que existe, lo que tiene entidad, son las substancias corpóreas compuestas de materia y forma; substancias que, o tienen una potencia pasiva del movimiento, es decir, que son susceptibles de ser movidas por un agente externo a ellas, o tienen una potencia activa de movimiento, e. d., que tienen en sí mismas el principio de su movimiento por lo que se mueven naturalmente (Cfr. *Metafísica*, 1046b, 10); la potencia significa, en última instancia, la posibilidad de pasar por sí mismo o por otro, a un estado distinto del acto de una substancia, y a esto Tomás, siguiendo a Aristóteles, le llama movimiento. En *Suma contra Gentiles*, el Doctor Angélico desarrolla ampliamente tales conceptos de la primera vía, explicando los tipos de movimiento, sus formas y la imposibilidad de una cadena infinita de movidos y movientes, hasta llegar a sostener que, incluso los seres que tienen intrínsecamente el principio de movimiento, no se lo dan a sí mismos, sino que dependen de un primer motor inmóvil (Cfr. *S. G*, I, cap. 13). Pero este motor inmóvil no es inmanente al mismo orden de movidos y movientes, más bien debe ser trascendente a aquello que mueve; en su argumento, el Doctor Angélico concluye diciendo: "Luego debe darse un primer motor separado absolutamente inmóvil, que es Dios" (2007, p. 73). De aquí podemos inferir que tal separación del motor inmóvil respecto del mundo que es movido, es condición para pensar a Dios como primero en acto respecto de lo que, siendo meramente posible, pasó al acto; también, que tal ser posee en sí mismo la potencia para actuar eficazmente, no solamente siendo el bien apetecido que mueve hacia sí todo cuanto existe como fin último, sino que tiene la potencia para hacer que algo pase del no-ser al ser (Cfr. *De Potentia Dei*, q. 3, a 1), y para ello se requiere que tal ser, e. d., Dios, sea acto respecto de sí mismo y de todo lo que no es él; por lo anterior, para Tomás, "por medio de su acción produce todo ente subsistente, sin presupuesto alguno, por cuanto él es el principio de todo el ser, y es todo en sí mismo" (2001, p. 12). La potencia de

Dios como eficiente primero requiere además que su acción creadora no recaiga sobre algo ya existente de por sí, por lo que Tomás no admite la idea de materia prima preexistente, si fuera el caso, más que acto creador, la acción de Dios sería meramente informadora, tal como lo concebía Platón en su *Timeo* (Cfr. *De Potentia Dei*, q. 3, a 2).

Además de lo anteriormente dicho, la idea del primer motor al que llega Tomás en la primera vía se identifica con la causa eficiente primera, dicha causa ordena a todas las demás como secundarias y recibiendo de aquella su misma potencia causal. Siguiendo a Aristóteles, en el orden de eficientes y efectuados no es posible una cadena infinita de causas eficientes como se puede leer en su *Física* Lib. VII, capítulo 1 (243a, 30) y en su *Metafísica*, libro II (994a, 5-10); para el Doctor Angélico, una vez establecida la relación causal entre eficientes y efectuados, el movimiento de unos por los otros queda sujeto a la temporalidad y la contingencia; por lo mismo, ninguna cosa creada puede iniciarse a sí misma en el movimiento ni darse a sí misma el ser; si no hubiera un eficiente primero, en acto puro, trascendente, el movimiento cesaría al terminar la potencia eficiente de las causas intermedias, por lo que concluye el Aquinate: "Luego debe suponerse la *primera causa eficiente*, que es Dios" (2007, p. 75). Esta segunda vía presupone la sustentación del Primer Motor como una realidad cognoscible a partir de la intelección del movimiento por los conceptos de acto y potencia; y es dicha segunda vía, punto de partida para la tercera vía. Dios es, pues cognoscible como puro ser, acto primero, motor inmóvil, causa eficiente y, por ende, como ser necesario. En *Suma contra gentiles*, entiende Tomás la idea de ser necesario como aquello que "es ser en sumo grado" (2007, p. 75); lo que supone que todo lo distinto de él será ser en grado inferior, debido a su carácter originario de ser posible. Tomás argumenta procediendo igual que en las vías anteriores, de lo evidente a los sentidos hasta llegar a lo inteligible último; así el enunciado sintético de la tercera vía "considera el ser posible o contingente y el necesario" (*S. Th.* I, q. 2, a. 3); define ser posible debido a que por los sentidos es posible percibir cosas que en un momento existen en acto, pero que antes no existían, o que a algún momento dejaron o dejarán de existir. "Posibilidad" en su sentido más estricto se puede entender como indeterminación entre existir y no existir; la determinación para no existir en absoluto sería la imposibilidad esencial, es

decir, que hubiera una contradicción en la naturaleza de algo que, si se pudiera definir contradijera su propia existencia; existir sería estar no solo determinado a ser ente, sino también que tendría el acto de ser (*actus essendi*) por algo distinto de sí.

Ya hemos visto con Tomás y Aristóteles que nada de lo que "estuvo" en la mera posibilidad se da a sí mismo el ser, nada está respecto de su misma existencia en acto y en potencia para pasar al acto de ser sí mismo, tal cosa resulta absurda. ¿A dónde conduce el planteamiento de Tomás? La existencia de lo que ahora es en acto requiere como condición necesaria algo que en sí y por sí exista ya en acto, que sea puro ser y tenga el poder para causar el ser de otra cosa, este es lo que Tomás llamará, siguiendo a Aristóteles y a algunos de sus comentaristas árabes, el *ser necesario*. ¿Qué entiende Tomás por ser necesario? Tomamos dos ideas del Tratado *De Potentia Dei*. En la segunda cuestión, artículo uno, sobre la potencia generativa en Dios, sostiene Tomás que "ninguna forma o naturaleza creada es su ser, sin embargo, el propio ser de Dios es su naturaleza y quididad" (2001, p. 83). Al distinguir aquí entre esencia y existencia en las cosas creadas es más patente la necesaria identidad de estas en Dios, y de ahí que al pensar a Dios en cuanto ser se le conciba como necesario. Por otra parte, en el mismo tratado, pero unos artículos antes, en la cuestión primera, artículo primero atribuye a Dios la identidad de Ser y Substancia, pero esto último "en razón de la subsistencia, no por razón del sustrato; ser en cambio, debido a la simplicidad y de su completitud, no por razón de la inherencia por la cual se une a otro" (2001, p. 24).

Del argumento para la tercera vía tomamos también elementos para entender la idea de Ser necesario de Tomás, y la clave del argumento está en la razón de su necesidad:

> Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible (...) aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad (2014, p. 120).

A diferencia de Anselmo, Tomás no parte de la idea de Dios en el pensamiento ni de su posterior análisis para llegar a descubrir en la esencia divina la razón de su necesidad; sino que parte de la misma evidencia de la finitud del mundo creado y de la imposibilidad de una cadena infinita de causas y causados para postular un ser necesario; supone así que, de dicha imposibilidad de una cadena infinita, debe concluirse la existencia de un ser que no depende de algo más y que se baste a sí mismo para ser.

Aunque no es el tema central de estas páginas, hay un asunto importante que estaba en discusión en la época de Tomás y que de alguna manera se colige con el tema de Dios como ser necesario; tal asunto era la cuestión de la eternidad del mundo, frente al dogma de la creación que enseña la Teología y que se acepta por fe a partir de la revelación. La idea de la eternidad del mundo, muy en boga por los averroístas latinos, supone que la cadena de causas y efectos es infinita hacia atrás en el tiempo, ya que, según Aristóteles en su libro VII de la *Física* (251b, 15-25) el movimiento es eterno y la materia ha pre existido como potencia para la recepción de formas; lo que de alguna forma pone en cuestión la existencia de un primer necesario como causa de todo cuanto existe; lo que significa que hay que aceptar la creación sólo por la fe aunque la razón lleve a considerar como válidos lo argumentos de razón. Sin embargo, Wolfhart Pannenberg (2016) en su libro *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* nos da una clave importante para reconocer la postura de Tomás sobre la relación entre la fe y la razón en torno a este tema, cuando sostiene que: "Tomás distinguió entre el hecho de la creación y la cuestión del comienzo del mundo en el tiempo" (2016, p. 91). Así, se puede aceptar por fe que Dios es causa de todo cuanto existe y no hay nada coeterno a él; se puede especular racionalmente sobre el comienzo del mundo, aunque no pueda haber una demostración rigurosa de su principio. Nos dice el Aquinate:

> no es necesario que el mundo haya existido siempre. De ahí que tampoco se pueda demostrar su existencia eterna. Los argumentos que ofrece Aristóteles no son absolutos sino relativos, esto es, para rebatir los argumentos de los antiguos, que sostenían ciertos modos del todo inadmisibles del comienzo del mundo (*S. Th.* I, q. 46, a 1).

Y en el *De la eternidad el mundo contra los averroístas* plantea el problema de la siguiente forma:

> en lo primero están todos de acuerdo [los filósofos y los católicos], a saber que Dios pudo hacer algo que haya existido siempre habida cuenta de que su poder es infinito; queda, pues por ver si es posible que algo que haya existido siempre puede ser hecho (2001, p. 89).

En suma, sintetiza así: "toda la cuestión, pues consiste en si ser creado por Dios en cuanto a toda la sustancia y no tener principio en el tiempo repugnan entre sí o no" (2001, p. 91). Dada la distinción entre ser creado y el comienzo en el tiempo, parece que la consideración de Dios como ser necesario se sostiene en cuanto que lo posible, viniendo a existir en acto, supone siempre la causa primera, tanto para la creación como para la existencia de las substancias en el mundo.

Así, la existencia de las cosas que se generan y se corrompen supone una causa necesaria para pasar del no-ser al ser, tanto en su sentido absoluto (de la no existencia a la existencia) como en su sentido relativo (como cuando el árbol presupone la existencia de la semilla, o la estatua, la piedra burda de mármol); pero, además, lo que parece considerar el Doctor Angélico para la concepción del ser necesario es la permanencia o conservación en el ser de las cosas finitas en el tiempo. Sin importar la brevedad entre la generación y la corrupción de las cosas creadas (en comparación con la eternidad de Dios, todo es efímero), por el hecho de que algo permanezca en la existencia, lleva al pensamiento a concebir la existencia de algo que permanezca siempre en el ser. Aquí, la necesidad del ser de Dios se entiende en un sentido de causalidad que mantiene su acción causal en el efecto. En *Suma de Teología* I, el Doctor Angélico explica cómo la acción creadora de Dios da el ser a todo cuanto pasa del no-ser al ser, pero que no por ello lo creado se torna absolutamente independiente del creador; de alguna manera, el creador y la creatura mantienen una relación por la cual ésta última permanece en la existencia por aquel, Dios. Nos dice Tomás:

> como el efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del

agente que es su causa, no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. (q. 104, a. 1).

Y concluye el autor "sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es existencia" (q. 104, a. 1). Ahora bien, ¿cómo mantiene en el ser a todas las cosas? ¿Comunica el ser directamente o recurre a intermedios? Sin profundizar demasiado en esta pregunta que se plantea el autor en el artículo dos en la misma cuestión 104, responde que Dios crea directamente todo cuanto existe, pero establece entre las substancias un orden causal por el que el ser de unas cosas depende de otras cosas como causa "aunque necesitándose siempre la conservación principal, que procede de Él mismo [Dios]" (*S. Th*. I, q. 104, a. 2).

La especulación filosófica y teológica de Tomás es amplia en torno a la cuestión del conocimiento de Dios y su atributo de necesidad. Sin embargo, a pesar de la solidez argumentativa y la estructuración conceptual, tuvo muchos detractores dentro y fuera de la Orden de Predicadores. Autores como los también dominicos Roberto Kilwardby (c. 1215-1279) o Durando de San Porciano (c. 1270-1334) rechazaron las novedades del tomismo y defendieron que la Orden de Predicadores se mantuviera fiel a la doctrina de Agustín, que era ya de una larga tradición tanto en filosofía como en Teología. Fuera de la orden fundada por Santo Domingo, en especial entre algunos maestros franciscanos, se dio un rechazo al pensamiento de Tomás en muchos aspectos; mención especial merecen Juan Pecham (1240-1292) y Buenaventura (1221-1274) quienes abrazaron concepciones de corte agustiniano, y en el caso del "*Doctor Seráfico*", de algunos autores como influencia neoplatónica judía como Ibn Gabirol (1021-1058). Buenaventura, en su *Itinerario del alma hacia Dios* expresa un argumento basado en la intuición inmediata del ser por el entendimiento; tal intuición, o más bien contemplación, es posible al comprender el ser como supuesto común entre todas las cosas conocidas, primero por los sentidos y de las espirituales inteligidas a partir de aquellas; despojada tal concepción del ser de toda contingencia, privación o accidente, se contempla el ser puro, o purísimo como lo dice el mismo autor, y al pensarlo así, se le piensa como certísimo, es decir, "que ni pensar se puede que no existe"; *ser* es, en última instancia, el nombre primero con el que el pensamiento evoca a Dios, no solo por los atributos con los que Buena-

ventura habla de él (ser "simpliciter", ser absoluto, ser primario, eterno, actualísimo, perfectísimo y unicísimo), sino porque ya desde el Antiguo Testamento así se presenta Yahvé a Moisés: "Yo soy el que soy" (*Ex*. 314).

Así, a pesar de la solidez de las cinco vías de Tomás, no todos los teólogos y filósofos de su época, y algunos posteriores, estaban de acuerdo en seguir sus planteamientos. En la actualidad, y después de considerar los avances de la ciencia y las corrientes filosóficas contemporáneas, hay un renovado interés por las pruebas tomistas, en particular la tercera vía, la cual ha sido objeto de nuevas formulaciones y estudios como se podrá ver a continuación.

Lecturas contemporáneas de la Tercera vía de Tomás de Aquino

La tercera vía de Santo Tomás de Aquino es un argumento clásico de la filosofía escolástica para inferir que Dios existe y que ha sido reformulado por diferentes filósofos a lo largo de la historia. Tenemos el caso de filósofos modernos como G. Leibniz (véase *Monadología* y *el origen último de las cosas)* y Samuel Clarke (una demostración del ser y los atributos de Dios), pero con el nombre de "argumento cosmológico racionalista"; aunque como una advertencia, la formulación del Doctor Angélico es diferente a la de estos últimos, dado que Aquino realizaba síntesis en términos de la filosofía aristotélica y platónica. Mientras que los filósofos modernos tomaban y construían en base al trabajo de Descartes.

El objetivo de este apartado es señalar diferencias y similitudes de la tercera vía tomista con lo que en filosofía contemporánea se conoce como "el argumento cosmológico de la contingencia" (véase a Alexander Pruss *The Leibnizian Cosmological argument*, 2009; Edward Feser La prueba racionalista en *Cinco pruebas de la existencia de Dios*, 2021; Joshua Rassmusen *Cosmological arguments from contingency*, 2010). La razón por la cual queremos realizar esta comparación es para notar que tanto el argumento de Aquino como el argumento cosmológico de la contingencia son argumentos diferentes y, sobre todo, actuales. Sí, aún se siguen discutiendo y reformulando, no hay consenso actual en el que podamos afirmar con certeza que estos argumentos han sido refutados (absolutamente y por unanimidad), sino que hoy en día pueden defenderse lo suficiente bien.

Paso a paso, de argumento en argumento

Para ser lo más concisos posible sin derramar información innecesaria, vamos a presentar ambos argumentos en un mismo apartado. No creemos estar errando en la presentación de estos, puesto que vamos a empezar la comparación premisa por premisa de los argumentos. La forma en que vamos a realizar la comparación es mediante dos etapas, etapas que justamente Joshua Rasmussen (2010) en su trabajo *Cosmological arguments from contingency,* procede a realizar. La etapa I consta de presentar los principios y evidencias relevantes que van a servir para inferir la existencia de un ser necesario. La etapa II consiste en inferir que ese ser necesario es personal, infinito, eterno e inmaterial o lo que todos llaman Dios.

Etapa I

Esforzándonos en hacer una comparación rigurosa y representativa, presentaremos el argumento de la tercera vía a través de seis premisas. Estas premisas representan el argumento planteado en la obra más importante y popular del Aquinate: la *Suma teológica*. Aunque también vamos a presentar una formulación alternativa que, según comentaristas, contiene partes del argumento menos controversiales.

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice:

> Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinida-

mente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios (*S. Th*. I. q 2. a 3).

Son varias las premisas que conforman la etapa I, cuando terminemos de presentar en qué consisten, daremos paso al argumento cosmológico de la contingencia. Vamos a utilizar la estructura que nos presenta C. F. J. Martin en *Thomas Aquinates - God and Explanations* (1997). Empezaremos por analizar la primera premisa:

1. Algunas cosas reales que encontramos tienen la posibilidad de ser y de no ser.

De forma sencilla, esta primera premisa se refiere a entidades "x" que tienen una tendencia a dejar de existir o que se generan y se corrompen (desde un lenguaje propiamente tomista). Observamos en nuestra vida cotidiana que hay cosas que aparecen y desaparecen, que nacen y que mueren, e. d., nuestras mascotas; son un ejemplo claro de estos, pues muchas veces los observamos de pequeños y por supuesto sabemos han nacido, que antes no existían y que ahora sí. A veces tenemos que ser desafortunados y verlos morir por causas accidentales o naturales, pero sí, mueren. Siendo más técnicos, por medios científicos podemos saber que muchas partículas aparecen y desaparecen. El "quark top" y el "muon" decaen en fracciones segundo, esto significa que desaparecen o se transforman en otras partículas. Mucha de nuestra evidencia empírica confirma esta premisa.

2. Pero es imposible que todo lo que existe sea de tal naturaleza [o: es imposible que todas esas cosas existan siempre]: pues aquello que tiene la posibilidad de no ser, en algún momento no existe.

La premisa 2, para el Aquinate, se refiere a que, si es el caso que todo lo existente tuviera esta tendencia a dejar de existir, a corromperse, a desaparecer; (en adelante entes transitorios) en algún momento tendría que dejar de existir. De esto no se desprende que todas las entidades transitorias desaparezcan en algún momento. Es posible que algunas cosas desaparezcan, pero mientras unas

desaparecen, otras se generan (al mismo tiempo); otra posibilidad es que unas desaparezcan y otras se mantengan existiendo. Aquino también se refería a que, si hay un tiempo infinito hacia el pasado, este podría ser un factor por el cual un conjunto de entidades transitorias pueda desaparecer todas juntas, ya que, en un tiempo infinito, todas las posibilidades se habrán realizado. El punto principal del Aquinate es defender que si es el caso que todo fuera transitorio, entonces hubo un momento en el pasado en el que nada existía (asumiendo un tiempo infinito). Para C. F. J Martin todo esto significa en síntesis que sí el mundo existe ahora y no es el caso que tuvo un principio, si no que existió siempre, se sigue que es posible que el mundo haya existido siempre. (Martin, 1997; p. 163).

Esto desemboca en la premisa 3.

3. Por consiguiente, no todos los seres tienen esta posibilidad: debe haber algo real que sea necesario.

Así, por medio de esta interpretación, podemos inferir que de hecho el mundo es eterno; como es eterno, entonces tiene la capacidad de ser eterno, en este caso una parte de él. Que una parte del mundo sea eterna implica que hay al menos una entidad que no tiene la tendencia a dejar de existir. Este paso lo hace a partir de un teorema de lógica modal estándar, la cual asume, captura nuestras nociones de necesidad y posibilidad real.

"P, por lo tanto, posiblemente P"

Es problemático asumir que hubo un tiempo infinito en el pasado, así que pasaremos a otra formulación que no tiene que asumir lo anterior. Esta se encuentra en *Suma contra gentiles* (I, 15):

1. Encontramos en el mundo seres que pueden ser y no ser.
2. Todo lo que puede ser y no ser, si es, tiene una causa.
3. Es imposible ir hasta el infinito en una serie de causas que puedan ser y no ser.
4. Por lo tanto, tiene que haber un ser necesario que no pueda no ser.

Como podemos notar, no es necesario asumir un *tiempo infinito* para que podamos inferir que debe existir algo necesario. En la formulación alternativa

solamente tenemos que aplicar lo que Rasmussen llama un "principio de causalidad". Este es el puente que nos lleva de *todo lo que puede ser y no ser, si es, entonces tiene una causa,* a *es imposible ir hasta el infinito en una serie de causas que puedan ser y no ser.* Para entender este principio de causalidad, necesitamos definir tres conceptos importantes: *causalidad eficiente, serie causal per se y serie causal per accidens*. Según el comentarista G. Letelier Widow la causalidad eficiente es aquella de la cual procede inmediatamente el ser o el producirse de un efecto, o bien, aquella de la cual proviene primariamente el movimiento. (G. L. Widow, 2022; p. 256).

