

# OCCIDENTE IMPERECEDERO

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA  
COMO FUNDAMENTO Y DESTINO  
DE NUESTRA CIVILIZACIÓN



Colecciones Cuestiones Perennes



UNIVERSIDAD  
**Gabriela Mistral**

**Eduardo Hodge Dupré**  
(COORDINADOR)





# **OCCIDENTE IMPERECEDERO**

La dignidad de la persona como fundamento y  
destino de nuestra civilización

Eduardo Hodge Dupré (Editor)

OCCIDENTE IMPERECEDERO  
LA DIGNIDAD DE LA PERSONA COMO FUNDAMENTO Y  
DESTINO DE NUESTRA CIVILIZACIÓN

Primera Edición: enero de 2026

© Ediciones Universidad Gabriela Mistral, 2026

ISBN 978-956-7407-54-5

Andrés Bello 1337, Providencia.

Santiago de Chile.

Código Postal 7500000

[cem@ugm.cl](mailto:cem@ugm.cl)

Diseño: Sandra de la Cruz M. | [sandra@delacruz.cl](mailto:sandra@delacruz.cl)

Impresión: Impreso en Chile

Derechos Reservados



## ÍNDICE DE CONTENIDOS

### Introducción general

<b>PARTE I — FUNDAMENTOS ORIGINARIOS DE OCCIDENTE .....</b>	<b>13</b>
1. Sobre el origen y olvido del concepto de persona en la tradición occidental, Mauricio Ordenes Morales.....	14
2. El cristianismo y Occidente. Continuidades y divergencias en el pensamiento de Benedicto XVI y el papa Francisco, Clemente Huneeus Alliende .....	29
3. La tradición central de Occidente, Jorge Peña Vial .....	49
4. Entre los límites del pensamiento y la incomprendibilidad de Dios ante la crisis de Occidente: Reflexiones sobre el <i>unum argumentum</i> de Anselmo de Canterbury, Ana María Serra .....	67
5. Italia y la latinidad como fundamento de occidente en Gabriela Mistral, Claudio Véliz .....	85
<b>PARTE II — LAS MORADAS DEL ESPÍRITU: INSTITUCIONES Y FORMAS DE LA VIDA COMÚN .....</b>	<b>96</b>
6. Da Qin (大秦) y Seres: El derecho romano en tanto valor occidental y su recepción en China, Francisco Valenzuela Aránguiz.....	97
7. Las universidades como creación de mundo: Occidente, Bildung y el porvenir del ideal humanista, Héctor Inzaurrealde .....	115
8. Valores occidentales y dignidad humana: Una reflexión desde la universalidad y el respeto mutuo, Rogelio Álvarez Vicente.....	145
9. El vino es civilización. Aportes a partir del legado de Roger Scruton a la cultura occidental, Ceferino Muñoz Medina.....	160

**PARTE III — LA MODERNIDAD AL LÍMITE: FATIGA Y CRISIS ..... 172**

10. Orígenes modernos de la crisis de Occidente, Mateo da Silva Zambra .....173

11. Liberalismo ingenuo o aceptación político-religiosa de la fuerza: Un debate de vida o muerte en Occidente bajo la mirada de Raymond Aron y Thomas Mann, Santiago Argüello .....191

12. El suicidio de Occidente: Cómo las ideas posmodernas han atentado contra nuestra cultura, Eduardo Hodge Dupré .....210

13. El ocaso de Occidente: ¿Valores en crisis o desafíos de un nuevo orden mundial en transición?, Matías Alvarado Leyton .....232

**PARTE IV — RECOMENZAR: HACIA UN NUEVO HUMANISMO ..... 249**

14. La integridad como fundamento del liderazgo desde el realismo filosófico occidental heredero de Aristóteles y Tomás de Aquino, Sebastián Buzeta Undurraga .....250

15. Hacia un nuevo humanismo simbiótico: Cognición, cultura y reconfiguración del sujeto en la crisis civilizatoria de Occidente, Gonzalo Zambrano Millar .....267

16. Occidente civilizado: ¿Entelequia, invención o realidad impuesta?, Julio López Saco .....288

17. Solidaridad, una virtud social pensada por Occidente. Aportes para una consideración filosófica en clave católica, Jorge Martínez Barrera .....307



## Introducción general

La civilización occidental nació de un gesto intelectual y espiritual sin precedentes: la afirmación de que cada ser humano posee una dignidad intrínseca, anterior a toda función social y a toda pertenencia histórica. Esta convicción, fruto de la síntesis entre la fe bíblica y la razón filosófica grecolatina, configuró las categorías esenciales de nuestra tradición: el derecho, la moral, las instituciones políticas, la búsqueda intelectual y la vida religiosa. Lejos de ser un mero accidente cultural, la noción de persona expresa una verdad ontológica acerca del ser humano, reconocido como fundamento y fin de todo orden social legítimo.