Recordando un poco a Aristóteles para él, hay cuatro causas muy importantes, entre ellas está la causalidad eficiente. La causalidad eficiente es de hecho el componente principal del principio de causalidad tomista. Es importante tener en cuenta que la evidencia empírica que tenemos para confirmar este principio es basta, de hecho, al propio Doctor Angélico le parece evidente y, por tanto, que no necesita una demostración directa. Tan solo hay que considerar que la causa por la cual entendemos estos garabatos es *por causa* tanto del documento como de la capacidad cognitiva para entender un lenguaje por parte del lector. Es el momento ahora de apelar a los tipos de causalidad en el corpus tomista. El ejemplo de causalidad anterior es lo que los escolásticos llamaban *causalidad per accidens*. La causalidad per accidens es aquella la cual el efecto no depende de la causa, el ejemplo más popular es el del hijo que es efecto de sus padres, pero si los padres fallecen –sin importar las circunstancias– el hijo no tiene por qué morir también y tampoco debe negarse que la capacidad del hijo de engendrar dependa de la existencia de sus padres. El hijo puede seguir existiendo además de tener la capacidad antes mencionada. Lo contrario a esto, es lo que recibe el nombre de *serie causal per se* y no es un tipo de causalidad que pueda entenderse de forma intuitiva, pero esto no debería poner freno a la compresión de dicha causa, hay ejemplos que nos ayudarán. Imagínese que se tiene una casita de juguete sostenida por una mesa y que esta mesa está sostenida por el piso y el piso por los cimientos de este, todo esto está siendo sostenido aquí y ahora ¿qué pasaría si los cimientos son destruidos? Lo que pasaría es que los miembros de esta serie también se derrumbarían. El piso, al depender de los cimientos, se derrumbaría al igual que la mesa, y la casita sería catastróficamente derrumbada.

Hay una dependencia entre estos miembros y el primero - que son los cimientos-, sin los cimientos, nada podría estar sostenido.

Una serie causal *per se* o esencialmente ordenada dice Caleb Cohoe es aquella que es infinita, asimétrica, irreflexiva y transitiva. (Cohoe, 2013; p. 10). Es infinita, ya que los miembros no derivados puedan formar series infinitas, lo importante es que exista un primer miembro del cual todos los miembros procedan. Es asimétrica porque, según el Aquinate, los miembros derivados o causados por el primer miembro de una serie causal *no pueden convertirse en primeros miembros.* Si los cimientos son causa del piso, el piso no puede ser causa de los cimientos. (Si A → B, no es el caso que B → A). La característica de la irreflexibilidad refiere a que los miembros causados no pueden ser causas de sí mismos y finalmente la característica de la transitividad nos muestra que los miembros de una serie causal son derivados si y solo sí son causados por el primer miembro o miembros anteriores. En la primera vía los motores movidos son movidos a causa de un primer miembro que es el primer actualizador puramente actual, mientras que, en la segunda, ser un miembro con la capacidad de causar eficientemente es debido a un primer miembro que es causa eficiente; con la tercera vía, la necesidad de algunos miembros de la serie se explica por un primer miembro que tiene la necesidad por sí mismo.

Para la tercera vía, y por supuesto las demás, este es el tipo de causalidad que se necesita para demostrar la existencia de una causa a todo aquel ente que la necesite. El principio de causalidad tomista podría formularse de las siguientes formas (aunque estas tampoco están exentas de críticas): *lo que cambia, requiere una causa, lo que nace requiere una causa, lo que es transitorio requiere una causa, lo que participa requiere una causa, lo que pasa de la potencia al acto requiere una causa* o una más general. Tenemos también postulado la siguiente por G. L. Widow como resumen de la metafísica tomista: *todo lo compuesto tiene una causa*[1].

[1] Según Widow lo más común a la causalidad en las vías es la donación del ser actual a lo que era en potencia. Todos los entes compuestos, ya sea de sustancia- accidente, materia-forma, ser y esencia son composiciones de potencia y acto.

No importa qué principio usemos para la tercera vía, sí es el que reza *lo que es transitorio requiere una causa* o todo *lo compuesto tiene una causa.* Estos podrán aplicarse y dar como conclusión la existencia de un primer miembro en la serie causal. Ya hablaremos después sobre la necesidad derivada y la necesidad en sí misma que se encuentran en la premisa IV de la formulación de la *Suma teológica* y la premisa V en la *Suma contra gentiles*.

Aquí encontramos una coincidencia con los argumentos cosmológicos de la contingencia, así que vamos a presentar parte de la etapa I del argumento cosmológico de la contingencia (en adelante ACC). Esto nos servirá para ir a la par con lo ya presentado en la tercera vía.

Necesidad derivada y no derivada.

Regresemos con el Doctor Angélico y a su tercera vía. Tanto en el argumento de la *Suma teológica* (*S. Th.* I. q 2. a 3) como el de la *Suma contra gentiles* (I, 15) se encuentra una proposición similar: Si un ente x es necesario, lo es por sí mismo o de forma derivada.

Gracias al conocimiento que ahora tenemos sobre las series causales *per se* podemos explicar qué es esto de la necesidad derivada, o su contrario lo no derivado. El Aquinate se refiere con "necesidad derivada" a aquella que le es dado por un ente que es ontológicamente anterior a ese y que tiene la necesidad por sí mismo. El mismo Aquinate reconocía que los ángeles y los cuerpos celestes eran necesarios y, por lo tanto, no tienen esta tendencia a dejar de existir, pero esta necesidad es derivada puesto que ni los ángeles ni los cuerpos celestes pueden ser necesarios por sí mismos. De hecho, es lo que se conoce como *dependencia heredada* ya que si *c* depende de *b* y *b* depende de *a*, el hecho de que *b* sostenga a *c* (lo que implica la dependencia) es un hecho heredado. El poder de sostener a un ente en la forma de relación de dependencia ontológica puede ser dado por un ente más fundamental o ser ese mismo ente la fuente de la dependencia. De aquí podemos concluir que también la necesidad sería un aspecto metafísico el cual puede ser heredado. Vayamos ahora al argumento cosmológico de la contingencia.

Etapa I: El principio de causalidad como puente de un argumento cosmológico de la contingencia.

Un ACC, según Rasmussen, es un argumento que tiene la intención de demostrar que existe una entidad concreta que exista por sí misma (ser necesario) apoyándose en el hecho de que cualquier cosa concreta existe (Rasmussen p. 1). La base central de un ACC es que debe haber una razón o explicación para la existencia de cosas contingentes o no necesarias. La etapa I es considerada muy importante para este tipo de argumentos ya que se demuestra que aquellas cosas que existen, pero no es el caso que tengan que existir necesariamente, dependen en última instancia de un ser cuya existencia es necesaria o que es metafísicamente imposible que no exista.

Los principios causales están compuestos de conceptos causales y explicativos, aunque el mismo Rasmussen sostiene que no siempre es así. La causalidad se entiende regularmente como la interacción entre entidades concretas. Por su parte, la explicación responde al *por qué* de una determinada situación. Hay ciertos eventos considerados como *explanandum* que necesitan una explicación, necesitan ser inteligibles y estar conectados a un *explanans* (una explicación). Dice Rasmussen que las explicaciones pueden conectar hechos que envuelven a entidades concretas o abstractas. Gracias a los avances de la lógica modal en la filosofía contemporánea, se tiene una forma ortodoxa de definir términos como *contingente* y *necesario*. Esto con ayuda de la herramienta semántica de los mundos posibles.

Necesario: "x" es una realidad necesaria sí y sólo sí existe o se obtiene en todos los mundos posibles.

Contingente: "x" es una realidad contingente sí y sólo sí existe o se obtiene en algún mundo posible (pero no en todos).

Rasmussen introduce tres categorías de realidades contingentes (a las que se les tiene que aplicar un principio causal):

C1: Cosa concreta.
C2: hecho.
C3: hecho relativo a la existencia de cosas contingentes.

Estas categorías son etiquetas objetivas que se les ponen a las entidades que existen. Estas etiquetas tienen que ver con un aspecto del mundo, un aspecto metafísico. Como mencionamos arriba, hay dos aspectos del mundo que se bifurcan en entidades contingentes y, al menos, una o más entidades necesarias. Todo esto es indispensable a la hora de aplicar el principio causal.

Estos son los principios causales aplicados a la parte contingente del mundo.

P (1) Todo hecho contingente tiene una explicación.

P (2) Toda cosa concreta contingente tiene una causa de su existencia.

P (3) Todo hecho contingente relativo a la existencia de cosas contingentes tiene una explicación.

La categoría 1 es una explicación causal y es general puesto que se refiere a todos los hechos contingentes. Hay una desventaja seria con el principio (1) y es que puede caer en determinados contraejemplos. Uno de estos contraejemplos proviene de considerar a un *hecho* lo siguiente: *existen exactamente las cosas que existen.* Este *hecho* puede ser nombrado como "el gran F". El gran F es contingente si contiene al menos una cosa contingente, pero ¿qué puede explicar que exista el gran F? (pues también están incluidas cosas no contingentes por definición). Se señala también que es circular que algo dentro del gran F pueda explicar al gran F, por tanto, no es plausible utilizar el principio (1). Una de las respuestas a este contraejemplo consta de explicar primero el subconjunto de cosas contingentes. Sí es el conjunto de hechos contingentes y este tiene una explicación, se sigue entonces que sí implica el gran F, entonces el gran F puede explicarse sin circularidad. El principio (1) es uno muy general y vulnerable a esta clase de objeciones, así que sigamos con el principio (2). El principio (2) lo único que necesita es que, si algo existe, pero no tenía por qué existir entonces por norma es necesario que tenga una causa de su existencia. Tenemos que añadir que, según Rasmussen, es más complicado inferir la existencia de un *ser necesario* (por medio de este principio causal) ya que tenemos que agregar un argumento a favor del finitismo causal. Esto ciertamente es controversial dice nuestro autor, ya que debemos tener razones independientes para argüir la posibilidad o necesidad de una serie causal finita.

Finalmente, el principio (3) no necesita de razones independientes para la existencia de una serie causal finita y tampoco es general, lo que implica que no es vulnerable a los contraejemplos de (1). Aquí una breve formulación y aplicación del principio (3): Imaginemos el conjunto de cosas contingentes que existen. Si el principio (3) es verdadero entonces este conjunto de cosas contingentes que existen necesita de una explicación. Si se propusiera explicar este conjunto con otro conjunto o miembro contingente de este no se estaría dando una explicación adecuada. Se sigue entonces que la acción de un ser necesario debe ser parte de la explicación total del porqué existe ese conjunto de entidades contingentes. Rasmussen añade en un apartado las formas para demostrar la verdad o plausibilidad de un principio causal como el P (3).

A. El principio causal es evidente o defendible a priori: El principio puede tomarse como un axioma, punto de partida indemostrable o pueden usarse las herramientas de la lógica modal y/o la semántica de mundos posibles. Rasmussen da una pequeña defensa a priori del principio. Imaginemos cualquier colección arbitraria de entes contingentes: 10 manzanas, 100 lápices o 10^{100} pollitos de colores. Nuestra intuición racional exige que su existencia requiera una explicación, ya que no es necesario que todas estas cosas hayan existido. En la medida en que esta argumentación apela a experimentos mentales y al criterio de concebibilidad modal –en lugar de la observación empírica–, constituye una justificación propiamente a priori.

B. El principio causal se acepta porque proporciona la *mejor* explicación de los datos (regularmente es evidencia empírica): Se puede usar la inferencia a la mejor explicación la cual reúne virtudes meta-teóricas como la simplicidad, la profundidad explicativa, el *background*, el poder unificativo, la adecuación empírica etc. Esto como indicios de que tal o cual teoría o principio es la mejor explicación.

C. El principio causal es una hipótesis empírica: Si la defendemos como una hipótesis empírica entonces veremos que el principio es coherente con nuestra experiencia cotidiana ya que nos permite realizar predicciones sobre las demás cosas. Puesto que encontramos en nuestra experiencia una amplia diversidad de cosas que tienen una explicación, se sigue que nuestro principio causal podrá predecir que los hechos contingentes deben tener una explica-

ción. Los muchos casos de explicaciones que existen respaldan la verdad del principio causal.

D. El principio causal se puede argüir sofisticadamente: Alexander Pruss en *The leibnizian cosmological argument* (2009) defiende que hay implicaciones con respecto a nuestro conocimiento si un principio como P (3) fuera falso o lo que es equivalente a decir *hay cosas contingentes que carecen de explicación.* Una de estas implicaciones es que no tendríamos razones para pensar que es improbable que un número arbitrariamente grande de objetos macroscópicos aparezcan de repente en el porche de tu casa sin ninguna explicación.

Conclusión: existe un ser necesario.

El argumento cosmológico de la contingencia ha sido articulado para poder concluir lo siguiente: La gran C o el hecho de que existan o hayan existido las cosas contingentes que existen se explica en parte por algo que no es contingente (un ser necesario). (Rassmusen, 2010; p. 812).

Vamos poco a poco aplicando lo que ya hemos presentado. Lo más fundamental del argumento es que *un hecho relativo a la existencia de ciertas cosas* no puede explicarse a sí mismo, ya que eso es circular. No sirve de nada vincular causalmente *x* con *y* sí eso no responde a la pregunta ¿por qué *x* y *y* existen? o ¿por qué mejor no *a* y *z* en su lugar? parece que es necesario que algo más explique su existencia, en este caso un ser necesario. Imaginemos que en el universo hay una cantidad indeterminada de canicas cuadradas, dado que nuestro apodo es "Jorge el curioso" procederemos a hacernos la siguiente pregunta ¿por qué existen esas canicas cuadradas? una respuesta podría ser que la existencia de las canicas cuadradas se explica por qué cada canica fue producida por otra canica cuadrada. Lamentablemente esa respuesta sería insatisfactoria ya que no explicaría la existencia de las canicas cuadradas ¿por qué canicas cuadradas y no cuasi-esféricas? La explicación de las canicas cuadradas por otras canicas cuadradas sería circular, sería lo mismo que decir que las canicas cuadradas se explican a sí mismas. Lo más fundamental del argumento es que un hecho relativo a la existencia de ciertas cosas no puede explicarse a sí mismo, ya que eso es circular. No sirve de nada vincular causalmente x con y sí eso no respon-

de a la pregunta ¿por qué x y y existen? o ¿por qué mejor no a y z en su lugar? parece que es necesario que algo más explique su existencia, en este caso un ser necesario. Para ilustrar esta limitación, considere que en el universo hay una cantidad indeterminada de canicas cuadradas y como nuestro segundo nombre es "Jorge el curioso" procederemos a hacernos la siguiente pregunta ¿por qué existen esas canicas cuadradas? una respuesta podría ser que la existencia de las canicas cuadradas se explica por qué cada canica fue producida por otra canica cuadrada. Lamentablemente esa respuesta sería insatisfactoria ya que no explicaría la existencia de las canicas cuadradas ¿porque canicas cuadradas y no cuasi-esféricas? La explicación de las canicas cuadradas por otras canicas cuadradas sería circular, sería lo mismo que decir que las canicas cuadradas se explican a sí mismas. Una ventaja que tiene esta forma de argumento cosmológico de la contingencia es que no tiene problema con que la cadena de causas se extienda hasta el infinito. Aquí Rasmussen se refiere a una cadena causal infinita en el pasado. Incluso sí eso fuera verdad, tendría que haber una explicación de esa cadena causal infinita.

El argumento formalizado quedaría de la siguiente forma:

1. (P3): Todo hecho contingente relativo a la existencia de cosas contingentes tiene una explicación.
2. El conjunto de las cosas contingentes que existen es en sí misma un hecho contingente relativo a la existencia de cosas contingentes.
3. El hecho de que existan las cosas contingentes que existen tiene una explicación.
4. Ningún hecho relativo a la existencia de cosas contingentes puede explicarse únicamente en términos de una o más de esas mismas cosas que contiene.
5. Todo lo contingente está contenido en el conjunto de las cosas contingentes que existen.
6. El conjunto de las cosas contingentes que existen se explica, al menos en parte, por algo que no es contingente (un Ser Necesario).

Dado que hemos explicado lo suficiente ambos argumentos tenemos que pasar a la comparación entre la tercera vía y el ACC.

¿La tercera vía vs el argumento cosmológico de la contingencia?

Contingencia vs transitoriedad

El argumento cosmológico de la contingencia y la tercera vía de Santo Tomás son argumentos similares, pero construidos en base a supuestos metafísicos distintos. A continuación, haremos una comparación de los argumentos para distinguirlos y también intentar medir su *fuerza modal*, lo que significa que podremos inferir que tan necesaria es la conclusión de ambos argumentos.

Para empezar, el argumento del Aquinate parte de un concepto distinto pero similar con el argumento cosmológico. Estos son el par conceptual: *contingencia y transitoriedad*. Para el Doctor Angélico, los entes transitorios son aquellos que tienen una tendencia intrínseca a desaparecer y no existir siempre. Mientras que el argumento cosmológico utiliza la noción de *mundo posible*, ya que algo que es contingente no existe en todos los mundos posibles. Se puede sostener que la noción tomista de transitoriedad entraña una fuerza modal superior, en tanto concibe la finitud temporal no como un mero accidente lógico, sino como un rasgo inherente a la naturaleza del ente. Esta noción, si se aplica a un ente, no dice que tal ente como un electrón sea probablemente contingente, sino que es necesariamente transitorio ya que en su naturaleza se encuentra la tendencia intrínseca a desaparecer, lo que lo hace un ente necesariamente transitorio. La contingencia es compatible con la transitoriedad, pero se llega a ella mediante argumentos o herramientas diferentes como la de mundo posible y la lógica modal. La diferencia radica en que el argumento cosmológico de la contingencia usa una teoría del significado sobre expresiones modales, para, de nuevo, dotar de significado y poder realizar cálculos formales sobre proposiciones y hechos que tengan relación con la posibilidad y necesidad. Mientras que la noción de transitoriedad para el Aquinate es una noción evidentemente modal pero que no necesita de la semántica de mundos posibles, aunque es verdad que es posible añadir la semántica de mundos posibles como una herramienta formal en la metafísica tomista.

Principio de causalidad del ACC vs Principio de causalidad de la tercera vía.

El principio de causalidad es básicamente el motor y el puente, tanto del argumento cosmológico como de la tercera vía. Es un supuesto muy importante ya que este principio permite afirmar de forma adecuada que los entes transitorios y los hechos contingentes tienen una causa o explicación de su existencia. Este principio también nos ayuda a concluir que la causa primera de esta clase de entes es un ser necesario. El principio causal del argumento cosmológico de la contingencia como Rasmussen lo ha planteado es el siguiente:

> **P (3)** Todo hecho contingente relativo a la existencia de cosas contingentes tiene una explicación.

Este principio de hecho evade muchas de las objeciones que principios como P (1) y P (2) tienen. P (3) evade tanto contraejemplos como con la dificultad de ofrecer razones independientes para concluir el finitismo causal. Además, los principios causales pueden ser defendidos de múltiples maneras, nuestro autor ha enumerado 4 formas plausibles para sostener la verdad de estos. Ahora, con respecto a la tercera vía como a las dos anteriores, el principio causal que el Aquinate utiliza es el de la causalidad jerárquica o causación esencialmente ordenada. Como dijimos más arriba, para que algo *x* pueda causar metafísicamente a *y* es necesario que *x* sea más fundamental que y, tal que la relación entre estos dos sea asimétrica, irreflexiva y transitiva.

Estos dos principios son un tanto diferentes, ya que el principio causal de la tercera vía es un principio *a priori* que Santo Tomás asume y que la forma en que en diversas obras proceden a demostrar este tipo de causalidad, es a partir de una reducción al absurdo. Esta demostración que es llamada *demostración indirecta* procede primero negando un principio o proposición para después mostrar que la negación de ese principio tiene implicaciones indeseables o absurdas. Tenemos ejemplos de esto en *metafísica o el libro de física* de Aristóteles y el principio de no contradicción. Esto puede darle una desventaja al argumento, ya que necesita en palabras de Rasmussen (2010), una justificación extra para hacer plausible el finitismo causal (el hecho de que las cosas que existen tengan una primera causa,

ya sea temporal o metafísica). El principio causal C2 está construido en base al trabajo de Santo Tomás y esto lo muestra claramente Rasmussen en su trabajo de 2010. Nuestro autor del ACC tiene en mente el principio del Aquinate, pero tiene en cuenta que se necesitan razones independientes para aceptar el finitismo causal. Una de las razones ya comentadas es que la causalidad esencialmente ordenada, la que nos lleva al finitismo causal en la tercera vía es un principio indemostrable. Indemostrable en el sentido de que no podemos inferir la causalidad *per se* a partir de un principio más general.

En respuesta a este argumento, alguien que acepta (C2) pero que aún no cree en un Ser Necesario puede cuestionar si es realmente posible que exista una cadena causal finita. Puede motivar su escepticismo sugiriendo que cualquier inclinación que uno pueda tener a pensar que podría existir una cadena causal finita se ve anulada por una inclinación igualmente fuerte a pensar que no podría haber Seres Necesarios. Las inclinaciones se anulan entre sí porque, si (C2) es cierto, solo uno de los escenarios anteriores –el escenario en el que hay una cadena causal finita o el escenario en el que no hay Seres Necesarios– es metafísicamente posible. Por lo tanto, un ACC que se base en (C2) probablemente no será persuasivo si no hay una razón independiente para aceptar la posibilidad (o la necesidad) de una cadena causal finita (Rasmussen, 2010; p. 810).

Aunque si bien, es cierto que podemos demostrar de otra forma la plausibilidad de la causalidad esencialmente ordenada como el trabajo de Ross P. Cameron (2008) el cual afirma que aceptar el finitismo causal y una realidad jerárquica nos brindan ciertos beneficios teóricos como la unificación de explicaciones[2],

[2] Si buscamos explicar algunos fenómenos, entonces, a igualdad de condiciones, es mejor dar la misma explicación para cada fenómeno que dar explicaciones separadas para cada uno. Una explicación unificada de los fenómenos es un beneficio teórico. Esto parece proporcionar alguna evidencia a favor de la intuición bajo discusión. Pues si existe una cadena de dependencia ontológica infinitamente descendente, entonces, aunque todo lo que necesita una explicación metafísica (un fundamento para su existencia) la tiene, no hay una explicación de todo lo que necesita explicación. Es decir, es cierto para cada x dependiente que la existencia de x se explica por la existencia de algún objeto anterior (o conjunto de objetos anteriores), pero no hay una colección de objetos que explique la existencia de cada x dependiente.

lo cual podemos clasificar bajo la categoría B en las razones que se usan para justificar el principio causal por parte de Rasmussen.

El principio causal que usa nuestro autor contemporáneo es uno que no necesita razones independientes para justificar el finitismo causal. Esto podría darle cierta ventaja al ACC y ser mucho más persuasivo a la hora de presentar el argumento. Nuestra conclusión para este apartado es que tanto el principio de causalidad de la tercera vía como el principio C3 del ACC de Rasmussen son principios diferentes y que pueden tener distintas formas de justificación. En cuanto a la *fuerza modal*, pudiera parecer que la causalidad esencialmente ordenada sea más necesaria por ser un principio causal admitido bajo razonamientos a priori (reducción al absurdo o inferencia a la mejor explicación) pero el principio causal del ACC también puede ser demostrado por vías a priori. Por falta de espacio tendremos que sugerir que ambos principios causales tienen una fuerza modal idéntica, ya que ambos pueden ser demostrados por caminos a priori, aunque sería legítimo analizar la fuerza modal de las intuiciones y la de una reducción al absurdo, pero eso sería trabajo para otra ocasión.

Atributos divinos ACC vs Atributos divinos de la tercera vía.

En este apartado nos centraremos en los cuatro atributos en los que Rasmussen se centra en su trabajo de 2010. Nuestro autor define el contexto de la discusión sobre los atributos divinos de la siguiente manera:

1. *Eternidad:* Básicamente, un ser necesario implica que es eterno. Primero, algo es eterno si nunca comenzará y nunca dejará de existir. Segundo, si algo comienza o deja de existir es posible, de esto se infiere que, si la no existencia de algo no es posible, entonces ese algo no comenzará y nunca dejará de existir, por tanto, ese algo es eterno.

Esto es un coste teórico; sería mejor ser capaces de dar una explicación metafísica común para cada entidad dependiente. Solo podemos hacer eso si cada entidad dependiente tiene su base ontológica última en alguna colección de entidades independientes; por lo tanto, esto proporciona una razón para creer en la intuición contra el descenso infinito en la explicación metafísica. (Cameron, 2008; p.12 *traducción mía*).

2. *Inmaterialidad:* Una de las estrategias de Rasmussen para inferir que el ser necesario es inmaterial es señalando que lo que está construido por partículas elementales o es una partícula elemental es contingente. Esto porque podrían haber existido más o menos la cantidad de partículas que existen actualmente, se sigue entonces que el ser necesario al no ser contingente no es y no está construido por partículas elementales. Una segunda estrategia bastante sólida es la de dar una justificación de otros atributos como la eternidad, la personalidad y la infinitud. De esto nos daremos cuenta de que todos los entes materiales carecerán ya sea de uno o más atributos mencionados.
3. *Personalidad:* Como mencionamos más arriba, la estrategia de nuestro autor del ACC para demostrar la personalidad divina es presentando un argumento ortodoxo en el que la causalidad volitiva es indeterminista y como el determinismo es falso, se sigue entonces que la realidad como tal es indeterminista.
4. *Infinitud:* Para inferir la infinitud, se realiza una prueba hipotética partiendo de la implicación de la finitud o limitación: el aumento o disminución. Si el ser necesario en un momento *t1* aumentara 19 unidades de poder y en un momento *t2* disminuyera 4 unidades de poder eso no sería posible ya que esto implicaría contingencia y si quisiéramos explicar el aumento o disminución del ser necesario, entonces caeríamos en un círculo vicioso, ya que tendríamos que proponer una explicación donde el ser necesario deba tener poder causal antes de tener los grados de poder que le permiten aumentar o disminuir. Si queremos eliminar el círculo vicioso, tenemos que asumir que el ser necesario no es limitado, su capacidad o poder no tiene grados, se sigue entonces que el ser necesario tiene un poder ilimitado y si su poder es ilimitado, entonces el ser necesario es infinito.

Estos breves párrafos sobre el cómo se infieren los atributos divinos en el ACC nos van a permitir contrastarlo con los argumentos que el corpus tomista nos ofrece.

El sistema tomista comprende un sistema metafísico profundo a través de las cinco vías. Estas cinco vías y sus respectivas formulaciones[3] se limitan a inferir la existencia de un primer principio dotado de atributos metafísicos primarios, tales como el acto puro, la causa eficiente y la necesidad. Sin embargo, en esta fase del esquema argumentativo no se deriva de manera directa la existencia de un ser personal caracterizado por poseer inteligencia, voluntad, infinitud, inmaterialidad y eternidad. Una de las formas por excelencia para dar este paso es a través del método del Pseudo-Dionisio llamado *triplex vía* o *enfoque triple* para el conocimiento de los atributos de Dios. Este método está compuesto de tres caminos: el camino de la causalidad (*via causalitis*) vía de la remoción (*via remotionis*) o vía negativa y vía de la eminencia (*via eminentiae*). El primer camino es el de las vías tomistas. Si recordamos, el principio causal de la mayoría de las vías del Doctor Angélico es el de la causalidad de las series causales *per se*, así que las vías nos indican que Dios es causa del mundo. La vía negativa o de la remoción trata de argüir que tanto la primera causa como los efectos de esta son absolutamente distintos. Por ejemplo, se llega a la simplicidad divina negando que Dios esté compuesto de partes físicas y partes metafísicas como la materia-forma, sujeto-accidentes, esencia y ser entre otras. De hecho, una de las formas para llegar a la *inmaterialidad* divina es precisamente la negación de composición de materia y forma, ya que esta composición contiene intrínsecamente la tendencia a la no existencia, lo que la hace una composición esencial a los entes transitorios. Para llegar a la *eternidad* podemos tomar la negación de mutabilidad en Dios, lo que implica que Dios es inmutable (la primera vía infiere que Dios es motor inmóvil, lo que significa que mueve sin ser movido, mueve sin moverse). De la inmutabilidad podemos llegar a la eternidad, dado que lo

[3] No solamente tenemos distintas versiones de la tercera vía. Hay al menos 7 formulaciones diferentes de la cuarta vía. Ángel Luis Gonzalez (1979) enumera las más importantes en orden cronológico y en qué obras fueron escritas. Por nombrar alguna de las obras en las se encuentran estas formulaciones, tenemos el libro *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, Suma contra gentiles, Suma teológica, Super Evangelium S. Ioannis, Quaestio disputata de Potentia* entre otras.

inmutable no puede tener un inicio y fin, lo inmutable es de hecho solamente simultáneo y se encuentra en un eterno presente.

La infinitud es demostrada en una parte clásica de la *Suma teológica*, en esta el Aquinate sostiene que todo lo que esté compuesto o esté contenido en algo es limitado. El ejemplo que trae a la mesa es el de la materia y la forma limitándose a sí mismos. Por su parte el ser necesario no está contenido en nada y mucho menos es causado por nada, lo que lo hace absolutamente independiente y por tanto ilimitado.

Para la *personalidad*, o el intelecto y la voluntad el Aquinate utiliza la vía de la eminencia y en lugar de derivar la personalidad señalando la dependencia de los efectos a la causa y la distancia absoluta que hay del ser necesario a los entes transitorios. Tomás de Aquino demuestra que las perfecciones de los entes transitorios preexisten en Dios de forma abundante y perfecta. Entre estas perfecciones se encuentra el intelecto, y es importante ya que como es una perfección inmaterial y las perfecciones de esta clase y otras, como la bondad, la vida, la unidad son comunes a otros entes, esto implica que debe haber una causa de estas perfecciones y que se encuentren plenas, sin ningún defecto en la causa primera. Un argumento similar que se encuentra en el *corpus tomista* es el que sostiene que el entendimiento es una perfección que sobresale de todas las perfecciones de los entes y como los entes inteligentes son más excelentes que los no inteligentes, se sigue entonces que es necesario que el entendimiento se encuentre en la causa primera[4].

Para desarrollar un poco más lo anterior. En las obras del Aquinate donde están incluidas las versiones de la tercera vía que no son explícitas en demostrar que el *ser necesario per se* tiene atributos divinos. No al menos en los argumentos que se presentan en *Suma Teológica* I q. 2, a.3 o en *Suma contra gentiles* I, 15. En la propia *Suma teológica* de la cuestión 3 a la 26 se encuentran demostrados muchos de los atributos divinos e. j. la eternidad es un atributo que podemos inferir de la primera vía. En esta vía se concluye que la primera causa del movimiento es una causa que no se mueve, que es inmutable. Por definición, aquello que existe, pero no actualiza ninguna potencia es eterno, pues no empie-

[4] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Compendium theologiae*, 1, cap. 28.

za ni termina, puesto que lo empieza y termina está sometido al tiempo (*S. Th*. I, q.10, a.2).

A partir de esto podemos notar que las vías de Santo Tomás no son absolutamente independientes, ya que la tercera vía por ejemplo no alcanza a demostrar que la primera causa de los entes transitorios, que es necesario por sí mismo, sea una entidad personal (entendiendo personal como aquel ente que posee voluntad e intelecto). Lo que sí podemos demostrar es que la *necesidad* es una pista que nos lleva hacia la característica de la eternidad al igual que la inmutabilidad. En la *Suma Teológica* cuestión 14 *Sobre la ciencia de Dios* y el artículo 1 podemos ver una demostración corta pero interesante del intelecto divino. El Aquinate empieza formulando una proposición conjuntiva: En Dios hay ciencia y del modo más perfecto (q. 7, a. 1). Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos (q.7 a.1 y 2), las formas, cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. De ahí qu*e* en II De Anima se diga que las plantas, por ser materiales, no tienen conocimiento: Por su parte, el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateriales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella, tal como se dice en III *D*e Anima. Por lo tanto, Dios, por ser el grado sumo de la inmaterialidad, como se demostró (q.7 a.1), tiene el grado sumo de *conocimie*nto. (*S. Th* I, q. 14, a. 1).

Lo que dice aquí el Aquinate es que las operaciones intelectuales implican la *simple aprehensión* y esta operación solo puede ser realizada por entes intelectuales que tienen naturalezas inmateriales. Si la causa necesaria tiene una

naturaleza inmaterial y es infinita, entonces se sigue que no solamente la causa necesaria es intelectual, sino que es sumamente intelectual.

Para profundizar en los fundamentos por los cuales Tomás de Aquino sostiene que el intelecto es no solo inmaterial, sino también ilimitado, resulta pertinente examinar cómo su postura dualista aborda el denominado «problema de la corporización» (*embodiment problem*).

El problema de la localización sostiene que todo lo que tenga que ver con la cognición, proposiciones, conceptos, argumentos son cosas abstractas, inextensas, y universales. Mientras que lo material es lo contrario a esto. Lo material es concreto, tiene propiedades espaciotemporales y es particular. Se sigue entonces que los objetos de la actividad cognitiva no pueden estar localizados en lo material. Si estas razones nos permiten inferir que la cognición es inmaterial ¿cómo este problema implica igualmente que el intelecto sea ilimitado? Sostiene Oderberg (2005) que el intelecto es capaz de albergar una infinitud potencial de conceptos esto en virtud de que la cantidad de conceptos y proposiciones que podemos construir es lógicamente infinita. Esto también lo sostiene Jerry Fodor en su clásica tesis del lenguaje de pensamiento[5]. A partir de la productividad lingüística, podemos darnos cuenta de que nuestra capacidad de formar pensamientos es infinita, ya que, si el pensamiento tiene propiedades lingüísticas y una de estas propiedades es la productividad y la recursividad, se sigue entonces que podemos comprender y construir un número infinito de oraciones (Fodor 1987).

De esta forma queda bastante claro por qué el Aquinate sostiene que el intelecto y por tanto la forma substancial humana es inmaterial e ilimitada. Veamos cuales son las razones que Rasmussen tiene para inferir que el ser necesario es un ser personal.

Para Rasmussen, una razón para catalogar al ser necesario como personal y por tanto como Dios, es afirmando que los efectos del ser necesario no son pro-

[5] El lenguaje de pensamiento es una hipótesis empírica propuesta por el filósofo y psicólogo cognitivo Jerry Fodor. El cual sostiene que las operaciones cognitivas se realizan en formatos representacionales y estos poseen propiedades del lenguaje natural, una sintaxis y semántica combinatoria. Básicamente nuestro pensamiento tiene propiedades lingüísticas que pueden explicar y predecir nuestro comportamiento racional.

piamente necesarios (son contingentes) de esto se sigue que este ser necesario podría haber creado otro mundo. A partir de esto podemos inferir que la causalidad volitiva no es determinista. Cabe recordar que el determinismo se define en los siguientes términos: El mundo está gobernado por (o está bajo el dominio de) el determinismo si y sólo si, dada una manera específica en que son las cosas en un momento t, la manera en que van las cosas después está fijada como una cuestión de ley natural (Hoefer; 2003).

Sabemos que en el mundo hay causas (como lo sostuvimos anteriormente) y estas causas explican o están relacionadas con determinados efectos. Si hay un efecto *x*, entonces necesariamente habrá una causa *y*. Básicamente, si un y gobierna a un *x* entonces hay determinismo, pero como los efectos del ser necesario no son necesarios, se sigue entonces que el ser necesario causó de forma libre.

Hasta acá podemos resumir las que son las razones más importantes para catalogar al ser necesario como personal y, por tanto, como Dios. Aunque podría haber más argumentos, estos son suficientes para mostrar que la personalidad se encuentra propiamente en nuestra causa primera de todos los entes transitorios o contingentes.

Finalmente, nuestra comparación tiene como punto de partida la similitud de las demostraciones de atributos como la infinitud y la eternidad por ambos autores. Nuestros dos pensadores entienden bastante bien que el ser necesario, para Rassmusen y el Aquinate, que es la causa de los entes transitorios y los entes necesarios por otro, implican la eternidad, pues el ser necesario no tiene la tendencia intrínseca a no existir ni pasar de un estado a otro, tampoco es posible realizar preguntas como ¿Dios pudo haber sido más grande? ¿Es posible que Dios no hubiera existido? precisamente porque Dios es infinito y necesario: Dios no tiene límites y no pudo no haber existido.

Los atributos de la *personalidad* y la *inmaterialidad* sí que son resultado de inferencias distintas. Para el Aquinate, por ejemplo, al tomar parte de la filosofía aristotélica y platónica, sabe que existe un principio metafísico para explicar la composición de los entes, este principio es llamado *materia* y se encuentra en todos los entes compuestos de partes cuantitativas. Es evidente que si un ente no posee a la materia podemos llamarlo un ente inmaterial. Tanto en la primera

como la tercera vía podemos inferir lo anterior, dado que dos características indispensables de los entes materiales es que cambian (paso de la potencia al acto) y los entes materiales tienen una tendencia intrínseca a desaparecer, a ser solamente transitorios. Mientras que Dios no cambia, es necesario y existe perpetuamente.

La diferencia más marcada entre estos caminos es el de los atributos de la personalidad y la inmaterialidad. La personalidad, en ambos filósofos, es derivada por medios muy distintos, por ejemplo, el Aquinate deriva la personalidad a través del intelecto de las criaturas como una perfección que debería encontrarse en Dios de forma perfecta y eminente, mientras que Rasmussen apela a la *causalidad volitiva* y el indeterminismo. La defensa de Rasmussen está incompleta ya que no incorporó el aspecto intelectual/cognitivo de la personalidad, mientras que el Doctor Angélico sí lo hizo. En cuanto al camino hacia la inmaterialidad del ser necesario, el Aquinate cuenta con una demostración cargada de supuestos metafísicos como la distinción materia y forma, acto y potencia entre otros, mientras que la demostración de Rasmussen no necesita apelar a un sistema metafísico como ese, si no entender *material* como el conjunto de partículas elementales de un objeto y su naturaleza.

En síntesis

Hemos expuesto los dos argumentos, tanto la tercera vía de Santo Tomás como el argumento cosmológico de la contingencia de Joshua Rasmussen. Esta exposición nos sirvió después para comparar ambos argumentos ¿Cómo los comparamos? Notando sus similitudes y diferencias. Descubrimos que el argumento de Joshua Rasmussen es similar al del Aquinate, pero el de Rasmussen utiliza recursos contemporáneos, lo que implicaría diferencias con respecto al Doctor Angélico.

Estos argumentos siguen siendo actuales en la discusión, dado que muchos autores que se dedican a la metafísica han publicado libros y artículos defendiendo las cinco vías y sus presupuestos metafísicos de diversas objeciones. Entre estos autores se encuentran trabajos como *Aquinates* (2009), *Cinco pruebas de la existencia de Dios* (2019) *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science* (2019) de Edward Feser, donde hay

una defensa explícita de varios presupuestos tomistas. En la segunda obra hay un capítulo donde la distinción entre esencia y existencia (acto de ser) es un presupuesto importante para inferir la existencia de Dios. La distinción de hecho puede ser un punto de partida para la defensa de la contingencia (véase el capítulo de *Five proofs of the existence of God*)[6]. Así que este presupuesto es muy importante también para defender la contingencia y establecer la actualidad de la discusión sobre ella.

En cuanto a las series *causales per se* o *esencialmente ordenadas*, recordemos que existe el trabajo en conjunto de Flynn y Fernández Gel (2023) en el cual defienden que el *grounding* como teoría sobre la explicación y la fundamentalidad es una forma de causalidad esencialmente ordenada. Encontramos también el trabajo de Joshua R. Sijuwade *Grounding and the Existence of God* (2022) en el cual defiende que el teísmo explica mucho mejor que la realidad sea jerárquica (como una serie causal *per se*) puesto que el teísmo cumple una serie de criterios inductivos indispensables para catalogar a una hipótesis como mejor explicación. Tanto la transitoriedad de los entes como la causalidad esencialmente ordenada son presupuestos que se discuten y se relacionan con discusiones metafísicas contemporáneas, lo que demuestra su actualidad. Para el tomismo en general y otros presupuestos como la simplicidad divina, la libertad divina etc., tenemos a estas obras y autores: *Thomas Aquinas - God and Explanations* (1997) de Christopher F.J. Martin, *Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica* (2018) de

[6] Edward Fesser (2019) y David Oderberg (2009) afirman equivocadamente que se puede llegar a la distinción entre esencia y acto de ser mediante la contingencia de los entes. Esto ha sido criticado por Patrick Flynn en *Contingency Does Not Establish the Real Distinction: A Short Reply to Edward Fesser* (2022). En ese pequeño texto se encuentra la afirmación de Flynn en la que sostiene que es lícito explicar la contingencia mediante la distinción esencia y acto de ser (por medio de argumentos independientes). Sin embargo, debo admitir que no está claro si Oderberg parte de la contingencia para llegar a la distinción real o si simplemente afirma que la distinción real ayuda a explicar la contingencia. Lo primero es erróneo; lo segundo es correcto, suponiendo que hayamos llegado a la distinción real a través de una vía argumentativa diferente. (Flynn, 2022, traducción mía).