Sin embargo, este legado ha experimentado, en los últimos siglos, un proceso silencioso pero constante de erosión. Diversas corrientes filosóficas y culturales han desplazado la idea de persona hacia concepciones fragmentadas del sujeto: la subjetividad sin sustancia, la autonomía desvinculada, el utilitarismo moral, el relativismo cultural y, en sus formas más extremas, el desprecio por la vida humana. Cuando Occidente olvida que el ser humano es alguien y no algo -un sujeto capaz de verdad, de libertad y de apertura a lo trascendente- se debilita también la posibilidad de una vida común justa, libre y orientada al bien. Allí donde la persona pierde su espesor metafísico, el tejido social pierde su alma.

El presente volumen se propone examinar este tránsito y ofrecer una relectura de los fundamentos, crisis y desafíos del espíritu occidental. Los autores reunidos en estas páginas abordan, desde distintas perspectivas y disciplinas, la historia del concepto de persona, la vigencia de las instituciones que lo encarnan, las tensiones de la modernidad y la necesidad de un nuevo humanismo que restituya el valor de lo humano en un mundo tecnificado, acelerado y desvinculado. El objetivo no es sólo describir un legado, sino mostrar su actualidad y urgencia en medio de los desafíos éticos, políticos y culturales del presente.

Hablar de un “Occidente imperecedero” no implica exaltar un territorio ni reivindicar un patrimonio étnico. Significa afirmar que aquello que no perece en Occidente es su idea de persona: la convicción de que cada ser humano posee un valor absoluto que ninguna estructura puede instrumentalizar. Cuando esta verdad se reconoce con valentía, se convierte en principio de renovación cultural -y también espiritual- capaz de inspirar nuevas formas de convivencia y de sentido.

Hoy, este horizonte se encuentra amenazado por dos fuerzas convergentes. Por una parte, por los cambios geopolíticos globales, que ponen en tensión modelos culturales diversos y, en ocasiones, abiertamente contrarios a la libertad y a la dignidad individual. Por otra, por una crisis interna más profunda: la incapacidad de gran parte de Occidente para reconocer el valor de su propio legado y discernir, en medio del ruido cultural, aquello que debe ser preservado. Occidente no es una civilización perfecta, pero ha sabido gestar instituciones que, pese a sus fragilidades, siguen siendo condiciones de posibilidad para una vida humana elevada: el Estado de derecho, la libertad de conciencia, la defensa irrestricta de la dignidad humana y la confianza en la razón como camino hacia la verdad.

Para mostrar este recorrido, el libro se organiza en cuatro partes.

La primera sección, “Fundamentos originarios de Occidente”, se adentra en las raíces espirituales, filosóficas y culturales que dieron forma a nuestra civilización, reconstruyendo el arco que va desde la irrupción cristiana de la noción de persona hasta la gran síntesis entre la Biblia, el pensamiento griego y el derecho romano. Allí se ilumina el humus antropológico que permitió concebir al ser humano como portador de una dignidad irrenunciable.

La segunda, “Instituciones que dan forma a la vida humana”, muestra cómo esas intuiciones originarias se encarnaron históricamente en sistemas jurídicos, políticos y educativos concretos, capaces de ordenar la vida común en torno a la libertad, la justicia y la razón. Se examina también la capacidad

de estas instituciones para trascender su matriz occidental y proyectarse como modelos universales de convivencia.

La tercera, “La modernidad al límite: fatiga y crisis”, analiza las tensiones espirituales y morales de la modernidad y la posmodernidad —relativismo, tecnicismo, aceleración, pérdida de sentido— y la manera en que estas fracturas han erosionado el principio originario de la persona. Es un recorrido por la crisis interna de Occidente, entendida como agotamiento de sus propios fundamentos.

Finalmente, la cuarta parte, “Recomenzar: hacia un nuevo humanismo”, propone una renovación antropológica que devuelva al ser humano su espesor ético, espiritual y comunitario. No se trata de una mirada nostálgica al pasado, sino de una actualización creativa de los valores perennes que sostuvieron a Occidente: la dignidad inviolable de la persona, la búsqueda de la verdad y la apertura al bien común.

Con esta obra, la Escuela de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral busca cumplir tres propósitos esenciales. Primero, promover una reflexión rigurosa sobre la identidad cultural de Occidente y su vigencia en el mundo contemporáneo. Segundo, rendir un homenaje póstumo al profesor Julio Retamal Favereau, maestro y defensor infatigable de la tradición occidental, cuyo pensamiento y ejemplo siguen inspirando a nuestra comunidad. Y tercero, acompañar la formación de nuestros estudiantes en la comprensión de un legado que no es sólo memoria histórica, sino condición de posibilidad de un porvenir auténticamente humano.

Eduardo Hodge Dupré

Director de la Escuela de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral.