Agustín Echavarría. *Negro sobre blanco. En defensa de las Cinco Vías tomistas* (2024), *How many and why? A question for Graham Oppy that classical theism can answers* (2022) de Enric Fernandez Gel.

No hace falta decir mucho sobre el ACC puesto que la formulación de Rasmussen es contemporánea y participa en el ámbito tanto académico como divulgativo. Un ejemplo de estos ámbitos es el de su obra: *Is god the best explanation of things?: A dialogue* (2019) en colaboración con Felipe Leon donde este defiende el naturalismo y Rasmussen el teísmo como mejor explicación de la realidad, a través de tres capítulos:

1. ¿Hay un fundamento para el universo?
2. ¿Es el fundamento personal?
3. ¿El fundamento es bueno?

Rasmussen se ha visto también en discusiones informales en plataformas como YouTube, ha discutido con filósofos como Graham Oppy, Joe Smichd, Amy Karofsky etc. Esto por sí mismo ya demuestra que la discusión sobre el ACC es actual y se siguen haciendo trabajos de investigación para defender este argumento o plantear otros.

Conclusiones

El tema del primer principio o causa primera del ser y del sentido de la existencia serán siempre motivo de debates en las comunidades académicas; ya sea entre filósofos, científicos o religiosos, la posibilidad de que exista o no un ser supremo y que, además, podamos conocer su existencia a través de la sola razón y las pruebas que ésta nos alcance, será también objeto de dudas y cuestionamientos. En lo que coinciden muchas personas es que el impulso intelectual de querer conocer la verdad sobre el origen y el fin de todo cuanto existe es inherente al ser humano y que, tal vez, estas inquietudes nunca tendrán una respuesta contundente y definitiva.

A lo largo de las páginas precedentes hemos esbozado cómo, desde la antigüedad, pasando por Edad Media y hasta nuestros días, el diálogo entre la filosofía y la religión, la fe y la razón, ha adquirido diversos planteamientos y

carismas diferentes. Una figura de entre muchas ha descollado en la historia del pensamiento filosófico sobre este tema: Tomás de Aquino. En su obra, ambos campos de la experiencia humana confluyeron armónicamente, siendo a la vez un hito importante en el camino de encuentro de la ciencia de su época: filosofía natural, dialéctica y metafísica, formando con ello una base teórica con la que el intelecto busca comprender lo que acepta por la fe.

Como dejamos patente, en la actualidad, los intentos por demostrar la existencia de Dios por medio de la renovación de los argumentos de la tercera vía de Tomás de Aquino, ponen en diálogo áreas del quehacer filosófico que se estudian con novedosos enfoques y postulando nuevos conceptos, lo que ha dado lugar a nuevas formulaciones sobre Dios, su existencia, su naturaleza y sus atributos; esto deja la puerta abierta para reflexiones posteriores sobre el modo en que el ser humano podría no solo concebir a tal ser, sino también cómo conducirse ante la idea de que Dios existe. Si bien hemos tratado de dejar claramente establecidos los lindes entre la filosofía y la religión, no hay obstáculo alguno que nos obligue a pensar que sean absolutamente excluyentes, pues en cierta medida, aunque con puntos de partida y métodos distintos, una bien podría pensarse que complementa la visión de la otra.

Lo que pusimos a discusión a lo largo de estas páginas no fue tanto la demostración de la existencia de Dios en sí misma, sino más bien la cuestión de si es o no posible que la razón humana, recurriendo a conceptos, algunos antiguos conservados por la tradición filosófica, y otros modernos, definidos a partir de nuevas vertientes lógicas y epistemológicas, pueda llegar a un conocimiento (entendido como adquisición intelectual de nuevos contenidos teoréticos e inteligibles) de un ser tal que sea principio, sostén y fin de la realidad del mundo en que vivimos (el universo). De tal manera que, vistos en su conjunto, planteamientos como los de Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Buenaventura, Joshua Rassmusen, Edward Feser, entre otros, no pueden menos que sembrar en la mente del lector una inquietud intelectual: el mundo, con su pasado, su presente y el tiempo que le reste en su futuro no pudo simplemente venir del no ser al ser sin una causa o razón suficiente, y que al final de los tiempos es posible no sucumba en la nada.

Bibliografía

Agustín, San (1956). De la verdadera religión. En *Obras de San Agustín*. Vol. IV. V. Capanaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta, H. Rodríguez (Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.

— (1963). De la naturaleza del bien: contra los maniqueos. En *Obras de San Agustín*. Vol. III. V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez, M. Lanseros (Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Amengual Coll, Gabriel (2001). Dios en el pensamiento filosófico contemporáneo. *Almogaren: Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, (28), 83-104. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7817618.pdf (Consultado el 03 de junio del 2026).

Anselmo de Canterbury (1980). Proslogio. En *Los filósofos medievales II*. C. Fernández (Comp.). Vol. 2. Pp. 65-96. Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles (2014). *Física, Acerca del alma, Poética*. G. R. de Échandía (Trad.). Gredos.

— (2014). *Protréptico, Metafísica*. T. Calvo Martínez (Trad.). Gredos.

Buenaventura, San (1955). Itinerario del alma a Dios en L. Amorós, B. Aperribay, Miguel Oromi (Eds.). *Obras de San Buenaventura* vol. I. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 540-633.

Cameron, Ross Peter (2008). Turtles all the way down: regress, priority and fundamentality. *The Philosophical Quarterly*, 58: 1-14. https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.509.x

Cohoe, Caleb (2013). There must be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series. *British Journal for the History of Philosophy*. 21(5), 838-856. https://doi.org/10.1080/09608788.2013.816934

Echavarria, Agustín (2018). Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica. *Espíritu* LXVII (2018) No. 157 pp. 119-148.

Feser, Edward (2021). *Cinco pruebas de la existencia de Dios*. E. F. Gel (trad.). EDICIONES COR IESU

— (2009). *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford.

— (2019). *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Editions Scholasticae.

Fernández Gel, Enric (2024). Negro sobre Blanco. En defensa de las Cinco Vías tomistas. *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology*, *8*(1), 301-327. https://doi.org/10.14428/thl.v8i1.76873

— (2022). How many and why? A question for Graham Oppy that classical theism can answer. Religious Studies, 58(4), 846-856. Cambridge University Press. https://hdl.handle.net/2445/194888

Fidora, Alexander (2009). *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*. Lorenzo Langbehn (Trad.). EUNSA.

Flynn, Patrick. (08 de diciembre de 2022). Contingency Does Not Establish the Real Distinction: A Short Reply to Edward Feser. The Journal of absolute truth. https://journalofabsolutetruth.substack.com/p/contingency-does-not-establish-the

— & Gel, E.F. (2023). Is Grounding Essentially Ordered Causation?*The Review of Metaphysics 77*(2), 247-273. https://dx.doi.org/10.1353/rvm.2023.a915461.

Fodor, Jerry (1987). *Psychosemantics*. Cambridge: MIT Press / Bradford.

Gilson, Étienne (2009). *Las constantes filosóficas del ser*. J. R. Courréges (Trad.). EUNSA.

González, Luis Ángel (2008). *Teología natural*. EUNSA.

— (1979). *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona, Edificios Universidad de Navarra.

Gundissalinus, Dominicus (2007). *De divisione philosophiae = Über die Einteilung der Philosophie* A. Fidora & D. Werner, (Eds., trads. e introds.). Herder.

Heinzmann, Richard (2002). *Filosofía de la Edad Media*. V. M. Herrera (Trad.). Colección Curso Fundamental de Filosofía, vol. 7. Herder.

Hoefer, Carl (2026). Causal Determinism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2026 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2026/entries/determinism-causal/>.

Ireneo de Lyon (2022). *Contra las herejías I* J. J. Ayán Calvo, M. Aróztegui Esnaola, P. de Navascués Benlloch y A. Sáez Gutiérrez, eds., (Introd., trads. y notas). Ciudad Nueva. (Fuentes Patrísticas, 37).

Izquierdo, César (2015). *Teología fundamental*. EUNSA.

Koons, Robert (1997). A New Look at the Cosmological Argument. *American Philosophical Quarterly* 34: 193-212

Martin, Christopher Francis John (1997). *Thomas Aquinas. God and Explanations*. University Press.

Martínez Fernández, Luis (1998). *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Michel, Alain (1972). La filosofía en Gracia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C. En *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. Vol. 26 B. Parain (Dir.). Siglo XXI Editores.

Morales, José (2012). *Introducción a la Teología*. EUNSA.

Oderberg, David Stephen (2005). Hylemorphic Dualism. In E. F. Paul, F. D. Miller, Jr, & J. Paul (Eds.), *Personal Identity* (pp. 70-99). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2009) Real Essentialism. Routledge

Pannenberg, Wolfhart (2016). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (R. Fernández de Mururi Duque, Trad.). Ediciones Sígueme.

Pruss, Alexander (2009). Leibnizian Cosmological Argument in *Blackwell Companion to Natural Theology*. William Lane Craig, J.P. Moreland (eds.). Wiley-Blackwell.

Rasmussen, Joshua (2010). Cosmological Arguments from Contingency. *Philosophy Compass*, 5: 806-819. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00321.x

— & Leon, Felipe (2019). Is God the Best Explanation of Things?: A Dialogue. Palgrave Macmillan.

Ratzinger, Joseph (2005). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. M. Villanueva (Trad.). Herder.

— (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. J. Aguirre (Trad.). Encuentro.

Remolina Vargas, Gerardo (2009). Ciencia, filosofía y fe en el debate contemporáneo: Filósofos y científicos ateos y creyentes ante el problema de Dios. *Universitas Philosophica*, *26*(52), 165-194. https://revistas.javeriana.edu.co/

index.php/vniphilosophica/article/view/11164 (Consultado el 03 de junio del 2026).
Sijuwade, Joshua (2022). Grounding and the Existence of God. *Metaphysica*, *23*(2), 193-245.
Tertuliano (2001). *«Prescripciones» contra todas las herejías: De praescriptionibus adversus haereses omnes* (S. Vicastillo, introd., trad. y notas). Ciudad Nueva. (Fuentes Patrísticas, 14).
Tomás de Aquino (2001). *De Potentia Dei, cuestión 3*. EUNSA
— (2001). *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2*. EUNSA
— (2001). El ser y la esencia en *Opúsculos y cuestiones selectas* I. Biblioteca de Autores Cristianos. Pp. 31-77.
— (2001). La eternidad del mundo en *Opúsculos y cuestiones selectas* I. Biblioteca de Autores Cristianos. Pp. 81-98.
— (2007). *Suma contra gentiles I* (libros 1 y 2). Biblioteca de Autores Cristianos.
— (2011). *Suma teológica* (Vol. III). Biblioteca de Autores Cristianos.
— (2014). *Suma teológica* (Vol. I). Biblioteca de Autores Cristianos.
— (2014). *Suma teológica* (Vol. II). Biblioteca de Autores Cristianos.
Widow, Gonzalo Letelier (2022). *Lecciones fundamentales de filosofía*. Tanto Monta.

3. Construcción y decolonialidad de los espacios sociales

Construcción y decolonialidad de espacios sociales

Francisco J. Sánchez Tornero

Introducción

Pensar la construcción de los espacios sociales exige revisar las categorías con las que se ha interpretado la realidad histórica y territorial. El espacio constituye una dimensión activa de la vida social: se configura mediante prácticas concretas, memorias colectivas y modos situados de habitar. Interrogarlo implica preguntarse por el sujeto que lo produce, lo significa y lo transforma. Esta pregunta orienta el capítulo hacia una lectura decolonial, entendida como revisión crítica de los marcos interpretativos que han ocultado formas históricas de existencia y agencia.

Esta pregunta adquiere relevancia porque muchas categorías empleadas por las ciencias sociales y las humanidades se presentan como universales, aunque responden a condiciones históricas específicas. Conceptos como cultura, territorio e identidad organizan la mirada, delimitan los objetos de estudio y condicionan la interpretación de la experiencia colectiva. Por ello, la deconstrucción epistémica abre una vía para examinar los supuestos que sostienen dichas categorías y explorar otras posibilidades de lectura de la realidad social (Derrida, 1998; Gadamer, 1993, 1998; Lander, 2000).

El argumento central de este capítulo sostiene que la construcción de los espacios sociales requiere articular tres operaciones analíticas. La primera es la deconstrucción epistémica, orientada a revisar categorías naturalizadas y sus efectos interpretativos. La segunda es la construcción social del espacio, entendida como proceso histórico donde se relacionan materialidad, símbolos y

poder. La tercera es la decolonialidad, concebida como horizonte crítico para situar saberes específicos y actores históricamente invisibilizados por marcos dominantes (Quijano, 2000; Mignolo, 2011; Walsh, 2009). La aportación específica del capítulo consiste en mostrar que esta articulación hace visibles espacios sociales indígenas auténticos y singulares, inscritos en soportes materiales, documentales e institucionales donde memoria e identidad adquieren concreción histórica.

La finalidad del capítulo consiste en interpretar cómo distintos sujetos produjeron y resignificaron ámbitos de vida colectiva en contextos marcados por relaciones asimétricas. Los ejemplos novohispanos abordados hacia el final funcionan como escalas de una misma tesis: el espacio social se produce cuando categorías, instituciones, memoria y agencia se articulan históricamente. Esta ruta prepara el análisis regional de Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco, como territorio donde la memoria indígena se materializó en documentos, instituciones y expresiones religiosas concretas.

Deconstrucción epistémica y pregunta por el ser

Una vez planteada la necesidad de revisar el espacio, conviene precisar el sentido de la deconstrucción epistémica. La revisión crítica de los conceptos heredados examina su formación histórica, sus alcances, sus límites y los efectos que producen en la interpretación de la realidad. Cuando una categoría se utiliza de manera automática, puede convertirse en una explicación cerrada: deja de ayudar a interpretar el fenómeno y comienza a imponerle una lectura previa.

Esta operación resulta necesaria porque muchas nociones empleadas para estudiar la vida colectiva surgieron de marcos históricos específicos y, sin embargo, suelen presentarse como universales. Las discusiones sobre colonialismo, orientalismo y latinoamericanismo han mostrado que las categorías académicas también producen jerarquías culturales, pues definen qué conocimientos ocupan el centro y cuáles quedan en posiciones periféricas (Çelik, 2000; Gelders & Balagangadhara, 2011). En el ámbito latinoamericano, esta preocupación se vincula con la crítica a los saberes coloniales y eurocéntricos, que han convertido experiencias particulares en criterios generales de inteligibilidad (Castro-Gómez, 2005; Lander, 2000).

La deconstrucción epistémica posee una dimensión conceptual y ontológica. Preguntar por los conceptos implica advertir qué formas de existencia vuelven visibles y cuáles ocultan. El problema alcanza las modalidades de ser y de experiencia legitimadas dentro de una determinada tradición de conocimiento. En este punto, la deconstrucción opera como una vía para examinar qué actores aparecen como agentes históricos y cuáles quedan reducidos a objetos de administración, evangelización, clasificación o estudio.

La pregunta por el ser adquiere aquí una función metodológica. Esta interrogación ontológica ayuda a interpretar cómo los sujetos existen históricamente, habitan sus espacios y producen significado desde condiciones concretas. Heidegger orienta esta discusión al vincular el habitar con la existencia misma: construir remite a una manera de estar-en-el-mundo y desplegar posibilidades de vida (Heidegger, 1975, 2019). En una lectura decolonial, esta pregunta dialoga con la colonialidad del ser, pues la modernidad colonial ordenó territorios y saberes al tiempo que jerarquizó formas de existencia (Dussel, 1994; Maldonado-Torres, 2007).

Bajo este marco, pensar el espacio social desde la pregunta por el ser desplaza la mirada de los objetos hacia las relaciones. El espacio aparece como una dimensión donde se expresan memoria, pertenencia y reconocimiento. Los grupos humanos interpretan y transforman sus ámbitos de vida mediante prácticas que revelan su modo particular de existir. En consecuencia, todo espacio social implica sujeto, experiencia y práctica; expresa un modo de habitar y, al mismo tiempo, una forma de conocer.

La deconstrucción epistémica debe operar en cuatro niveles articulados. El nivel valorativo sitúa el horizonte desde el cual se juzga la realidad; el epistemológico examina cómo se produce el conocimiento y qué categorías se consideran legítimas; el metodológico revisa los procedimientos mediante los cuales se interpreta el objeto de estudio; y el ontológico pregunta por el ser que aparece –o queda oculto– dentro de cada marco interpretativo. Esta articulación evita lecturas reduccionistas y abre una comprensión más amplia de los procesos históricos.

Construcción social del espacio: memoria, identidad y experiencia

El espacio social se construye históricamente mediante prácticas, relaciones y modos de apropiación simbólica. Esta afirmación se inscribe en una tradición amplia de pensamiento geográfico y social que ha mostrado que el espacio es una producción histórica donde se relacionan sociedad, técnica, poder y experiencia (Lefebvre, 1991; Santos, 2000; Soja, 1989).

El espacio es inseparable de la experiencia. Los sujetos se relacionan con el mundo mediante recorridos, recuerdos, usos del lugar y vínculos de pertenencia. La experiencia espacial convierte un entorno en lugar vivido. Esta distinción entre espacio abstracto, lugar vivido y territorio socialmente apropiado muestra que habitar implica valoración, orientación y sentido (Casey, 1996; Tuan, 1977).

La memoria ocupa un papel central en este proceso. Los espacios conservan huellas de acontecimientos, relaciones sociales y significados transmitidos entre generaciones. Ese registro se actualiza mediante prácticas, relatos, objetos e imágenes que dan continuidad al pasado en el presente. Por ello, el espacio puede funcionar como archivo activo de significados socialmente reconocidos (Azevedo, 2015; Thomas, 2001).

De manera complementaria, la identidad también se configura espacialmente. Los grupos sociales construyen sentido de pertenencia a partir de los lugares que habitan, nombran, recuerdan y defienden. En consecuencia, el territorio es un espacio cargado de valor histórico y simbólico. Desde esta lectura, el territorio funciona como geosímbolo: un ámbito donde se condensan memoria colectiva, reconocimiento social y continuidad cultural (Giménez, 2004; Landázuri, 2006).

La categoría de geosímbolo articula la dimensión material del espacio con su densidad cultural. Desde la geografía cultural, designa un lugar, itinerario, construcción o elemento del paisaje que adquiere valor simbólico para una comunidad. Su relevancia radica en que ciertos puntos del territorio se convierten en marcadores de identidad colectiva: signos inscritos mediante los cuales un grupo reconoce su historia y proyecta una visión compartida del mundo (Bonnemaison, 1981, 2000). En esta línea, los geosímbolos operan como condensadores de memoria social. Cerros, caminos, manantiales, templos, atrios o topónimos pue-

den adquirir esta condición cuando sostienen prácticas colectivas y actualizan narrativas históricas (Giménez & Héau-Lambert, 2007).

Por tanto, la construcción social del espacio implica tres dimensiones inseparables. La primera es material, porque todo ámbito se organiza mediante objetos, cuerpos e infraestructuras. La segunda es simbólica, porque los lugares adquieren significado mediante normas, valores y tradiciones. La tercera es política, porque el espacio ordena relaciones sociales y expresa formas de poder. Estas dimensiones muestran el carácter dinámico del fenómeno espacial (Castells, 1974; Harvey, 1969; Massey, 2005; Haesbaert, 2011).

A partir de lo anterior, el espacio social puede definirse como una construcción histórica y relacional en la que los sujetos producen sentido mediante prácticas culturales y registros de memoria. Esta definición abre una lectura decolonial, porque desplaza la atención desde modelos universales de interpretación hacia las formas concretas en que distintos grupos humanos han habitado y transformado su mundo. Estudiar el espacio social exige reconocer que todo modo de habitar implica también una forma de conocer.

Decolonialidad y saberes situados

La decolonialidad amplía la reflexión sobre el espacio social al distinguir entre colonialismo histórico y colonialidad persistente. El colonialismo remite a formas concretas de dominación política y territorial; la colonialidad designa la permanencia de lógicas de clasificación y jerarquización que continúan organizando saberes, sujetos y territorios después de la ruptura formal con el dominio colonial (Quijano, 2000).

Aníbal Quijano propuso el concepto de colonialidad del poder para explicar la persistencia de lógicas raciales, económicas y epistémicas en la modernidad latinoamericana. Dichas lógicas configuraron jerarquías entre sujetos, territorios y conocimientos (Quijano, 2000). Bajo este marco, el problema colonial implica una forma de ordenar la realidad.