Editor y coordinador general de la obra

Enero 2026



## PARTE I

### *FUNDAMENTOS ORIGINARIOS DE OCCIDENTE*

Esta primera parte examina el origen y el progresivo olvido del concepto de persona en la tradición occidental, atendiendo a sus raíces bíblicas, su elaboración teológico-filosófica y su posterior desplazamiento en la modernidad. Se trata de un recorrido que permite comprender cómo la noción cristiana de persona, concebida como subsistente de naturaleza racional y portadora de una dignidad intrínseca, configuró los cimientos espirituales, jurídicos y morales de la civilización occidental. En este contexto, resulta necesario preguntarse de qué manera el tránsito desde la ontología clásica al pensamiento moderno transformó la comprensión del ser humano, y cómo esta mutación afecta la posibilidad misma de una antropología fundada en la noción de dignidad y responsabilidad.

Así, a lo largo de esta primera parte, se plantean interrogantes esenciales para la filosofía de la cultura: ¿qué se pierde cuando la persona deja de ser concebida como realidad sustancial y se reduce a mera conciencia o función social? ¿Hasta qué punto la crisis contemporánea de Occidente puede interpretarse como consecuencia de ese olvido metafísico? Estas preguntas enmarcan el análisis de los textos y controversias que configuraron la idea de persona y permiten comprender cómo, en su progresiva disolución, ciertas corrientes de pensamiento moderno han puesto en riesgo su sentido originario, sustituyéndolo por concepciones que desconocen su naturaleza ontológica y su fundamento en la dignidad del ser.

## **SOBRE EL ORIGEN Y OLVIDO DEL CONCEPTO DE PERSONA EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL**

Mauricio Ordenes Morales<sup>1</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

**RESUMEN:** Este artículo explora el surgimiento del concepto de persona como sujeto subsistente como fruto de la tradición teológica cristiana. Las fuentes principales son la Sagrada Escritura y la reflexión teológica, especialmente la especulación de Sto. Tomás que iluminó el concepto de persona desde la noción del ser como acto y perfección. En un segundo momento analizamos el olvido del sujeto subsistente en la filosofía moderna que desde Descartes dio un giro a la fundamentación de la ontología de la persona. Para este autor la persona debe ser comprendida desde la subjetividad del sujeto pensante y consciente. Desde aquí la intención de Kant de alcanzar el sujeto en sí sería una mera ilusión y abrirá el camino al utilitarismo. Por una falta de la debida fundamentación la reacción ante el racionalismo por parte del movimiento personalista será insuficiente.

**Palabras clave:** Persona, cristianismo, personalismo, utilitarismo, racionalismo.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica y Magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes.

## Introducción

Christopher Dawson afirmó que, aunque cultura y religión son dimensiones distintas en las sociedades, sin embargo, todas las grandes culturas históricas han sido modeladas por alguna religión. “Por tanto, si estudiamos una cultura en su totalidad, encontramos que existe una íntima relación entre su fe religiosa y sus logros sociales. Incluso una religión que se declare ajena al mundo y parezca negar las normas y valores de la sociedad humana puede ejercer una influencia dinámica en la cultura y dar estímulos de cambio social” (Dawson, 1997, 391). En iguales términos se expresa refiriéndose a la acción evangelizadora de la Iglesia en los orígenes de la civilización cristiano occidental: “La transformación de los individuos había de traer como consecuencia la transformación de la sociedad que formaban” (Hurt, 1948, 353). Este autor destaca el cambio interior que inspiró el fermento cristiano en la naciente sociedad medieval, y que hizo posible la conformación de la sociedad según unos ideales nuevos. Estos nuevos ideales hicieron posible la aparición de conceptos que a la época eran desconocidos, entre los que destaca la noción de persona o sujeto individual. Sin esta noción de un sujeto personal que lleva sobre sí el peso de su propia responsabilidad no es posible explicar la fuerza transformadora del cristianismo en la cultura antigua.

Con el cristianismo el mundo conoció conceptos que antes de su aparición eran completamente desconocidos. Entre ellos destacan la idea de libertad interior que se forja en paralelo a la idea de pecado, así como también la idea de que la historia progresa hacia un *éschaton*, «ἔσχατον», final donde todo quedará consumado. A esta clase de categorías pertenece el concepto de persona en el que nos centraremos en este trabajo. Si bien es cierto que los romanos poseían un concepto legal de persona, sin embargo, no hubo ninguna conceptualización ni definición del ser humano como persona. Para el derecho romano todas las personas son hombres, pero no todos los hombres son personas. Será el cristianismo quien definirá esta verdad perteneciente al ser humano (Emery, 2011, 992-993). Muchas de otras ideas que el cristianismo propagó tienen como fundamento la noción de

persona que dio unidad y sustento a la sociedad, por ejemplo, en la noción de persona dotada de derechos intrínsecos. Constituye un lugar común afirmar que los derechos naturales brotan del humanismo ilustrado, pero lo cierto es que la raíz de tales derechos se encuentra en la ontología de la persona desarrollada en los pensadores cristianos. Pues tales derechos carecerían de fuerza sino estuvieran arraigados en una noción de persona como bien en sí.

Por ello, en este breve trabajo desarrollaremos los siguientes puntos: En primer término, nos centraremos en las fuentes bíblicas del concepto de persona, luego veremos cómo se formulan las primeras conceptualizaciones de tal concepto al vaivén de las controversias trinitarias y cristológicas, luego Sto. Tomás nos llevará a la conceptualización del concepto filosófico de persona como ser subsistente. Finalmente haremos algunas reflexiones sobre la negación del ser substancial personal en la filosofía moderna y contemporánea.

### **Las fuentes del concepto de hombre como imagen de Dios**

El concepto de ser humano como persona se remonta a las Escrituras veterotestamentarias, que es una de las fuentes del pensamiento judeo-cristiano. Hay que aclarar que el concepto de persona no aparece en el libro de Génesis, no obstante, la realidad significada por este concepto sí aparece en el texto (Aquino, Tomás. *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 1). El texto del Génesis enseña a la vez la semejanza de imagen del hombre con Dios y de los hombres entre sí. El autor bíblico, a fin de acentuar el monoteísmo del judaísmo, aborda la naturaleza del hombre en el relato de la creación. Son dos los relatos de la creación del hombre que aparecen en el Génesis. En uno de ellos, de tradición «yahvista», se encuentra una descripción folclórica y antropomórfica de la primera pareja humana en consonancia con el pensamiento concreto del pueblo israelita. El relato presenta al hombre como salido directamente de las manos de Dios y Dios mismo como un alfarero: “Entonces, Yahveh Dios formó al hombre con polvo el suelo e

insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Libro del Génesis. 2, 7). El hombre ha sido formado del polvo o arcilla del suelo (*'adamah*), que también puede significar genéricamente tierra. En las cosmogonías de los pueblos vecinos a Israel era común representar al hombre como modelado al modo de un muñeco de greda. Con todo en el relato se distinguen el aspecto material (*'adamah*) y un elemento que vivifica, un aliento de vida (*nismat* o *hayyim*). Este aliento de vida es insuflado en las narices e implica la vivificación del cuerpo. En cuanto a la creación del hombre el texto enseña que el hombre y la mujer han sido creado en momentos diferentes. Hombre y mujer aparecen en momentos sucesivos, a diferencia del relato de Génesis 1, donde hombre y mujer son puestos en la existencia al mismo tiempo. Después de constatar que no es bueno que el hombre esté solo, Dios induce en un sopor al hombre, desde el cual, una vez dormido, de una costilla de él forma a la mujer: “Entonces Yahveh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y quitó una de sus costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer porque del varón ha sido tomada” (Libro del Génesis. 2, 21-24). Desde el comienzo aparece la distinción de los sexos como voluntad divina.

A diferencia de los mitos griegos que cuentan que el hombre originariamente reunía en sí el ser varón y mujer. Según Platón, este ser andrógino intentando invadir el monte Olimpo fue castigado por el dios Zeus que lo dividió en varón y mujer (Platón, 2016, 189c-189e). Es decir, para Platón el hombre no existe originariamente en diversidad sexual. Por ello, desde ahora, vaga buscando su mitad perdida. Al contrario, el texto bíblico enseña que desde el comienzo Dios quiso que el ser humano existiera como varón y mujer. La diferencia sexual no es un accidente fortuito como en el relato platónico. Es más, el texto del Génesis enseña la igualdad originaria de hombre y mujer cuando escribe que el varón (*'is*) es el origen la mujer (*'issa*), que es llamada así precisamente para designar la igualdad originaria

entre ambos: “Esta será llamada mujer ( *'issa*) porque del varón ( *'is*) ha sido tomada” (Libro del Génesis. 2, 24). Así de este modo, varón y mujer existen desde el principio como tales en igual dignidad.

El relato «sacerdotal» que está en Génesis 1 es un relato totalmente distinto a la anterior tradición. Este documento «sacerdotal» destaca más bien la trascendencia de Dios sobre el hombre y el mundo. Por ello, en este relato el ser humano existe desde el comienzo como “macho y hembra”. Esta narración es cronológicamente posterior al relato «yahvista», sin embargo, es un texto más metafísico que físico. El hombre viene presentado, después de la sucesión de días, como la coronación de la creación. El relato describe la aparición de los seres desde una masa caótica primitiva, que había sido objeto de la acción activa de *Elohim*. El relato va a establecer una diferencia clara entre la aparición del mundo vegetal y animal, por un lado, y la aparición del hombre. Los seres de la tierra brotan de la tierra, en cambio, el hombre aparece por decisión directamente divina.