Esta tesis se amplía al considerar la colonialidad del saber. Cuando determinados modelos teóricos se presentan como universales, pueden desplazar otros sistemas de conocimiento. Walter Mignolo ha señalado que la modernidad occidental y la colonialidad forman parte de un mismo proceso histórico: mientras

la modernidad se narró como progreso y razón, la colonialidad produjo exclusiones y jerarquías epistémicas (Mignolo, 2011). En esta línea, Lander (2000) y Castro-Gómez (2005) han mostrado que la universalización de ciertos saberes opera también como ordenamiento cultural y político.

Pensar decolonialmente exige reconocer que todo conocimiento está situado. Ningún sujeto interpreta la realidad desde un lugar vacío; toda lectura parte de una posición histórica y territorial. Esta afirmación cuestiona la pretensión de que una sola tradición intelectual funcione como medida universal de las demás. Catherine Walsh ha insistido en la necesidad de construir pensamiento crítico desde experiencias concretas, capaces de valorar la pluralidad de saberes y prácticas sociales (Walsh, 2009).

La noción de saber situado resulta clave para el análisis del espacio social. Si el espacio es producido mediante prácticas y memorias, su interpretación debe vincularse con los sujetos que lo habitan. Un territorio adquiere significados diferenciados según las experiencias históricas y las relaciones de poder que lo atraviesan. Leer el territorio desde sus habitantes modifica la pregunta central: interesa quién lo nombra, cómo lo recuerda, qué prácticas lo sostienen y qué modos de vida se articulan en él.

Enrique Dussel ha señalado que la modernidad se constituyó mediante el encubrimiento del otro es decir, mediante la negación de sujetos y racionalidades que quedaron fuera del horizonte europeo de interpretación (Dussel, 1994). Maldonado-Torres (2007) profundiza esta discusión al proponer la colonialidad del ser, categoría que ayuda a explicar cómo la clasificación colonial afectó el reconocimiento mismo de la existencia. Así, la decolonialidad pregunta quién tuvo autoridad para nombrar, clasificar y explicar los espacios y los sujetos.

Aplicada al estudio del espacio social, esta perspectiva identifica procesos de subordinación y estrategias de acción histórica. Los sujetos históricamente dominados reinterpretaron normas, resignificaron prácticas y conservaron memorias para sostener vínculos propios de pertenencia. En consecuencia, una lectura decolonial del espacio debe atender las relaciones de poder y los mecanismos mediante los cuales los grupos sociales construyen significado dentro de condiciones adversas. Esta transición conduce a la reconfiguración como categoría

histórica para explicar adaptación, traducción y reorganización simbólica sin reducir el cambio a pérdida o sustitución.

Reconfiguración, memoria y producción de mundo

La construcción de espacios sociales desde una perspectiva decolonial requiere una categoría analítica capaz de explicar los procesos de cambio sin reducirlos a pérdida o sustitución. La noción de reconfiguración ayuda a comprender cómo los sujetos reorganizan prácticas, símbolos e instituciones dentro de nuevas condiciones históricas. Reconfigurar implica redistribuir elementos disponibles, modificar sus relaciones y producir significados distintos en contextos de transformación.

Esta categoría evita explicaciones binarias entre dominación y resistencia, tradición y modernidad, continuidad y ruptura. En muchos procesos históricos, los sujetos actúan dentro de estructuras impuestas y, al mismo tiempo, las adaptan hacia fines no previstos por el poder que las produjo. Por ello, la reconfiguración atiende esa zona de acción histórica donde la subordinación convive con la agencia.

La reconfiguración dialoga con categorías como sincretismo, mestizaje, aculturación e hibridismo, aunque mantiene un énfasis propio. Estas nociones han sido útiles para describir el contacto cultural; sin embargo, su empleo acrítico puede simplificar fenómenos complejos o presentar el cambio como una combinación equilibrada de elementos previamente separados. Frente a estas limitaciones, la reconfiguración examina cómo los sujetos intervienen en los procesos de transformación, conservan estructuras profundas de sentido y generan configuraciones simbólicas distintas (Bhabha, 1994; Gruzinski, 2016; Lockhart, 1992; Sánchez-Tornero, 2025b).

El debate resulta especialmente relevante para el estudio de los espacios indígenas novohispanos. El sincretismo puede reducir la complejidad del fenómeno a una suma de elementos cristianos e indígenas. El mestizaje suele imaginar la mezcla como síntesis integradora, con el riesgo de diluir tensiones y desigualdades. La aculturación puede mantener una dirección unilateral del cambio, desde la cultura dominante hacia los grupos subordinados. El hibridismo ofrece una

lectura más dinámica de las zonas de contacto, aunque requiere precisión para distinguir entre apropiación, imposición, traducción y agencia.

En este capítulo, la reconfiguración desplaza el análisis hacia la manera en que los sujetos reorganizan sus marcos de sentido dentro de condiciones históricas transformadas. Esta categoría permite leer los procesos de hibridación, contacto y traducción cultural desde la intervención situada de los grupos que los producen. En el caso de las sociedades indígenas novohispanas, este enfoque ayuda a interpretar cómo ciertos elementos de la tradición religiosa mesoamericana fueron reformulados bajo lenguajes cristianos, sin quedar reducidos a supervivencias residuales ni a incorporaciones ornamentales. Bajo esta perspectiva, la continuidad debe entenderse como continuidad transformada: una persistencia activa que conserva vínculos con estructuras profundas de sentido, aun cuando se exprese mediante lenguajes, instituciones y materialidades distintas (López-Austin, 1999, pp. 11-12; Sánchez-Tornero, 2025b).

Esta precisión conceptual sitúa mejor el lugar de la memoria en los procesos de cambio. Los grupos humanos recuerdan mediante prácticas, relatos, nombres de lugar, imágenes y modos de habitar. Cada expresión puede conservar experiencias anteriores y adquirir nuevos significados al insertarse en condiciones sociales distintas. Así, la memoria participa en la construcción del espacio social porque orienta pertenencias y acciones colectivas. En lugar de funcionar como depósito inmóvil del pasado, opera como una fuerza activa que reorganiza la experiencia histórica.

En este marco, producción de mundo designa la reorganización práctica y simbólica de las condiciones de existencia (Goodman, 1978). Los sujetos sostienen formas de vida mediante las cuales se reconocen, habitan y proyectan su existencia. Reconfigurar un espacio implica transformar las condiciones desde las cuales una comunidad se orienta, recuerda y se vincula con su entorno. De este modo, la reconfiguración constituye una modalidad de persistencia ontológica: una manera de seguir siendo bajo condiciones históricas transformadas.

En el caso de los pueblos indígenas novohispanos, esta categoría interpreta procesos que exceden las explicaciones centradas en imposición colonial o permanencia intacta de la tradición prehispánica. La organización territorial, las narrativas mito-históricas, las instituciones coloniales apropiadas localmente y

las expresiones materiales del periodo virreinal muestran procesos de reorganización simbólica. En ellos, la memoria indígena se adapta y se actualiza mediante expresiones singulares de significación. La reconfiguración hace visible que los horizontes indígenas de sentido fueron traducidos, reubicados y proyectados dentro de modos renovados de habitar, creer, recordar y producir espacio (López-Austin, 1999; Sánchez-Tornero, 2025b).

En consecuencia, la reconfiguración articula los ejes centrales de este capítulo. La deconstrucción revisa las categorías heredadas; la construcción social del espacio muestra cómo los sujetos producen lugares y memorias; y la decolonialidad hace visibles formas de agencia poco atendidas en relatos centrados exclusivamente en instituciones dominantes. A partir de este marco, la transición de sociedades mesoamericanas a formaciones indígenas novohispanas puede abordarse como una experiencia histórica donde los espacios sociales fueron producidos mediante negociación, memoria y resignificación cultural.

Agencia indígena y construcción de espacios sociales

La agencia indígena puede entenderse como la capacidad de intervenir en la realidad social desde marcos culturales específicos. Esta capacidad de acción se manifiesta en usos del territorio, transmisión de memorias, apropiación institucional y producción de pertenencia. Actuar dentro de la estructura colonial podía modificar sus sentidos, límites y efectos (Dornan, 2002; Matthew & Oudijk, 2007; Restall, 2003).

Esta definición evita una lectura limitada del mundo indígena virreinal como simple resultado de imposición, evangelización o aculturación. Estos procesos fueron reales y deben ser reconocidos; su estudio se enriquece al considerar la documentación en lenguas indígenas, los títulos primordiales, las prácticas rituales y las formas locales de gobierno. Tales registros muestran la participación activa de los pueblos originarios en la construcción de los espacios sociales virreinales (Gibson, 1964; Lockhart, 1992; Terraciano, 2002; Yannakakis, 2008).

Además, la comprensión de esta agencia exige revisar primero la temporalidad desde la cual se interpreta la experiencia histórica indígena. La tradición historiográfica occidental ha tendido a separar mito e historia como registros diferenciados: uno asociado con la elaboración simbólica y otro con la sucesión

factual de acontecimientos. En buena parte de las tradiciones mesoamericanas, la temporalidad se organiza mediante ciclos, retornos y actualizaciones rituales. Esta revisión constituye una primera operación deconstructiva, porque desplaza la idea del pasado como realidad clausurada y lo interpreta como una fuerza activa que retorna y adquiere eficacia en la práctica social (Navarrete, 1999; Sánchez-Tornero, en prensa).

Desde este horizonte, la mito-historia constituye una clave epistemológica para interpretar la relación entre memoria, territorio y sentido. En las narrativas mesoamericanas, mito e historia operan dentro de un mismo sistema de inteligibilidad, donde los acontecimientos se articulan con principios cosmológicos y territoriales. Los relatos de origen, las migraciones, los topónimos y las fundaciones ordenan la experiencia colectiva y vinculan la memoria con lugares concretos. De este modo, el tiempo cíclico encuentra en el espacio su ámbito de inscripción, actualización y reconocimiento comunitario.

La mito-historia articula temporalidad, memoria y territorio. Los acontecimientos originarios y los ciclos rituales adquieren claridad social cuando se vinculan con lugares concretos, como cerros, cuevas, manantiales, caminos, templos o topónimos. Estos sitios operan como escenarios activos donde el recuerdo colectivo se conserva y se reactiva mediante prácticas comunitarias. Así, el espacio mesoamericano puede comprenderse como una geografía ritual en la que el territorio actualiza el tiempo mítico-histórico y produce continuidad comunitaria.

Esta forma de entender el tiempo y el espacio resulta relevante para analizar el mundo virreinal, porque muestra que la reorganización colonial del territorio generó también un campo de rearticulación simbólica. Los marcos indígenas de significación se integraron en nuevas instituciones y prácticas cristianas. La agencia indígena operó mediante la capacidad de reinscribir memorias, nombres y recorridos en espacios transformados. En consecuencia, la construcción de espacios sociales novohispanos debe leerse como un proceso donde las temporalidades indígenas y la memoria histórica territorial participaron activamente en la producción de configuraciones simbólicas renovadas.

Desde esta perspectiva, el ser indígena designa una forma histórica de existencia configurada por memoria, práctica territorial y capacidad de acción. Esta

formulación evita entenderlo como esencia fija o identidad congelada en el pasado. La pregunta ontológica por el ser hace visible que los sujetos indígenas habitaron el mundo colonial desde horizontes propios de sentido e intervinieron en la construcción de sus espacios sociales.

Esta lectura permite superar explicaciones binarias. Los espacios sociales virreinales fueron producidos mediante relaciones asimétricas en las que distintos actores disputaron y resignificaron sentidos. En ese proceso, los pueblos indígenas novohispanos desplegaron agencia en la vida cotidiana, la memoria territorial, las instituciones y la materialidad cultural.

Nueva España: categorías, instituciones y mediación indígena

El caso novohispano permite observar cómo los marcos clasificatorios coloniales reorganizaron la comprensión del sujeto, del territorio y de las formas de pertenencia. Los ejemplos abordados en este apartado pueden leerse como escalas articuladas de una misma problemática: clasificación social, reorganización territorial, apropiación institucional y mediación del saber. En conjunto, muestran que la deconstrucción histórica permite reconocer la pluralidad de actores indígenas y su participación activa en la configuración del orden virreinal.

Un primer plano de análisis se encuentra en la categoría “indio”, empleada por los españoles para nombrar, bajo una denominación común, a una amplia diversidad de pueblos originarios. Antes de la conquista, dicha categoría no existía como identidad compartida entre las sociedades mesoamericanas, cuyos vínculos de pertenencia se estructuraban a partir de mitos, historias, lenguas, territorios y memorias específicas. En este sentido, el término debe entenderse como una categoría producida por la situación colonial, orientada a clasificar sujetos diversos dentro de un mismo régimen de administración y evangelización (Bonfil, 1972).

Esta clasificación no suprimió la complejidad interna de las sociedades indígenas. Las jerarquías políticas, las alianzas, los linajes principales y las memorias locales continuaron operando dentro del orden virreinal, aunque bajo condiciones transformadas. El caso de los llamados indios conquistadores permite advertir esta continuidad reconfigurada: algunos grupos indígenas se reconocieron como aliados de los españoles y emplearon esa posición para reclamar

privilegios, defender derechos y sostener una memoria política propia. Los tlaxcaltecas constituyen un ejemplo relevante de esta estrategia, pues elaboraron narrativas sobre su intervención en la conquista y las utilizaron para negociar su lugar dentro del sistema virreinal (Martínez Baracs, 2021; Matthew & Oudijk, 2007; Restall, 2003; Viveros, 2018).[1]

En este proceso, la memoria histórica funcionó como un recurso político y jurídico. A través de distintos soportes documentales, las comunidades indígenas tradujeron sus memorias locales a lenguajes institucionales capaces de respaldar reclamos de tierra, privilegio y reconocimiento. De este modo, formularon argumentos sobre antigüedad, linaje, servicio y posesión territorial para intervenir en las estructuras virreinales de gobierno (Gibson, 1964; Lockhart, 1992; Viveros, 2018).

La organización territorial ofrece un segundo ámbito de análisis. Las repúblicas de indios constituyeron espacios de reorganización geopolítica en los que estructuras indígenas previas se articularon con formas de gobierno virreinal. El tránsito del *altépetl* prehispánico al *altépetl* novohispano muestra que la conquista modificó los equilibrios políticos locales y abrió condiciones para nuevas modalidades de gobierno indígena dentro del orden colonial (Gómez, 2022; Menegus, 1999).

Esta reorganización requiere atender las fuentes indígenas, pues en ellas se reconocen estrategias locales de adaptación, negociación y permanencia que no siempre resultan visibles en los registros administrativos hispánicos. Desde esta perspectiva, las repúblicas de indios funcionaron como espacios de intermediación política y social, donde las comunidades reorganizaron autoridades, territorios y formas de pertenencia bajo condiciones históricas transformadas (Gibson, 1964; Lockhart, 1992; Terraciano, 2002).

[1] La sociedad novohispana estuvo conformada por sujetos ubicados en posiciones sociales diversas: indios conquistadores, indios conquistados, nobles indígenas, macehuales, mestizos, afrodescendientes y otros actores cuyas formas de identificación variaron según contextos locales, jurídicos y sociales. En este marco, las categorías coloniales operaron como dispositivos clasificatorios flexibles, abiertos a negociación, movilidad y uso estratégico, como ha mostrado la historiografía reciente sobre la sociedad de castas (Giraudo, 2018).

Una tercera escala de análisis se sitúa en los espacios educativos y religiosos. En la Nueva España, la educación indígena formó parte del proyecto evangelizador y, al mismo tiempo, abrió ámbitos de mediación cultural. Los colegios destinados a jóvenes indígenas de élite y las instituciones femeninas orientadas a niñas principales respondieron a lógicas diferenciadas; sin embargo, ambos participaron en la formación religiosa y en la reorganización de pertenencias dentro del orden virreinal (Muriel, 2004, pp. 59-104).

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco permite observar con particular claridad esta función mediadora. Formalizado en 1536, fue concebido por los franciscanos para educar a jóvenes procedentes de la nobleza indígena. Su programa incorporó gramática, latín, castellano y doctrina cristiana, y propició un espacio intelectual en el que los estudiantes nahuas actuaron como traductores, intérpretes y mediadores del saber novohispano (León-Portilla, 2000).

Esta mediación adquirió una expresión decisiva en el proyecto intelectual de fray Bernardino de Sahagún. Hacia finales de 1558, Sahagún se trasladó a Tepeapulco, en el actual estado de Hidalgo, acompañado por alumnos formados en Santa Cruz de Tlatelolco, con el propósito de recopilar saberes indígenas. Allí preparó un cuestionario dirigido a ancianos, principales y sabios nahuas, depositarios de memoria ritual y cosmológica. De este proceso surgieron los materiales conocidos como Primeros Memoriales, base inicial del proyecto que desembocaría en la Historia general de las cosas de Nueva España (Anderson & Dibble, 1950-1982; León-Portilla, 2000).

Este episodio permite apreciar que la transmisión del conocimiento indígena estuvo mediada por jóvenes nahuas formados en una institución colonial de alta especialización. Su participación hizo posible traducir, ordenar y reinscribir un universo cultural que conocían desde códigos lingüísticos y simbólicos propios. En consecuencia, la evangelización no solo produjo procesos de instrucción cristiana, sino también un campo de reconfiguración del saber, donde los contenidos doctrinales coexistieron con la conservación, traducción y reorganización de memorias indígenas dentro de nuevos marcos de inteligibilidad virreinal (Burkhart, 1989; León-Portilla, 2000; Yannakakis, 2008).

El cuarto ejemplo se sitúa en el proyecto guadalupano, entendido aquí como un ámbito de mediación indígena textual y visual. En este contexto, Antonio Va-

leriano constituye un caso especialmente relevante. Su formación en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y su vínculo intelectual con Sahagún y Torquemada lo ubican dentro de una élite nahua capaz de articular la memoria indígena, la retórica clásica del náhuatl y la escritura castellana.[2] Su probable participación en la elaboración del *Nican Mopohua* resulta significativa porque muestra la capacidad de ciertos intelectuales indígenas para reelaborar el mensaje cristiano mediante recursos propios del *tecpillatolli* y del difrasismo náhuatl (León-Portilla, 1999, pp. 36, 51; O'Gorman, 2001, p. 50; Sánchez-Tornero, 2024, pp. 189-190).[3]

En un registro complementario puede situarse Marcos Cípac de Aquino, identificado por la tradición historiográfica como pintor indígena y asociado con la ejecución de la imagen guadalupana hacia 1555-1556 (O'Gorman, 2001, p. 49; Sánchez-Tornero, 2024, p. 186; Toussaint, 1982, p. 24). Su importancia para este análisis radica en que permite reconocer una modalidad pictórica de mediación indígena sustentada en una imagen de doble codificación simbólica. Para los sectores hispanos y mestizos, la imagen podía ser comprendida dentro del marco devocional cristiano; para los sujetos indígenas, en cambio, su composición visual podía activar códigos vinculados con la cosmovisión mesoamericana, la tradición pictográfica y formas propias de lectura ideográfica. Desde este ángulo, la relación propuesta entre Valeriano y Cípac refuerza la articulación

[2] Antonio Valeriano ha sido identificado como noble indígena de Azcapotzalco, vinculado con la parcialidad de Mexicapan y con una genealogía de alto rango asociada a Tezozómoc Acolnahuácatl y al linaje del *hueytlatoani* Axayácatl. Estos elementos permiten situarlo dentro de una élite nahua con acceso privilegiado a la formación letrada, la mediación política y la producción intelectual novohispana (León-Portilla, 1999, pp. 36, 51; O'Gorman, 2001, p. 50).

[3] Los difrasismos nahuas, como *in tlilli, in tlapalli* –"la tinta negra, la pintura de colores"–, condensaban estructuras conceptuales complejas para ordenar, transmitir e interpretar el conocimiento. Desde esta perspectiva, la labor de los alumnos indígenas de Sahagún ante los sabios de Tepeapulco puede entenderse como una mediación entre memoria ritual prehispánica, educación cristiana, escritura alfabética y tradición pictográfica mesoamericana (Wright, 2011).

entre palabra, imagen, memoria y evangelización, al mostrar que el proyecto guadalupano no solo transmitió contenidos cristianos, sino que también pudo operar como soporte textual y visual de reconfiguración simbólica indígena (Gómez, 2001, p. 13; Sánchez-Tornero, 2024, pp. 186, 189-193).

La relevancia de este ejemplo reside en que permite reconocer la participación de agentes indígenas en la reorganización simbólica del orden novohispano. Antonio Valeriano y Marcos Cípac de Aquino expresan, desde soportes distintos, una operación histórica convergente: la reelaboración del mensaje cristiano mediante códigos nahuas de inteligibilidad textual, pictórica e ideográfica (Sánchez-Tornero, 2024, 2025b).