Por ello, Juan Pablo II afirma que en esta tradición “el hombre está definido, ante todo, en las dimensiones del ser y el existir (*esse*)” (Juan Pablo II, 1995, 33). El relato bíblico continúa: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra y manden en los peces del mar y en las aves del cielo y en las bestias y todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó” (Libro del Génesis. 1, 26-27). El ser humano aparece como el término de la acción directa de Dios. No surge desde el polvo de la tierra, como en el relato «yahvista», sino que expresa una decisión trascendente de Dios mismo. La expresión “a imagen y semejanza” hay que entenderla como dos términos redundantes desde el punto de vista literario que quiere expresar el gran parecido del hombre con Dios. Son de igual dignidad.

Juan Pablo II acota que, si el texto del Génesis enseña que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, esto también, implica que Dios es

semejante al hombre (Juan Pablo II, 1987, n. 14). De hecho, esta expresión se volverá a usar para hablar de la descendencia de Adán, cuando se dice que “Adán engendró a su hijo, Set, a su semejanza” (Libro del Génesis, 5, 3). Con lo que se quiere decir que transmitió su propia naturaleza humana común a todos los seres humanos (García Cordero, 1970, 473-491). De esta manera, “el hombre es creado a imagen de Dios; él no es el hijo de una vaga Naturaleza cuya causalidad no prejuzgaría nada desde el punto de vista de su autonomía, sino que más bien lo arrastraría a depender de los astros. Él no procede de un Dios-Idea, de donde pueden proceder por grados desde las Ideas sin saber por este hecho que relación tendrán con el Uno y con el Bien. Él es hijo de un Dios-Padre, que le engendra, de algún modo, creándolo, puesto que él lo reconoce como hijo. Le da sólo lo que él puede dar: el pensamiento y el amor como herencia y además aquello que lo constituye hijo de elección por la regeneración sobrenatural” (Sertillanges, *Sans année de publications*, 74).

### **Origen de la noción de persona**

Después de desarrollar las fuentes bíblicas nos enfrentaremos a explicar la modificación que sufrió la terminología griega para expresar la verdad cristiana de la única persona del Verbo que subsiste en dos naturalezas al igual como la afirmación de la trinidad de personas en unidad de naturaleza. A partir de la fijación de estos conceptos se establecerá que la persona designa un sujeto individual y subsistente de naturaleza racional (Emery, 2011, 992-993). Para expresar la verdad de la Encarnación del Verbo la teología patrística fijó los conceptos de persona y naturaleza. Pero ¿cómo se llegó a esto? El punto de partida es considerar que la verdad fundamental del cristianismo es que el Hijo de Dios se hizo hombre sin dejar su condición Divina. El Hijo de Dios se hizo hombre y entró en la historia humana sin perder su condición Divina con la finalidad de ofrecer la salvación interior al hombre. Por ello, los Padres de la Iglesia tuvieron la tarea de explicar con terminología teológica-filosófica la realidad de la Encarnación (Canals Vidal, 2003, 649-622).

Los primeros errores acerca de esta cuestión tienen el carácter de ser antitéticos. Por un lado, el primer error es de origen judío ebionita, que tenía una concepción de Jesús como un mero hombre, que era muy virtuoso y por ello, mereció que Dios le elevara a un rango superior. De otra parte, está el error gnóstico, de origen neoplatónico, que menosprecia la materia. Estas dos corrientes confluyeron en una síntesis y se encarnaron en el error de Arrio, quien afirmó que Jesucristo era un hombre que había merecido ser llamado hijo de Dios, pero que era en realidad una criatura intermedia. De este modo, Arrio, y antes que él, Eusebio, negó la divinidad de Cristo, haciéndolo inferior a los ángeles. A esto contestó el Concilio de Nicea del año 325, que Cristo es de la misma dignidad que el Padre. Que comparten la misma naturaleza o esencia, que definió en términos de consustancialidad. Cristo es de la misma substancia o consustancial al Padre. El Hijo es consustancial u homoousios (*ὁμοούσιος*). En este punto hay que hacer una aclaración que resultará gravitante para el desarrollo de los conceptos a posterior. El Concilio usa el concepto de esencia u *ousía* (*οὐσία*) como sinónimo de hipóstasis (*ὑπόστασις*). Todavía el segundo concepto no se ha separado del significado del primero.

Si Arrio negaba la plena identidad substancial entre el Padre y el Hijo el Concilio de Nicea la afirmará. Si el Concilio identificó ambos conceptos con el sentido original de lo que está debajo fue para mostrar que la *ousía* (*οὐσία*) del Hijo es la misma *ousía* (*οὐσία*) del Padre. En efecto, este Concilio identificó *ousía* (*οὐσία*) e hipóstasis (*ὑπόστασις*), y afirmó que la *ousía* (*οὐσία*) del Hijo no es otra distinta que la *ousía* (*οὐσία*) del Padre, y a la vez, que la hipóstasis (*ὑπόστασις*) del Hijo no es otra distinta que la hipóstasis (*ὑπόστασις*) del Padre (Denzinger, 1963, n. 54). Pero fueron los Padres Capadocios quienes dieron un paso fundamental en la comprensión y distinción entre hipóstasis (*ὑπόστασις*) y *ousía* (*οὐσία*). Para ellos, la hipóstasis (*ὑπόστασις*) es la *ousía* (*οὐσία*) individualizada, en cuanto que distingue a quienes participan de esa misma esencia. La distinción fue asumida por el Concilio de Calcedonia (451) que frente al error monofisita afirmó que en Cristo hay una persona o hipóstasis y dos naturalezas.