Leída en conjunto, esta dinámica contribuye a comprender el proceso general examinado en el apartado. La evangelización produjo nuevos marcos religiosos y discursivos, pero también generó espacios de mediación donde las memorias indígenas pudieron persistir, traducirse y adquirir configuraciones distintas. La preocupación franciscana por conocer las antiguas creencias para refutarlas confirma que dichas memorias continuaban activas después de la evangelización inicial (Burkhart, 1989; Johansson K., 2011; Valandía, 2018).

En suma, los elementos de tradición indígena presentes en diversos espacios virreinales pueden leerse como parte de procesos de reconfiguración histórica. La religión, la lengua, la imagen, el territorio y las instituciones funcionaron como soportes de mediación en los que distintos sujetos indígenas intervinieron, con grados diversos de formación y agencia, en la producción de nuevos horizontes de sentido.

Tlajomulco como escala regional de reconfiguración

El caso del corredor franciscano de Tlajomulco, en el actual estado de Jalisco permite trasladar la discusión anterior a una escala regional. Su relevancia radica en mostrar cómo una comunidad indígena reorganizó sus formas de pertenencia dentro de un orden virreinal marcado por la presencia franciscana, las instituciones coloniales y la continuidad de jerarquías locales. Desde esta perspectiva, el territorio tlajomulca constituye un campo de observación privilegiado para analizar la manera en que la memoria territorial, la agencia indígena y la materia-

lidad religiosa adquirieron una expresión histórica concreta (Sánchez-Tornero, 2025a, 2025b; Sánchez-Tornero & Azevedo, 2025).

Una primera evidencia se encuentra en el Lienzo de San Sebastián el Grande, también conocido como Códice tlaxcalteca-Lienzo de San Sebastián. Aunque su carácter anacrónico y apócrifo exige una lectura crítica, el documento permite observar cómo una comunidad indígena organizó visualmente su memoria territorial y jurídica. Su importancia reside en la articulación entre pasado, pertenencia y legitimidad, mediante la cual se sostuvieron derechos dentro del orden virreinal (Sánchez-Tornero, 2025a, pp. 57-82).

En este caso, la memoria opera como un recurso de agencia jurídica y territorial. El lienzo estructura una reivindicación comunitaria mediante emblemas de autoridad, marcas espaciales y referencias de prestigio. La presencia del escudo de armas de Tlaxcala, junto con elementos asociados a linajes principales, muestra que la memoria histórica podía funcionar como argumento político. La documentación parroquial de Tlajomulco ofrece un indicio complementario: en registros del siglo XVIII aparece el cacique Ventura Cortés de Velasco y su descendencia, identificados como descendientes de conquistadores indios. Este dato refuerza la existencia de formas locales de reconocimiento vinculadas con el linaje, la conquista y la nobleza indígena (Sánchez-Tornero, 2025b, pp. 135-143).

Una segunda evidencia se advierte en la arquitectura barroca hispanoamericana periférica (BHAP) del corredor franciscano de Tlajomulco. Las portadas, capillas-hospital e iglesias funcionaron como soportes materiales donde se articularon prácticas cristianas y referentes simbólicos indígenas. Su relevancia dentro del capítulo consiste en mostrar que ciertas configuraciones construidas permiten visualizar la reconfiguración del pensamiento indígena mesoamericano. El BHAP aparece, así, como una manifestación material de memoria e identidad, expresada en la piedra, la imagen y el espacio construido como experiencia histórica de pertenencia y reorganización simbólica (Sánchez-Tornero & Azevedo Salomao, 2025, pp. 1-2; Sánchez-Tornero, 2025b, pp. 156-175).

A partir de estos ejemplos, es posible desarrollar una lectura en varios niveles. En el plano valorativo, la documentación indígena y la materialidad periférica amplían el horizonte interpretativo del archivo virreinal, pues permiten reconocer registros de memoria que no se reducen a la administración colonial

escrita. En el plano epistemológico, estos soportes revelan formas visuales y materiales de organización del sentido. En el plano metodológico, exigen leer arquitectura, iconografía y territorio como componentes de una misma argumentación comunitaria. Finalmente, en el plano ontológico, muestran una forma de ser indígena expresada en la capacidad de representar el territorio, ordenar la memoria y proyectar pertenencias propias.

En conjunto, el lienzo y la arquitectura religiosa muestran que Tlajomulco constituye una escala regional de reconfiguración. El primero expresa una memoria territorial y jurídica; la segunda materializa una memoria simbólica en el espacio religioso construido. Ambos registros permiten comprender que la identidad indígena se reconstruyó mediante soportes documentales, institucionales y materiales capaces de ordenar pertenencias y sostener formas locales de reconocimiento.

Desde esta perspectiva, el pensamiento indígena mesoamericano puede reconocerse en el corredor franciscano de Tlajomulco mediante formas discretas y territorializadas de permanencia. La agencia indígena se advierte en la capacidad de reorganizar memorias, traducir símbolos y apropiarse de instituciones para producir espacios socialmente significativos. En este sentido, el espacio social indígena tlajomulca puede entenderse como una construcción auténtica y singular: auténtica porque expresa formas propias de memoria y pertenencia; singular porque surge de una experiencia regional marcada por la presencia franciscana, la continuidad de linajes indígenas y la materialización simbólica de la memoria.

El caso regional confirma el argumento general del capítulo: los espacios sociales son campos dinámicos donde los sujetos reorganizan memorias, traducen lenguajes y producen formas de existencia desde condiciones históricas concretas. El corredor franciscano de Tlajomulco muestra cómo la deconstrucción epistémica, la construcción social del espacio y la decolonialidad convergen en un mismo problema histórico y conceptual: reconocer al sujeto indígena como agente situado en la producción de su propio espacio social.

Reflexión final

La construcción y decolonialidad de los espacios sociales exige comprender el espacio como una realidad histórica, relacional y ontológica. Todo espacio se produce desde prácticas situadas, memorias colectivas y relaciones de poder que condicionan la manera en que los sujetos habitan, representan y transforman su mundo. Por ello, revisar las categorías mediante las cuales se interpreta la realidad constituye una operación necesaria para reconocer formas de existencia que han sido desplazadas por marcos analíticos dominantes.

A lo largo del capítulo se ha desarrollado una secuencia argumentativa orientada a este propósito. La deconstrucción epistémica permite examinar conceptos que, por su uso reiterado, suelen presentarse como evidentes; la construcción social del espacio muestra que territorio, memoria e identidad adquieren sentido mediante prácticas concretas; la decolonialidad cuestiona la pretensión universal de ciertos modelos de conocimiento; y la reconfiguración permite interpretar cómo los sujetos reorganizan sus formas de vida dentro de condiciones históricas transformadas.

Desde esta base, la agencia indígena constituye una clave para interpretar la producción histórica del espacio novohispano. Las categorías coloniales, las instituciones religiosas, los soportes documentales y las mediaciones lingüísticas y visuales muestran que los sujetos indígenas participaron activamente en la configuración del orden virreinal. Su intervención se expresó en la traducción de saberes, la defensa de memorias territoriales, la apropiación de instituciones y la producción de nuevas formas de pertenencia.

Pensar los espacios sociales desde una perspectiva decolonial amplía el campo de comprensión histórica. La historia hispánica, institucional y jurídica permite observar una dimensión fundamental del periodo virreinal; sin embargo, junto a ella deben considerarse las memorias indígenas y las estrategias comunitarias mediante las cuales los sujetos históricamente subordinados produjeron horizontes propios de sentido.

Bibliografía

Azevedo, E. (2015). Habitabilidad, memoria y patrimonio cultural: Reflexiones sobre la cultura purépecha. *Academia XXII, 6*(10), 53-63. https://letraslibres.com/wp-content/uploads/convivio-martinez-esp.pdf

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología, 9*, 105-124.

Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. *L'Espace Géographique*, *10*(4), 249-262.

— (2000). *La géographie culturelle: Cours de l'Université Paris IV-Sorbonne, 1994-1997* (M. Lasseur & C. Thibault, Eds.). Éditions du CTHS.

Burkhart, L. M. (1989). *The slippery earth: Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. University of Arizona Press.

Casey, E. S. (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. En S. Feld & K. H. Basso (Eds.), *Senses of place* (pp. 13-52). School of American Research Press.

Castells, M. (1974). *La cuestión urbana*. Siglo XXI Editores.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.

Çelik, Z. (2000). Colonialism, Orientalism and the canon. En I. Borden & J. Rendell (Eds.), *Intersections: Architectural histories and critical theories* (pp. 161-169). Routledge.

Derrida, J. (1998). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores.

Dornan, J. L. (2002). Agency and archaeology: Past, present, and future directions. *Journal of Archaeological Method and Theory, 9*(4), 303-329.

Dumbarton Oaks. (s. f.). *The College of Santa Cruz de Tlatelolco*. Recuperado el 3 de julio de 2026, de https://www.doaks.org/resources/online-exhibits/epidemics/epidemics-english/crumbling-manuscripts/the-college-of-santa-cruz-de-tlatelolco

Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.

Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme.

— (1998). *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme.
Gelders, R., & Balagangadhara, S. N. (2011). Rethinking Orientalism: Colonialism and the study of Indian traditions. *History of Religions, 51*(2), 101-128. https://doi.org/10.1086/660928
Gibson, C. (1964). *The Aztecs under Spanish rule: A history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford University Press.
Giménez, G. (2004). Territorio, paisaje y apego socio-territorial. En *Culturas populares e indígenas* (pp. 315-328). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Giménez, G., & Héau-Lambert, C. (2007). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales, 3*(5), 7-42.
Giraudo, L. (2018). *Casta(s), sociedad de castas e indigenismo: La interpretación del pasado colonial en el siglo XX*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos.
Gómez, C. (2001). Huitzilopochtli y Guadalupe: La simétrica reinvención del mito. *Tiempo Laberinto, 3*(30-31), 1-15.
Gómez, L. (2022). Del altépetl al cabildo de indios: Transformaciones políticas en Jilotepec y Huichapan. *Magallánica: Revista de Historia Moderna, 9*(17), 243-275.
Goodman, N. (1978). *Ways of worldmaking*. Hackett Publishing Company.
Gran Diccionario Náhuatl. (s. f.). *Macehuallatolli*. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado el 3 de julio de 2026, de https://gdn.iib.unam.mx/diccionario/macehuallatolli
Gruzinski, S. (2016). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Siglo XXI Editores.
Harvey, D. (1969). *Explanation in geography*. Edward Arnold.
Heidegger, M. (1975). Construir, habitar, pensar. *Teoría, 5-6*, 150-162.
— (2019). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS. (Obra original publicada en 1927)

Johansson K., Patrick (2011). Las estrategias discursivas de Sahagún en una refutación en náhuatl del libro I del *Códice florentino*. *Estudios de Cultura Náhuatl*, *42*, [páginas pendientes].

Landázuri, G. (2006). Cuentepec: Tiempo, espacio e identidades. En *Sociedad, Estado y territorio: Las dinámicas de la proximidad* (pp. 67-88). Universidad Autónoma Metropolitana.

Lander, E. (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trad.). Blackwell.

León-Portilla, M. (1999). *Bernardino de Sahagún: Pionero de la antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México.

— (2000). *Tonantzin Guadalupe: Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. Fondo de Cultura Económica.

Lockhart, J. (1992). *The Nahuas after the conquest: A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford University Press.

López Austin, A. (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica.

Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies, 21*(2-3), 240-270.

Martínez-Baracs, A. (2021). Los conquistadores tlaxcaltecas. *Letras Libres*. [URL pendiente]

Massey, D. (2005). *For space*. SAGE.

Matthew, L. E., & Oudijk, M. R. (Eds.). (2007). *Indian conquistadors: Indigenous allies in the conquest of Mesoamerica*. University of Oklahoma Press.

Maza, F. de la. (1953). *El guadalupanismo mexicano*. Fondo de Cultura Económica.

Menegus, M. (1999). El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI: Señores o cabildo. *Revista de Indias, 59*(217), 599-617.

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Muriel, J. (2004). Los colegios de niñas indígenas en el siglo XVI. En *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas: Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*

(2.ª ed., pp. 59-104). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

— (2017). *Las indias caciques de Corpus Christi* (2.ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Nahuatl Dictionary. (s. f.). *Tecpillatolli*. Wired Humanities Projects, University of Oregon. Recuperado el 3 de julio de 2026, de https://nahuatl.wired-humanities.org/content/tecpillatolli

Navarrete, F. (1999). Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. *Estudios de Cultura Náhuatl, 30*, 231-256.

O'Gorman, E. (2001). *Destierro de sombras: Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Velandía, O. (2018). La conquista de la conciencia: Métodos confesionales y extirpación de idolatrías en la Nueva España y el Virreinato del Perú. *H-ART: Revista de Historia, Teoría y Crítica de Arte, 1*(3), 253-272. https://doi.org/10.25025/hart03.2018.10

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

Restall, M. (2003). *Seven myths of the Spanish conquest*. Oxford University Press.

Sahagún, B. de. (1950-1982). *Florentine Codex: General history of the things of New Spain* (A. J. O. Anderson & C. E. Dibble, Eds. y Trads.; 13 vols.). School of American Research / University of Utah.

Sánchez-Tornero, F. J. (2024). Ontología del ser y la pintura barroca: Una aproximación fenomenológica a la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac. En J. A. Fuerte & D. A. Flores Soria (Coords.), *Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ: Filosofía, pluralismo religioso y mística* (pp. 181-204). Universidad de Guadalajara.

— (2025a). Persistencia de la memoria indígena en el territorio de Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco: El caso del lienzo anacrónico de San Sebastián el Grande. En R. H. Yáñez Rosales, C. M. Pomedio & R. A. de la Torre Ruiz (Coords.), *El pasado presente: Conmemoración de los 500 años de la conquista de los*

pueblos del Occidente mesoamericano (1524-2024) (pp. 57-82). Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial.

— (2025b). *Reconfiguración del pensamiento indígena mesoamericano a través de la arquitectura barroca novohispana franciscana en Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco, México* [Tesis doctoral, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo].

— (en prensa). Mito-historia y territorialidad en Mesoamérica: Un análisis geográfico del viaje de Quetzalcóatl hacia Tlapallan en la obra de Bernardino de Sahagún. *Immanencia: Revista Electrónica de Religión, Cultura y Sociedad, 1*. Universidad de Guadalajara.

Sánchez-Tornero, F. J., & Azevedo Salomão, E. M. (2025). Arquitectura barroca hispanoamericana periférica: Memoria e identidad indígena en México. *PatryTer: Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades, 8*(15), e54571. https://doi.org/10.26512/patryter.v8i15.54571

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo; razón y emoción*. Ariel.

Soja, E. W. (1989). *Postmodern geographies: The reassertion of space in critical social theory*. Verso.

Terraciano, K. (2002). *The Mixtecs of colonial Oaxaca: Ñudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford University Press.

Thomas, J. (2001). Archaeologies of place and landscape. En I. Hodder (Ed.), *Archaeological theory today* (pp. 165-186). Polity Press.

Toussaint, M. (1982). *Pintura colonial en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Tuan, Y. F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.

Viveros, A. (2018). Indios conquistadores en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584), de Diego Muñoz Camargo. *Revista Chilena de Literatura, 98*, 11-36.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.

Wright, D. C. (2011). La tinta negra, la pintura de colores: Los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena. *Estudios de Cultura Náhuatl, 42*, 285-314.

Yannakakis, Y. (2008). *The art of being in-between: Native intermediaries, Indian identity, and local rule in colonial Oaxaca*. Duke University Press.

Dignificación de la vida: de la ontología de Marx a la ontología de la presencia

Francisco Salinas Paz
Gonzalo Andrés Ávila Torres

Presentación

La relación entre los animales humanos y no humanos en la vida cotidiana bajo el modo de producción capitalista se presenta en múltiples formas, como convivientes integrales de nuestras respectivas familias, como productos ya sea para alimentarse, para cuidado personal después de haber sido probada su toxicidad en animales, como parte de nuestros consumos culturales en documentales, películas, etc., pláticas informales, y en un sinfín de manifestaciones.

Todas estas prácticas de vida cotidiana habitan en un intercambio constante con los contextos sociales, políticos y económicos, que en lo general atienden a un modo de reproducción de vida dominado por la lógica capitalista que en la mayoría de los casos logra someter y manipular, cosificar y enajenar.

Existen formas de resistir ese sometimiento a la lógica del capital a través de la irrupción en la vida cotidiana de modos de convivir, alimentarnos, vestirnos, producir y generar conductas personales, interpersonales y sociales que nos emancipen de prácticas antropocéntricas y especistas que resultan en sufrimiento y explotación, devastación y deterioro, tanto hacia los animales no humanos como a la destrucción de los ecosistemas. Esos modos de convivencia en la vida cotidiana van acompañados de formas de pensar que rompen con la epistemología occidental, moderna, colonial.

Este capítulo tiene la intención de detonar la reflexión crítica y creativa sobre el tema, hasta una perspectiva que respete, fortalezca y dignifique la vida en lo general y a todos los animales y sus entornos. La pregunta detonante es ¿Cuáles

son los fundamentos sobre los cuales ordenamos nuestras prácticas en la vida cotidiana ya sea de conductas ya sea de respeto a la vida o de explotación y/o dominio? En un caso esos fundamentos atienden principios de la epistemología occidental moderna que resulta en una colonialidad del pensamiento, en tensión tenemos el pensar decolonial.

Para reflexionar sobre la vida cotidiana desde las dos posturas en tensión haremos un repaso de la crítica que a la postura occidental hace Marx a lo largo de su obra sobre la relación ser humano-naturaleza, la ontología crítica de Marx que expone la lógica del modo de producción capitalista que domina y explota la vida, incluyendo a la naturaleza en general y con ella a los animales, humanos y no humanos y para concluir expondremos como la ontología de la presencia de corte decolonial proponiendo en términos prácticos la ruptura epistémica en la vida cotidiana para decolonizar el pensamiento y llevar a cabo prácticas de emancipación (resistencia) y liberación (autonomía), ampliando la vida cotidiana más allá de sus tradicionales límites para la construcción de un mundo nuevo.

El pensar decolonial, que sucede en el marco de la ontología de la presencia, va más allá del eurocentrismo colonial que universaliza lo humano y fomenta el antropocentrismo y especismo, considerando la naturaleza y los animales no humanos como objetos parte de los procesos productivos para ser usados, explotados y en la valorización del valor fundamento de la acumulación, la esencia del capital.

En conclusión, el presente documento piensa la relación del ser humano con la naturaleza destacando en ella la constante y necesaria presencia de los animales no humanos conformando una constelación ontológica partiendo de la ontología de Marx que respeta la naturaleza y concluyendo con la propuesta del pensar decolonial de la ontología de la presencia.

Ontologia De La Copertenencia: Marx

Marx desarrolla su concepción de la relación del ser humano con la naturaleza tanto en obras individuales como en una obra en conjunto con su amigo Engels. Desde los *Manuscritos de 1844* (1844/1980), hasta la *Critica al Programa de Gotha* (Critica al Programa de Gotha, 2026), pasando por *La Ideología Alemana* (1846/1974), que escribe en compañía de Federico Engels. Hagamos un análisis

de lo que expresan en dichas obras respecto a la relación ser humano naturaleza para cerrar con una conclusión de la ontología que presenta desde la perspectiva del materialismo dialéctico, postura crítica al modo de producción capitalista.

Manuscritos económico-filosóficos 1844

Desde esta primer obra Marx plantea conceptos que serán la base de su concepción ser humano naturaleza a lo largo de su obra. Conceptos claves como cuerpo inorgánico, ser genérico, actividad vital, alienación, naturaleza humanizada aparecen figurando ya la ontología de la copertenencia humanidad y naturaleza de los *Manuscritos*.

Naturaleza cuerpo inorganico del ser humano

En los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (Marx, 1844/1980), Marx refiere a la naturaleza como el "cuerpo inorgánico" del ser humano, constituyendo a ambos como unidad ontológica.

> (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 11) "La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza es cuanto ella misma, no es cuerpo humano".

Marx diferencia entre el cuerpo mismo del ser humano, al que llama *orgánico* y "*cuerpo inorgánico"* a lo que no es el cuerpo humano. Para Marx "inorgánico" significa "externo al organismo humano" de ninguna manera carente de vida. Por lo tanto, el aire que respiramos, el agua que bebemos, los animales no humanos, las plantas y la tierra serían parte de eso que llama Marx "cuerpo inorgánico". En la actualidad "orgánico" en el ámbito de la reflexión sobre lo sustentable en el que estamos reflexionando, significa lo relativo a los seres vivo en general de manera que en el concepto de Marx el día de hoy podemos caer en cierta confusión por su anacronismo.

El ser humano se sabe en necesidad de la naturaleza en tanto que encuentra en ella lo necesario para satisfacer sus necesidades. A diferencia del animal que solo produce para sí, el ser humano produce para el grupo, desde una perspectiva lógica dialéctica diremos que "produce universalmente". La universalidad del

ser humano consiste en su capacidad de distanciarse de la "necesidad" a través del trabajo y construir la libertad de la especie. Respecto al animal no humano afirma

> "Produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente" (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 112).