Para el monofisita Eutiques en Cristo había una sola naturaleza del Verbo de Dios, pero el Concilio definió la realidad de las dos naturalezas. Con esto se estableció que la persona se ubica al nivel de la subsistencia y la naturaleza como identificada con la esencia específica sólo mediando entre ellos una diferencia de razón. El Concilio de Calcedonia usó la voz naturaleza *physis* (*Φύσις*) en vez de esencia (*οὐσία*), para designar la esencia específica de un ser y llamaron hipóstasis (*ὑπόστασις*) al sujeto concreto que es ese ser. Esto fue reafirmado por el Concilio de Constantinopla II del 553: “Si alguno toma la única hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo en el sentido de que admite la significación de muchas hipóstasis y de este modo intenta introducir en el misterio de Cristo dos hipóstasis o dos personas, y de las dos personas por él introducidas dice una sola según la dignidad y el honor y la adoración, como lo escribieron locamente Teodoro y Nestorio, y calumnia al santo Concilio de Calcedonia, como si en ese impío sentido hubiera usado de la expresión «una sola persona»; pero no confiesa que el Verbo de Dios se unió a la carne según hipóstasis y por eso es una sola la hipóstasis de Él, o sea, una sola persona, y que así también el santo Concilio de Calcedonia había confesado una sola hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo; ese tal sea anatema” (Denzinger, 1963, n. 217). De esta manera, el concepto de persona queda ubicado en la línea de la subsistencia e identificada con la hipóstasis.

Tomás de Aquino será heredero de los desarrollos patrísticos y con el instrumento conceptual aristotélico llevará estos conceptos, y otros similares, a una delimitación que le permite dar razón de la verdad revelada tal como ha sido definida por los primeros Concilios ecuménicos con notable precisión. Fue, por lo tanto, a partir de la conceptualización elaborada en este contexto que la noción de persona como subsistente se extendió a todos los seres humanos.

Tomás de Aquino hará en el periodo escolástico una definición definitiva entre los conceptos de persona (*πρόσωπον*) e hipóstasis (*ὑπόστασις*). A propósito del error cristológico que afirmaba que en Cristo había una persona, pero dos hipóstasis, aclarará que hipóstasis es el sujeto subsistente

de cualquier naturaleza, pues persona indica la hipóstasis de naturaleza racional. Por ello, en Cristo hay sólo una persona en dos naturalezas, unidas hipostáticamente en la persona de Verbo. Cristo es una «persona compuesta» (Aquino Tomás. *Summa Theologica*. III, q. 2, a. 4), en el sentido de estar constituida de dos naturalezas íntegras y perfectas. Frente al error nestoriano que decía que en Cristo había dos personas porque hipostasiaba las naturalezas, Santo Tomás afirma que en Cristo hay una persona y una hipóstasis. Para Santo Tomás, el concepto de hipóstasis designa el subsistente en cualquier naturaleza y persona es el subsistente de naturaleza racional. Tomás de Aquino afirma claramente que la persona es un individuo subsistente racional. En este contexto acepta y explica la definición de persona de Boecio. Aclara que los conceptos usados por Boecio, en un contexto aristotélico, apuntan a designar, con los términos «substancia individual» que la persona es un sujeto subsistente, y con la expresión «naturaleza racional», la especificidad de la naturaleza que subsiste en aquel sujeto. Por eso, propiamente para nuestro autor, persona designa «el subsistente de naturaleza racional». Directamente no designa naturaleza alguna, sino el sujeto que subsiste en aquella naturaleza. “Este nombre de persona no es impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para indicar la realidad subsistente en tal naturaleza” (Aquino Tomás. *Summa Theologica*. I, q. 30, a. 1).

Desde esta caracterización, la persona queda definida como un sujeto en sí y por sí, que tiene valor propio en su subsistencia individual. No es un nombre abstracto, potencial y vacío de significado, sino que designa una entidad propia en su peculiaridad individual. La persona es designada como sujeto de valor propio en virtud de su entidad subsistente. Santo Tomás ha definido la persona en la línea del ser, pues, la persona está ubicada en la escala ontológica de los seres en un lugar privilegiado. De esta manera la persona puede ser destacada como un ser peculiar en sí y por sí, no en la línea categorial de la naturaleza (tal es el defecto de la definición de Boecio), sino que la persona es un ser en la línea del ser.

Por ello, la persona, en virtud de su subsistencia, merece ser valorada por sí misma. Esto es lo que llamamos dignidad. Cada persona está revestida por una dignidad intrínseca en virtud de su subsistencia. “A la personalidad, de modo necesario, le pertenece la dignidad y perfección en tanto que exista por sí misma, lo que se comprende en el nombre de dignidad” (Aquino Tomás. *Summa Theologica*. III, q. 2, a. 2, ad 2). El concepto de dignidad implica «el subsistir» en la naturaleza racional. Y destacamos «el subsistir», puesto que, persona designa directamente la subsistencia e indirectamente la naturaleza. Así pues, es de la máxima dignidad subsistir en la naturaleza racional. En el concepto de persona está implicada de manera intrínseca la dignidad (Aquino Tomás. *Summa Theologica*. II-II, q. 63, a. 1). El concepto de dignidad implica noción de bien en sí y por sí. Pues digno es lo que es valorado y estimado por sí mismo. La persona es un ente de valor intrínseco, es un bien inteligible por sí y las más digna no sólo de ser conocida, sino amada. Por ello, que la noción de persona implica la dignidad. Como dice Millán-Puelles esta identificación de persona y dignidad es una afirmación axiomática (Millán-Puelles, 1998, 61). Por eso, para el Aquinate la persona “es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza” (Aquino Tomás. *Summa Theologica*. I, q. 29, a. 3).

### **El olvido de la noción de persona**

El racionalismo cartesiano marca el punto de partida de la decadencia del concepto metafísico de persona. Este racionalismo fundó las bases de la orientación cultural que culmina en el Idealismo y la Ilustración. Con Descartes la persona será justificada desde la subjetividad y no desde conceptos que expresen objetividad y permanencia en sí, como es el caso de substancia o acto de ser. Descartes sentó las bases para hablar de la persona desde la conciencia o autoconciencia del yo; ya sea, desde la relación con un tú o la apertura a la trascendencia (Emery, 2011, 992-993). La negación de la objetividad de la realidad culminará en Kant con su negación del conocimiento del nómeno y la substancia. Pues para Kant la substancia es inconoscible. “No pretendo conocer el objeto de mi idea en lo que se refiere

a qué pueda ser en sí mismo, pues carezco de conceptos para ello. Incluso los conceptos de realidad, substancia, causalidad; más todavía, incluso el de necesidad en la existencia, pierden toda significación y constituyen vacías designaciones de conceptos carentes de todo contenido cuando osamos servirnos de ellos para salir del campo de los sentidos. Simplemente concibo la relación de un ser, en sí mismo completamente desconocido para mí, guarda con la mayor unidad sistemática del universo, sin otro objetivo que el de convertirlo en esquema del principio regulador del uso empírico más amplio posible de la razón” (Kant, 2017, A707).

Debido a la negación de la capacidad metafísica, Kant tiene que desplazar el concepto de persona al orden moral, como una mera idea regulativa de la moralidad. Por ello, la afirmación kantiana de la persona como fin en sí carece de contenido inteligible. La noción de persona es sólo un postulado de la razón práctica: “Obra con respecto a todo ser racional (ya se trate de ti mismo o de cualquier otro) de tal modo que él valga al mismo tiempo en tu máxima como fin en sí” (Kant, 2022, A 83). Porque sólo desde esta afirmación el hombre se puede concebir a sí mismo como Legislador universal en el reino de los fines. Kant, quien intentó superar el utilitarismo, no logra desprenderse de una concepción externa de la libertad. Ya que la libertad es autónoma: “Mas el enunciado: «La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma» designa tan sólo el principio del obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también puede tenerse por objeto a sí misma como una ley universal” (Kant, 2022, A98).

Desde esta afirmación hay un solo paso al utilitarismo pragmatista. Por eso, para Mill, la libertad humana será definida en términos puramente exteriores. “La única parte de la conducta de cada cual por la que está obligado a responder ante la sociedad es aquella que afecta a los demás. En lo que sólo a él concierne, su independencia es absoluta, por derecho. Todo individuo es soberano de sí mismo, de su propio cuerpo y de su propio espíritu” (Mill, 2017, 53). De esta manera, el utilitarismo inglés sitúa el contenido del concepto de persona en la noción de libertad en sentido

meramente político y social. El esfuerzo por fundamentar una metafísica de la persona como ente valioso por sí llega a su fracaso.

La reacción frente al concepto utilitarista de corte colectivista viene del movimiento personalista del siglo XX. Los personalistas, con buenas intenciones, pero débil metafísica, afirman el valor y dignidad de la persona sin la fundamentación ontológica adecuada. Para estos autores, la metafísica clásica se ha esforzado en definir la persona desde conceptos estáticos, como, por ejemplo, la substancia. Definir la persona desde categorías cósmicas es un contrasentido porque la persona es fundamentalmente relación. La persona es relación que se desarrolla en relación con los demás. Por ello, afirman la primacía de la persona sobre la colectividad en virtud de su carácter relacional, pero no logran afirmar la existencia de un ser valioso por su misma entidad. Critican cualquier fundamentación de orden ontológico para la persona, pero terminan reduciendo a la persona a un ente que se desarrolla en virtud del uso de libertad.