El ser humano produce inclusive fuera de la necesidad física, el animal solo se produce para reproducirse a sí mismo y a su prole. En esta relación de necesidad que el ser humano encuentra en la naturaleza hay una relación consigo mismo en tanto que es naturaleza

> "La relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural" (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 142).

Cuando Marx afirma que la naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano no afirma la separación entre ambos que lleve a la enajenación y cosificación, simplemente, en el proceso de análisis para diferencias lo humano de lo que no es, establece lo orgánico y lo no orgánica refiriendo al cuerpo del humano y lo que no es tal. Desde aquí ya podemos afirmar en dialogo con Marx que todo lo que destruya la naturaleza acaba por destruir la vida y con ello la vida humana. Por lo tanto, cuando el ser humano destruye la naturaleza se está autodestruyendo.

Ser generico

El hecho de que el ser humano produzca no solo para la reproducción de sí mismo y para su prole, sino para la especie humana en general lo convierte en un *ser genérico* (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 147). En la medida que la actividad humana este orientada no solo para satisfacer las necesidades de un grupo específico, como podría ser una empresa y sus intereses

extractivistas, devastadores de la naturaleza, etc., en esa medida el ser humano está actuando de manera genérica, luego entonces superando la necesidad y en concordancia con la naturaleza produce su propia libertad. En este contexto es que la "vida social" afirma el ser genérico del ser humano, su pertenencia a la especie humana con todas las características que le son propias.

En el fondo de esta argumentación esta la dialéctica hegeliana, en particular la lógica del concepto en cuanto a la relación universal, particular y singular. Cada individuo singular solo es *ser genérico* en la medida que actúa como un particular de la especie humana que es un conjunto universal, así el individuo concreto realiza su libertad en la universalidad, en tanto que ser genérico.

Sociabilidad, lenguaje, creatividad, autoconciencia, entre otras, son las capacidades que constituyen al ser humano en tanto que miembro del género humano, todas ellas son producto del trabajo humano consciente, que aparece como la a*ctividad vital humana* es decir que el ser humano se autoproduce al producir la vida social.

Actividad vital

La necesidad humana de mantenerse vivo se convierte en el motor principal de la actividad humano para relacionarse con la naturaleza que presenta un doble sentido, relacionarse tanto con lo externo al cuerpo humano como con él propio cuerpo.

> "Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la *naturaleza es su cuerpo*, con el cual ha de mantenerse en *proceso continuo para no morir*. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza" (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 111).

Marx reconoce tácita y explícitamente la unidad orgánica de la naturaleza que incluye al ser humano que es parte, producto y productor cuando la transforma y por lo tanto se transforma a sí mismo.

Ahora bien, todos los seres vivos tienen *actividad vital* que sostiene su condición de seres vivos, "*Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc.*" (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 112). La diferencia entre el ser humano y los demás animales es la "*actividad vital consciente*"

> "El hombre nace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene *actividad vital consciente*. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La *actividad vital consciente* distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal" (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, pág. 111)..

Esta *actividad vital consciente*, propia del ser humano tiene como forma específica el *trabajo que transformando la naturaleza* crea un mundo humano mismo que sigue siendo parte de la naturaleza y que crea al ser humano mismo. El trabajo como actividad consciente humana es la afirmación del "ser genérico" del ser humano. Es decir que el hombre produce inclusive fuera de la necesidad física, el animal solo se produce a sí mismo.

> "Como primera tarea, la urgencia de mantenerse vivo obliga al hombre a enfrentarse con la naturaleza fuera de él. Sólo en un caso excepcional, el de la relación sexual es esta naturaleza exterior también naturaleza humana. De ahí el valor sintomático de tal relación en la que «la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural». El grado en que la mujer aparezca como simple objeto de placer y no como sujeto humano permite juzgar del grado de humanización de una sociedad. Salvo en este caso fundamental, sin embargo, la naturaleza con la que el hombre se enfrenta es 'su cuerpo inorgánico' el reino amplísimo de lo no humano y necesitado de humanización" (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, págs. 32-33).

En este punto, el *trabajo como actividad vital* consciente que produce al ser humano mismo es la visión de que el trabajo no solo produce para lo inmediato, sino que le permite al ser humano desplegar sus capacidades y producir para lo mediato, entre otras la social e histórica. En el trabajo aparece la creatividad, la libertad, la cultura y el arte. *"el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella"* (Marx, Manuscritos: economía y filosofia, 1844/1980, pág. 112).

Tanto el ser humano como el animal no humano son parte de la naturaleza, la diferencia es que uno desarrolla una actividad vital consciente y otro solo la actividad vital. Esta diferencia es vista por las posturas antropocentristas como cualitativa, estableciendo jerarquías que generan las condiciones para que el ser humano haga uso de los animales no humanos en tanto que objetos para su satisfacción. Para el caso de Marx también hay una diferencia entre la actividad vital de todos los animales y la característica actividad vital consciente, propia del ser humano, pero de ahí no establece una relación jerárquica donde el ser humano resulte superior respecto a los demás animales.

Alienacion de la naturaleza

El punto de tensión crítica que expone Marx es que en el modo de producción capitalista el ser humano produce negando la humanidad del ser humano, *"El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia"* (Marx, Manuscritos: economía y filosofia, 1844/1980, pág. 112). Cuando el trabajo *deja de producir lo humano* y solo se concreta a *reproducir la existencia* del individuo, abandona su ser genérico, sus potencialidades, su capacidad para construir la libertad y se aliena de la naturaleza. La actividad vital deja de ser libre y su condición social e histórica desaparece al solo reproducir su existencia al modo del resto de los animales, solo actividad vital.

Naturaleza humanizada

Desde los *Manuscritos* (1844/1980), podemos afirmar que para Marx el ser humano pertenece a la naturaleza y solo puede existir en el intercambio con ella. Ese intercambio sucede a través de la actividad vital humana que se expresa

como trabajo que le permite realizar las potencialidades humanas. Cuando el trabajo es enajenado el mismo ser humano se degrada al solo reproducir su existencia, sin actividad social e histórica de transformación y quedando separado de la naturaleza, de sí mismo y de los otros.

> "Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza (Marx, Manuscritos: economía y filosofía, 1844/1980, págs. 112-113).

Tesis sobre feuerbach

A pesar de lo breve de las *Tesis sobre Feuerbach de Marx* (1845) han sido motivo de profundas reflexiones ya que contienen elementos que desarrolla a lo largo de la obra, sobre todo en lo que respecta a la relación entre teoría del conocimiento y práctica política. Conceptos claves como praxis, actividad sensible, materialismo práctico ya dan cuenta de su original postura, superando el problema epistemológico de la modernidad filosófica que separa la relación sujeto objeto.

Critica al materialismo contemplativo

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx expone puntos de critica a la teoría del conocimiento. Destaca que el materialismo mecanicista convierte al sujeto cognoscente en elemento pasivo del proceso de conocimiento, *"De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo"* aunque de un modo abstracto (Marx, Tesis sobre Feuerbach, 1845).

Tanto en el materialismo mecanicista como en el idealismo la actividad humana no era considerada como objetiva, como práctica. La consecuencia de es-

tas posturas del conocimiento para la relación del ser humano con la naturaleza es que sigue apareciendo la división entre uno y otra, generando las condiciones tanto para la pasividad del ser humano ante la naturaleza en el caso del materialismo mecanicista o bien el dominio abstracto o teórico, pero nunca para su copertenencia. Desde estas posturas la verdad o no del pensamiento humano queda reducida a un problema teórico y contemplativo.

Praxis como fundamento onotlógico

Para Marx el problema de la verdad en un asunto práctico cuyos puntos de referencia ontológicos son el reconocimiento de la copertenencia ser humano y naturaleza y la actividad vital consciente humana como el punto de relación mismo que se expresa en términos concretos en el trabajo y que lo convierte en ser social e histórico.

A partir de la postura ontológica de Marx en donde el ser humano se constituye a sí mismo en una relación de copertenencia con la naturaleza es que su teoría del conocimiento congruente encuentra la verdad no en los pensamientos, no en la contemplación o de manera teórica o abstracta sino en la actividad práctica y de transformación de sí mismo y de su "naturaleza humana", o sea su sociedad haciendo historia.

La postura ontológico-epistémica de Marx es expresada de manera resumida en términos de teoría del conocimiento en la multicitada tesis XI en donde afirma que de lo que se trata es de transformar a través de la práctica revolucionaria. Es en la tesis III en donde Marx critica la postura materialista mecanicista que jerarquiza el proceso de transformación donde un grupo social se ubica en condición de superioridad respecto al otro, legitimando el dominio, explotación y/o violencia de un grupo sobre otro, lo cual incluye a los animales no humanos. La superación de estas condiciones de explotación de un grupo sobre otro las encontramos en un proceso de reciproca transformación entre los miembros de la comunidad social e histórica de la que se trate. No en una transformación jerárquica y tutelada sino horizontal, comunitaria, dialógica, democrática, colaborativa y sustentable.

Unidad sujeto-objeto

Desde la perspectiva de la teoría del conocimiento en las Tesis sobre Feuerbach y en general en toda su obra hay una relación de interdependencia entre sujeto-objeto que a nivel ontológico es la copertenencia entre ser humano-naturaleza en el proceso de producción social. De ahí que para superar las condiciones de antropocentrismo y especismo haya que llevar a cabo prácticas de transformación revolucionarias no jerarquizadas sino democratizadas, horizontales y no en representación de sino en plena presencia.

La ideologia alemana produccion de la vida material

Es en *La Ideología Alemana* (1846/1974), donde Marx y Engels exponen una postura materialista histórica madura que después aplican y desarrollaran a detalle en diversas obras. El punto de partida del método del materialismo histórico es que toda la historia de la humanidad parte de la existencia de seres humanos reales con condiciones materiales de existencia y actividad práctica, siendo la historia de la humanidad el proceso de mediación que la actividad vital consciente del ser humano realiza con la naturaleza lo cual lo convierte en sujeto de la historia. Los conceptos claves que desarrolla son producción, vida material, fuerzas productivas y condiciones naturales y la formulación de la premisa básica de toda historia, la existencia de seres humanos vivos en condiciones para hacer historia, partiendo de dos condiciones previas un marco social y un marco natural.

Dependencia originaria de la naturaleza

Marx y Engels afirman que toda la historia es producto de la actividad de los seres humanos insertos en determinadas condiciones naturales, codependencia de la relación seres humanos y naturaleza.

> "La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza" (Engels & Marx, 1846/1974, pág. 19).

La naturaleza aparece como la condición originaria de la existencia humana. No hay sujeto aislado y después relación con la naturaleza, desde el inicio es un ser natural que para seguir existiendo debe mantener un determinado comportamiento respecto al resto de la naturaleza.

Historia natural e historia humana

La naturaleza no es algo que el ser humano pueda usar, exponer y/o explotar de acuerdo con sus intereses particulares o de grupo, sino que debe forma parte de ella, por lo tanto, llevando a cabo prácticas en tanto que ser genérico, considerándose y actuando como parte del grupo seres humanos es que podemos alcanzar la libertad y dignificar la vida,

> "Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres" (Engels & Marx, 1846/1974, pág. 19).

El ser humano tiene historia en tanto que es parte de la naturaleza, por lo tanto, ambos tienen historia que sucede no separadamente. La historia humana es la transformación de la historia de la naturaleza modificada a través de la actividad vital consciente.

Trabajo como mediación

En este libro reafirman la diferencia del ser humano respecto a los otros animales

> "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal" (Engels & Marx, 1846/1974, pág. 19).

Es decir que la relación práctica de los seres humanos respecto a la naturaleza, condicionada por su organización corporal, es lo que diferencia al ser humano del resto de los animales. La naturaleza proporciona los materiales que son

transformados por el trabajo para reproducir la existencia de los seres humanos, por lo tanto, el trabajo no solo es una actividad económica sino condición de existencia de nosotros mismos y de la sustentabilidad de la naturaleza.

> "El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir" (Engels & Marx, 1846/1974, pág. 19).

Grundrisse. Ontologia historico material de la naturaleza

En los llamados *Grundrisse* (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007) Marx desarrolla y profundiza su reflexión sobre la relación entre la naturaleza y la existencia humana. La parte decisiva de sus reflexiones está en que (1) la producción social tiene presupuestos naturales previos; (2) la tierra es la condición originaria de todo el proceso de producción; (3) el ser humano parte de su pertenencia a la naturaleza y posteriormente ya como sujeto histórico y social es que construye la sociedad que se convierten en sus condiciones naturales de existencia desarrollando una relación de copertenencia entre naturaleza y sociedad en donde los animales humanos y no humanos son parte de un metabolismo originario. El día de hoy, la hipótesis Gaia (Lovelock, 1979/1983), establece que esa dependencia original ha llegado al momento en que se separa de la naturaleza se vuelve una amenaza contra el metabolismo originario para la existencia de la vida humana en la tierra.

Presupuestos naturales

Para Marx la producción social no crea sus condiciones originarias, sino que las tomas de la relación previa entre el ser humano y la naturaleza

> "Las condiciones originarias de la producción…originariamente no pueden ser resultado de la producción" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 449).

Por lo que esas condiciones no son problemáticas sino precisamente la separación de ella es que produce problemas.

> "lo que necesita explicación (…) no es la unidad del hombre viviente y actuante (…) con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza (…) sino la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 450).

El modo de producción capitalista que hace la separación entre naturaleza y sociedad y los hace extraños, cosifica los presupuestos de la producción social, tierra, cuerpo humano, comunidad, recursos naturales y todos los demás seres vivos involucrados en la reproducción material. Poniendo en riesgo las "condiciones naturales de existencia de la producción social", o sea la existencia del ser humano en la tierra.

Producción social

Ahora bien, todo productor nunca resulta de un proceso de aislamiento sino de procesos de relación social previos a su existencia como productor,

> "El productor preexiste como miembro de una familia, de una tribu (…) y como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (…) como con la existencia inorgánica de sí mismo" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 450).

Recordemos que para Marx "orgánico" es el cuerpo humano e "inorgánico" es lo exterior al cuerpo humano. La producción social tiene como condiciones previas la naturaleza

> "La primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 449).

… y la comunidad…

> "Su propiedad (…) es mediada a través del hecho de ser él miembro natural de una entidad comunitaria." (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 451)

Por lo tanto, la producción social surge de la relación naturaleza, comunidad, actividad vital consciente, no de individuos aislados ni de mercados abstractos marcados por variables matemáticas predecibles.

Objetivación de la tierra

A la base de esta argumentación está el cuerpo inorgánico del ser humano, la tierra,

> "La tierra (…) aparece como su cuerpo inorgánico; el mismo no es sólo cuerpo orgánico sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 449)

La naturaleza no aparece como algo externo al ser humano sino como condición de vida, extensión material y presupuesto de producción. La producción social es la transformación de la naturaleza mediante la actividad vital consciente del ser humano haciendo que la naturaleza sea el espacio de materialización del trabajo y se convierta en expresión de la producción social humana.

El trabajo es una forma de la expresión metabólica de la naturaleza misma y aunque Marx no desarrolla una teoría específica de los animales, éstos aparecen explícitamente dentro de las condiciones naturales de producción social.

> "El trabajo mismo, tanto en la forma de esclavo, como en la de siervo es colocado como condición inorgánica de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra". (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 450)

Esta cita permite deducir que dentro de las condicione objetivas de producción de la vida social y de la vida misma están en general todos los animales no humanos y todas las formas de vida. Lo dicho por Marx adquiere otra dimensión cuando lo vemos a la luz de su crítica al modo de producción capitalista que es el resultado de una serie de transformación históricas en que el ser humano se va apropiando de la naturaleza al grado de cosificarla dentro de la producción social.

> "La exploración de la naturaleza entera, para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas (…) constituye una condición de la producción fundada en el capital" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 361).

Añadiendo …

> "El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 362).

El punto de tensión de donde se desprende la crítica del modo de producción capitalista respecto a la naturaleza es que la convierte en objeto de explotación de ahí que el problema no sea exponer la relación de unión del ser humano y todos los animales con la naturaleza sino la separación que hacemos de ella en el modo de producción capitalista en donde la cosificamos.

> Lo que necesita explicación (…) no es la unidad del hombre viviente y actuante con las condiciones inorgánicas, naturales de su metabolismo con la naturaleza (…) sino la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital" (Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, 1858/2007, pág. 449).

Esta es la formulación crítica desde la ontología de Marx hacia la relación ser humano-naturaleza

El capital. Ontología ecológica marxista

En El Capital Tomo I Capítulo V: Proceso de trabajo y proceso de valorización, (2010, págs. 215-240), Marx analiza el proceso de trabajo como mediación metabólica entre el ser humano y la naturaleza.

> "El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza." (Marx, El capital. Libro primero. El proceso de produccion del capital. Volumen I, 2010, pág. 215).

El trabajo no es solo una categoría económica sino ontológica que determina la relación del ser humano en cuanto tal con la naturaleza que, junto con la comunidad es su condición de existencia social.

El trabajo contiene en el ser humano el componente de la conciencia,

> Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente." (Marx, El capital. Libro primero. El proceso de produccion del capital. Volumen I, 2010, pág. 216).

Los momentos del trabajo son actividad orientada a un fin, objeto de trabajo y medio de trabajo. Ahora bien, en el modo de producción capitalista el trabajo adquiere características específicas vinculadas a su esencia que es "valorizar el valor".

La realidad efectiva y la valorizacion del valor

Es plenamente reconocido que Marx radicaliza la estructura lógica de Hegel y la usa para exponer su teoría del valor en donde la esencia del capital resulta "la valorización del valor" (2010, pág. 186) y, siguiendo la dinámica de la ontología/dialéctica totalitaria en donde toda entidad, para que adquiera sentido de

necesidad y legitimidad en el sistema debe vincularse a la esencia del sistema mundo en funciones, entonces todo singular/existente debe integrarse al mundo en funciones. Así la naturaleza y los animales no humanos solo adquieren realidad efectiva y legitimación en el sistema capitalista en la medida que funcionan para "valorizar el valor".

Disciplina y regularización del existente

El punto crítico de esta estructura lógica sucede cuando la ubicamos en dinámicas sociales en donde el individuo, los animales no humanos y los elementos de la naturaleza se convierte en parte del sistema y su existencia es portadora de alguna función vinculada con la esencia del capital, a saber "valorizar el valor", luego entonces se convierte en reproductor del sistema mundo en funciones que le proveen un lugar en el sistema de reproducción de vida pero solo en su existencia, no en su dignidad ni libertad, como "trabajo personificado" "El obrero aquí, no es más que, tiempo de trabajo personificado" (Marx, El capital. Libro primero. El proceso de produccion del capital. Volumen I, 2010, pág. 291), resultando las existencias concretas sometidas, disciplinadas y regularizados a una dinámica que los condena a tener una "vida negada", explotados y segregados.

Realidad efectiva y fetichismo

El paso siguiente en este proceso crítico desde la lectura de la estructura lógica del capital es la cosificación en donde las relaciones sociales se construyen usando objetos de la naturaleza, animales no humanos y humanos que se vuelven medios funcionales en el sistema para el cumplimiento de su fin esencial, producir y acumular riqueza y poder en pocas manos, quedando así las relaciones sociales quedan reducidas a "… la forma fantasmagórica de una relación entre cosas". (Marx, El capital. Libro primero. El proceso de produccion del capital. Volumen I, 2010, pág. 89)

Así la *ontología totalitaria/dialéctica* de Hegel define a los existentes que cuentan como real o como simples existentes, socialmente desadaptados, en proceso de exclusión, "vida negada". Solo lo que participa en la valorización es real.

En tensión crítica tenemos el reconocimiento a los animales y las plantas no como productos del trabajo y participes de la acumulación capitalista sino resul-

tado de un proceso de transformación de muchas generaciones y evolución de la vida, parte del reconocimiento de la historia de la naturaleza.

> "Animales y plantas que se suele considerar como productos naturales, no sólo son productos, digamos, del trabajo efectuado durante el año anterior, sino, en sus formas actuales, productos de un proceso de transformación proseguido durante muchas generaciones, sujeto al control humano y mediado por el trabajo del hombre" (Marx, El capital. Libro primero. El proceso de produccion del capital. Volumen I, 2010, pág. 219).

Aquí la naturaleza no es ajena o exterior a la historia, sino que Marx reconoce la transformación histórica de animales y plantas mediante el trabajo resulta en la tierra que se constituye como condición de producción social y por supuesto del trabajo de la agricultura como forma de apropiación de la naturaleza que a su vez resulta en una nueva transformación histórica de animales y plantea. En el libro I capítulo XIII Maquinaria y gran industria (Marx, 2009, págs. 451-614), aparecen temas como el agotamiento del suelo, renta diferencial, renta absoluta y sobreexplotación de la tierra que son la resultante de la transformación que el modo de producción capitalista ha hecho sobre el uso de la naturaleza como un objeto a apropiarse para la producción.

Marx afirma que el capitalismo rompe con el metabolismo entre la sociedad y naturaleza agotando tanto al trabajador como al suelo.

> "Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duradera de esa fertilidad" (Marx, El Capital Tomo I Vol. 2 El proceso de producción del capital, 2009, pág. 619).

El capitalismo desarrolla la técnica y el proceso de producción al mismo tiempo que socava las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. En el capitalismo la explotación que hace de la naturaleza y del trabajador son inseparables, la lógica de valorización del capital extrae plusvalor del tra-

bajador y a la vez fertilidad del suelo sin reponerla, socavando y devastándola. El resultado es la separación del metabolismo entre la sociedad y la naturaleza, proceso de cosificación de ambos que aparece de modo inmediato en la separación entre ciudad y campo, acumulando nutrientes y energía en la ciudad sin reponerlos en la naturaleza. La productividad social del capitalismo es a costa de la destrucción. La crítica ecológica no es solo un tema biológico como la contaminación o deterioro ambientalista, sino que supone una crítica a la producción social capitalista.

Critica del programa de gotha

En Glosas marginales al *Programa de Gotha Marx* (2026), hace una crítica a la afirmación del programa de Gotha "el trabajo es la fuente de toda riqueza" pues no toma en cuenta la naturaleza.

> "El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¿Qué son las que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre" (Critica al Programa de Gotha, 2026).

Con esta afirmación hay un rechazo a tres supuestos de la modernidad: (1) el antropocentrismo productivista; (2) la ilusión de autonomía humana, y; (3) la idea de que la naturaleza es pasiva.

El trabajo es naturaleza

La riqueza proviene de la misma naturaleza, comprendiendo que el trabajo humano es naturaleza. Afirmar que el ser humano es la fuente de toda riqueza es un antropocentrismo productivista que forma parte de una ontología moderna especista que genera las condiciones para la explotación y abuso de la naturaleza, violencia contra los animales y de manera mediata conta la vida humana misma.

Dependencia de la naturaleza

La reproducción y dignificación del ser humano no puede proceder al margen de la lógica de la naturaleza, socavándola y explotándola para acumular propiedad. El ser humano solo procediendo en congruencia con la naturaleza, cambiando su forma es como puede reproducir y dignificar la vida. El trabajo nunca puede independizarse completamente de la naturaleza a menos que la domine, explote y socave. La explicación crítica no es por la unidad del ser humano con la naturaleza sino por la separación. Si la naturaleza es condición universal de la producción social nadie puede ni atribuirse su creación ni convertirla en propiedad privada. La separación del productor de la tierra es un momento histórico decisivo del capitalismo.

Aunque Marx no desarrolla una teoría sobre el especismo y el antropocentrismo la lógica de su postura nos permite reconocer su respeto hacia la vida, la naturaleza y junto con ello a lo humano y cualquier expresión de vida, ya sea animal o vegetal. El fundamento de su argumento es que la naturaleza es la fuente de la riqueza, lo seres humanos son expresión de la fuerza de la naturaleza, el trabajo desarrollado por el ser humano es expresión de la fuerza de la naturaleza. No solo los humanos, sino todos los animales y vegetales, así como sus dinámicas son parte del entramado material que hace posible la producción social e histórica que no es más que naturaleza transformada. Si no la transformamos en congruencia con los principios y dinámicas de sustentabilidad, la modificación que haremos sobre la naturaleza misma desde la producción social será irreversible y amenaza contra la vida humana.

En el caso del modo de producción capitalista, al tratar la naturaleza como objeto gratuito y externo a la historia humana, listo para ser usado, explotado por lo que el modo de producción capitalista termina por socavar las bases materiales de la propia vida humana.

Ontologia de la presencia

A partir de pensar en clave decolonial, la ontología de la presencia puede construirse como una propuesta filosófica que rompa con la separación naturaleza ser humano criticada por Marx presente en la ontología moderno/occidental que basa su saber y prácticas políticas de representaciones desde una totalidad on-

tológica que subsume la singularidad bajo categorías universales. En el pensar decolonialidad no se trata de una ontología que ubique la relación sujeto-objeto, sino que parte de un emerger desde la exterioridad ontológica radical, desde la presencia viva de aquello que el sistema invisibiliza, excluye y vuelve inefable.

Desde la idea de los discursos en lucha contra el poder hegemónico (Foucault, Defender la sociedad, 1997/2001) y la exterioridad ontológica dusseliana (Dussel, 1977/1996) la ontología de la presencia acompaña el pensar en clave decolonial con el que las vidas negadas se transforman en los cuerpos en lucha que construyen saber que acompaña las prácticas de transformación.

La crítica hacia la epistemología moderno, occidental es que su proceso de construir conocimientos siendo a través de procesos del acto de nombrar clasificar, categoriza y subsume la singularidad en universales abstractos, construidos desde el poder hegemónico para satisfacer sus intereses y necesidad, jerarquiza todo lo que nombra, generando las condiciones de segregación, explotación y uso como medio para la acumulación de riqueza. Así los animales, vegetales y en general la naturaleza es subsumida, inferiorizada, cosificada al mundo capitalista para cumplir alguna función en el proceso de valorizar el valor, acumulación de poder.

Frente a los procesos de colonialidad que el pensar moderno occidental opera para reproducir sus privilegios, la ruptura epistemológica decolonial propone la idea de construir saber a partir de la resignificación y evocación que construye presencias no como concepto abstracto sino como irrupción de la vida que interpela y nos mueve a modificar nuestras prácticas en la vida cotidiana, resignificando está, a nosotros mismos y expandiéndola para construir saber en clave decolonial. Es desde la exterioridad radical del sistema mundo que crítica Marx y no desde la neutralidad, objetividad o verdad epistemológica desde donde podemos hacer una crítica para crear.

Carta del gran jefe seatlle

Un ejemplo definitivo de la resignificación y evocación que nos interpela sobre la naturaleza y los animales puede ser la “Carta del Gran Jefe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce Presidente de los Estados Unidos de América”. (2026) La carta es una reconstrucción de un discurso que si tuvo lugar en

1854 pero que fue reconstruido 30 años después con base a la memoria y apuntes de uno de los testigos (Shaw, 2024), y vuelto a reconstruir dándole su sentido ecologista final en una nueva versión escrita como guion para una película en la década de los 70's. (Hilje, 2021) El contenido de la "verdad" histórica de la carta no se puede afirmar, la emoción humana, de pertenencia y respeto a la naturaleza que despierta en muchos de sus lectores no reside en su "verdad y objetividad histórica" sino en el reconfiguración de sentido que cada lector le puede dar al documento, en muchos casos, de profunda pertenencia a la familia, naturaleza, comunidad y a su vez de reconocimiento del sentido pasajero de la vida de los seres queridos adjunto al reconocimiento de algo que permanece y queda presente tanto para los individuos como para las comunidades, la leerlo constituye para algunos un presente astillado de pasado y futuro, conformando una constelación de tiempos en donde definitivamente puede haber amor por los padres, la comunidad y la naturaleza como pasados narrados y un destino por cumplir con profundo respeto a la diversidad y a la naturaleza y a las tradiciones irrumpe y nos interpela *"Digan a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestro pueblo, a fin de que sepan respetarla. Es necesario que enseñen a sus hijos, lo que nuestros hijos ya saben, que la tierra es nuestra madre."* (226)

Más de algún fragmento puede evocar imaginarios, recuerdos, emociones, horizontes y un sinfín de flujos de conciencia que cuesta trabajo externan y que en su momento "*…cada claro en la arboleda y el zumbido de cada insecto son sagrados en la memoria y tradiciones de mi pueblo…*" ser interpelado es envolverse en una suerte de pérdida de identidad y sentido de pertenencia en lo común de la familia *"…en cambio nuestros muertos, nunca pueden olvidar esta bondadosa tierra, pues ella es la madre del hombre piel roja.."* pensar *en "… Las escarpadas montañas, los húmedos prados, el calor de la piel del potro y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia."* nos puede transportar a las largas pláticas que, sobre personajes, anécdotas, y vivencias de la tierra natal, la de los padres y familiares probablemente sucedían en reuniones; *"…El murmullo del agua de los ríos es la voz del padre de mi padre. Los ríos son nuestros hermanos, ellos calman nuestra sed."*, me evocaban los paisajes que recorremos en el presente no como un recuerdo sino como una presencia que irrumpe y nos constituye.

Desde la carta mencionada la naturaleza no aparece como recurso ni como objeto, sino que irrumpe como presencia en las vidas de los Swamish y de todos aquello que desde ella evocan una resignificación de la naturaleza y los animales no humano en su relación con el humano. La naturaleza y los animales no humanos no aparecen como algo que está frente a nosotros, sino que junto con ellos formamos parte de algo mayor, La relación sujeto-objeto, propia del pensar occidental moderno se desvanece y queda una reciproca relación de pertenencia, comunalidad y coexistencia.

Critica al antropocentrismo

El antropocentrismo moderno se funda en una jerarquía ontológica donde el ser humano ocupa la posición de privilegio y los demás seres vivos existen para él, adquiriendo así la naturaleza un valor solo utilitario. Desde la ontología de la presencia esta estructura resulta problemática porque reproduce exactamente la lógica colonial de los privilegios, explotación y devastación del ser humano y de la naturaleza al mismo tiempo que la acumulación de riqueza y poder en pocas manos.

Si la colonialidad consiste en convertir al otro en objeto tal es el caso de las mujeres, pueblos indígenas, personas racializadas, pobres, migrantes. El antropocentrismo convierte a los animales, bosques, ríos, ecosistemas en objetos disponibles. Ambas lógicas son idénticas, solo cambia la víctima y vida negada.

La dominación de la naturaleza es una prolongación de la dominación colonial. El mismo mecanismo que transforma al Otro humano en objeto, transforma al animal en mercancía y al bosque en recurso. De ahí la necesidad de construir una vida digna a través del cuidado de la vida.

Critica al especismo

El especismo sostiene que pertenecer a la especie humana justifica una superioridad moral absoluta. La ontología de la presencia permite cuestionar este supuesto. Si el fundamento ético es la presencia del otro y no la pertenencia a una categoría abstracta, entonces la pregunta cambia, ya no es ¿A que especie pertenezco? sino ¿Qué presencia irrumpe ante mí? Es desde esta irrupción de

la presencia que la interpelación se convierte en elemento fundamental para la construcción de un saber con elementos éticos, políticos y estéticos.

(El capital. Libro primero. El proceso de produccion del capital. Volumen I, 2010, pág. 96) De la frase de Marx "imaginemos una sociedad de hombres libres" mediante la construcción de saberes con base a la interpelación pasemos a la idea de "imaginar una sociedad de seres vivos y sintientes libres" pues ahora ya no debemos hablar solo de hombres, ni siquiera de humanos sino de seres vivientes sintiente. Desplazamiento profundo donde la ética y la dignidad no pertenecen solo a la racionalidad ni al lenguaje, no a la productividad económica, sino a la capacidad de existir, sentir e interpelar.

Desde esta perspectiva una vaca no es una mercancía, un perro no es una propiedad, un bosque no es una materia prima y un río no es una infraestructura hídrica, sino que todos son presencias que interpelan nuestra cotidianidad para construir saber en clave decolonial y constituir nuestras prácticas cotidianas en dignidad y respeto a la vida y a la diversidad.

Ontología de la dignificación de la vida

La consecuencia filosófica más radical es que no existen vidas inferiores, existen vida negadas. La colonialidad ha negado pueblos, mujeres, campesinos, afrodescendientes, indígenas, pero también animales, ecosistemas, ríos, montañas. La ontología de la presencia permite extender la ética de la liberación hacia una ética de la vida, no solo libera seres humanos, libera las condiciones mismas de reproducción y dignificación de la vida.

Propuesta: comunidad de presencias ¿vivas o vivientes?

A partir del pensar en clave decolonial formulamos un nuevo horizonte político que transita de la sociedad de hombres libres a la comunidad de presencias vivas fundada en 5 principios.

- *Principio de presencia:* Todo ser capaz de irrumpir en nuestra experiencia posee *valor propio*, no existe únicamente para servir a otros.
- *Principio de interdependencia:* Nada existimos aislados. Humanos, animales no humanos, plantas, ecosistemas constituyen una trama común.

- *Principio de vulnerabilidad compartida:* Toda vida puede sufrir, por lo tanto, toda vida merece protección.
- *Principio de cuidado:* el cuidado sustituye a la dominación como forma fundamental de dominación.
- *Principio de comunidad expandida:* La comunidad moral incluye a todos los seres sintientes y a las condiciones ecológicas que hacen posible la vida.

Los principios sostienen la idea de una sociedad de seres vivos sintientes libres que respeten la diversidad y la dignidad de la vida.

Conclusion

La ontología de la presencia no solo constituye y acompaña una crítica de la colonialidad del sabre, sino que además abre la posibilidad de una crítica de la colonialidad de la vida.

Si toda presencia singular posee dignidad irreductible, entonces el antropocentrismo y el especismo aparecen como formas de colonización ontológica, mecanismos que reducen otras formas de vida a objetos disponibles para el poder.

La alternativa desde el horizonte de la ontología de la presencia es pensar de una civilización fundada en la apropiación de la vida a una comunidad fundada en el cuidado de las presencias vivas. En este sentido, la ontología de la presencia conduce naturalmente hacia una ética de la coexistencia entre seres humanos, animales no humanos y el cuidado de toda forma de vida que comparte con nosotros el mundo.

Bibliografía

Carta del Gran Jeffe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce de los Estados unidos de América. (2026, mayo 29). From Faculatad de Economía. UNAM: https://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf

Critica al Programa de Gotha. (2026, junio 12). From Marxists.org: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/critica-al-programa-de-gotha.htm

Dussel, Enrique (1977/1996). *Filosofía de la Liberación.* Bogotá: Edicol.

Engels, Federico, & Marx, Carlos (1846/1974). *La ideología alemana.* Montevideo; Barcelona: Ediciones pueblos unidos; Ediciones Grijalbo S.A.

Foucault, Michel (1997/2001). *Defender la sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hilje, Luko (2021). ¿Cuán veraz es al celebre alocución conservacionista del Jefe Seatlle? *Revista de Ciencias Ambientales, 55(1),* 345-359. From https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-38962021000100345

Marx, Carlos (1844/1980). *Manuscritos: economía y filosofía.* Madrid: Alianza Editorial, S.A.

— (1845, junio 9). *Tesis sobre Feuerbach.* From Marxist.org: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

— (1858/2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858.* México, D.F.: Siglo XXI editores.

— (2009). *El Capital Tomo I Vol. 2 El proceso de producción del capital.* México: Siglo XXI editores.

— (2010). *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen I.* Madrid: Siglo XXI editores.

Shaw, Martin. (1 de January de 2024). *Paratextual Ethics, Disrespect, and Imperialist Nostalgia in Brother Eagle, Sister Sky: a message from Chief Seatlle*. Obtenido de The Lion and the unicorn. Johns Hopkins, University Press: https://muse.jhu.edu/article/957947

Acerca de los autores

Francisco Salinas Paz sus investigaciones se sitúan en la intersección de la teoría crítica, la filosofía de la liberación y los estudios poscoloniales y decoloniales. Actualmente, su trabajo se orienta hacia la construcción de saber en las prácticas de emancipación y liberación, mediante la elaboración de las nociones de *tiempo constelar* y *espacio liminal*, en el horizonte de un pensamiento en clave decolonial y de una ontología de la presencia. Miembro del Cuerpo Académico: "Cultura, Religión y Sociedad"

José Alejandro Fuerte Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor de tiempo completo en el Departamento de Filosofía del CUCSH y cuenta con el reconocimiento de Perfil PRODEP otorgado por la SEP. Es miembro del Cuerpo Académico: "Cultura, Religión y Sociedad" y sus líneas de investigación son: Filosofía e Historia de las Religiines; así como Filosofía Clásica y Contemporánea.

David Airam Barrón Valenzuela Estudiante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Centra sus líneas de estudio prioritarias en la filosofía política y la ciencia política, con un enfoque articulado en los estudios éticos y la geopolítica. A la par de su labor teórica, ejerce la representación política estudiantil y aborda problemáticas relacionadas con la gestión comunitaria y la intervención territorial.

Pietro Montanari Profesor-Investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Obtuvo su licenciatura y maestría en la Universidad de Bolonia; su doctorado en el Instituto de Investigaciones Filológicas

de la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en Tubinga (Philologisches Seminar, 2014-15), Brown University (Classics, 2019) y Bolonia (Ficlit, 2022, 2023 y 2024). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (nivel 1) y participa en varias redes y proyectos de investigación nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación son principalmente en filosofía antigua, estudios clásicos y estudios religiosos.

Brahiman Saganogo Doctor en Letras por la Universidad de Guadalajara, Profesor Titular "C" del Departamento de Estudios Literarios, traductor literario del francés al español miembro del Cuerpo Académico "Cultura, Religión y Sociedad, y Perfil Prodep por quinta vez. Desarrolla la línea de investigación Semiótica: Análisis semiótico de la literatura, el arte, del espacio, la imagen, la política, la religión. y la Literatura y del Arte.

José Luis González Rojo Desarrolla sus líneas de investigación sobre las relaciones entre filosofía, teología, religión y ciencia desde una perspectiva histórica, estudiando las formas que adquirieron a lo largo del tiempo, desde la antigüedad tardía hasta finales del siglo XVIII. A partir de fuentes primarias, los trabajos se centran en dilucidar las complejidades de las relaciones entre dichas formas de pensamiento con la finalidad de descubrir matices, áreas de conocimiento poco exploradas y ubicando nuevas fuentes de investigación para comprenderlas en su horizonte histórico.

Pablo Andrés Aguirre Pérez Estudiante de filosofía de la Universidad de Guadalajara, sus intereses van en áreas clásicas como la metafísica, específicamente la metafísica hecha por el teísmo clásico, tanto en las vertientes medieval y contemporánea. Otros intereses tienen que ver sobre temas de filosofía de la mente, filosofía de las matemáticas y filosofía de la biología.

Francisco Javier Sánchez Tornero Doctor en Arquitectura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, arqueólogo y profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara. Cuenta con Perfil Deseable PRODEP, candidato al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), así como miembro del Cuerpo Académico Cultura, Religión y Sociedad. Su investigación articula la arqueología, la historia, la geografía humana y los estudios decoloniales para analizar la agencia indígena y la reconfiguración

del pensamiento mesoamericano, con énfasis en la cultura material, la mito-historia, la arquitectura religiosa novohispana y el territorio.

Gonzalo Andrés Ávila Torres Estudiante de la licenciatura en Filosofía por parte del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), enfocado en el rubro de Filosofía Social. Sus intereses estriban en el estudio de la teoría crítica y la ética animal.

Banalidad del mal, decolonialidad, justicia y religión.
Se terminó de editar en octubre de 2026 en
el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
José Parres Arias 150, San José del Bajío
Zapopan, Jalisco, México.

Tiraje: 1 ejemplar.

Imagen de portada generada con IA a través de la plataforma Gemini.

Diagramación: Unidad de Apoyo Editorial - CUCSH

¿Cómo pensar filosóficamente el mal, la justicia, la religión y las posibilidades de construir otras formas de vida en un presente atravesado por la violencia y la persistencia de relaciones de dominación?

Banalidad del mal, decolonialidad, justicia y religión reúne distintas voces en torno a esta interrogante y propone un diálogo entre tradiciones filosóficas, problemas contemporáneos y perspectivas decoloniales. La obra transita desde la reflexión sobre el mal moral y su normalización en las prácticas e instituciones, hasta los problemas de la venganza, la justicia, el perdón y la reconciliación; examina asimismo las complejas relaciones entre fe, razón y laicidad, así como las formas mediante las cuales distintos discursos producen y disputan sentidos de verdad en el espacio social.

En su recorrido final, el libro desplaza la mirada hacia la construcción y decolonialidad de los espacios sociales y hacia una reflexión sobre la dignificación de la vida que cuestiona la separación moderna entre humanidad y naturaleza.

Más que ofrecer respuestas definitivas, esta obra invita a pensar críticamente nuestro presente y a reconstruir los vínculos entre ética, conocimiento y comunidad, abriendo el horizonte hacia formas de vida dignas, plurales y emancipadas.

CUCSH
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Humanidades

ISBN: 978-607-646-125-9