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia e independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica a sí toda su actividad en la libertad y desarrollo, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación (Mounier, 1976, 59).

Maritain continúa la misma senda de fundamentar la dignidad de la persona en el bien moral y ejercicio de su libertad. La propuesta de Maritain distingue entre persona e individuo. La persona es aquella que se desarrolla en el orden de su libertad para dominar su sensibilidad, en cambio el individuo es aquel que vive atado a los condicionamientos que le imponen la consecución de objetos sólo representados sensiblemente (Maritain, 1945, 28-30). El hombre como tal es individuo y se hace o llega ser persona por el ejercicio de su libertad. “El nombre de persona queda reservado a las substancias, que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas,

elegir los medios e introducir en el universo, por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos” (Maritain, 1945, 25). La influencia kantiana en esta concepción de la persona es evidente.

Una misma visión encontramos, curiosamente, pues los errores se tocan, en el materialista y utilitarista Peter Singer. Para este autor el delirio especista (que deriva de la tradición judeocristiana) nos ha llevado a creer que la especie humana es superior al resto de los animales. “El especista permite que los intereses de la propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies” (Singer, 2018, 25). El hombre no es superior al resto de los vivientes sensibles, pues, todos compartimos algo específico, que es nuestra capacidad de sentir dolor y placer. Por ello, hombres y animales tenemos los mismos derechos (Singer, 2018, 23). Por tanto, la defensa de los derechos de la propia especie no es argumento para defender la superioridad de los hombres sobre el resto de los vivientes sensibles, por lo mismo, basados en un cálculo utilitarista, “matar a un ser consciente de sí mismo, como un chimpancé, causa al que se da muerte una pérdida mayor que la que produce dar muerte a un ser humano con una incapacidad intelectual tan severa que lo incapacite para formar deseos futuros” (Singer, 2018, 369-370). Para Singer el ser humano con derecho a vivir es aquel que puede desde su intelectualidad formar deseos a futuro. Con lo que coloca el valor de cada persona en el ejercicio de su actualidad, y no en actualidad misma.

## Conclusión

La persona es un ser peculiar ontológicamente hablando porque en virtud de la actualidad que le confiere la perfección del acto de ser supera y excede la perfectividad de la operación radicada en su naturaleza, ya que su acto de ser, que es la raíz de todas las perfecciones, que hace que ese ser se manifieste en el orden operativo desde la singularidad de su ser por medio de sus actos vitales. Por ello, dice el Aquinate, que lo singular e individual se encuentra de un modo especial en los sujetos racionales llamados personas

(Aquino, Tomás *Summa Theologica*, I, q. 29, a.1). Sin esta perfección del ser el hombre no superaría mediante su operación el ámbito categorial, ya que, su capacidad operativa se encuentra en el ámbito de la singularidad del ser. Para Sto. Tomás la noción de persona descansa en la actualidad y permanencia del acto y sus acciones consiguientes son manifestación de este ser personal.

Esta verdad sobre el ser humano forjó durante siglos la llamada cultura cristiano occidental y se expresó en su organización en instituciones sociales y jurídicas. No obstante, desde unos dos siglos el pensamiento ilustrado ha impuesto una ética de corte utilitarista que ha reemplazado la antigua noción de persona, lo que se había reflejado en leyes que protegían la vida e integridad de todo ser humano desde su concepción hasta la muerte natural. El utilitarismo se ha ampliado en la ética pública y en las leyes civiles actuales, no reconociendo en la persona un ser único y valioso por sí mismo desde su concepción hasta la muerte natural, sino que las legislaciones han impuesto el ejercicio de los derechos a través de la propia libertad. Las leyes civiles que nos rigen se han elaborado sobre una metafísica diametralmente opuesta a la que hizo posible la existencia de una cultura cristiano occidental. La libertad meramente externa, que es el concepto que guía estas legislaciones, se expresa en la ideología de los derechos humanos, que facultan a cada uno, paradójicamente, a violar los derechos de los demás, especialmente los más indefensos y débiles.

### **Bibliografía**

- Canals Vidal, F. (2003). *La Encarnación redentora, principio fundamental de la concepción católica de la vida*. Verbo, (417–418).
- Cruz Cruz, J. (2007). *Sentido del curso histórico*. EUNSA.
- Dawson, C. (1997). *Historia de la cultura cristiana* (H. Verduzco Hernández, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Herder.

- Di Pietro, G. A. (2003). El concepto de persona en el derecho romano. *Revista Jurídica Digital*, 7(2).
- Emery, G. (2011). The dignity of being a substance: Person, subsistence and nature. *Nova et Vetera (English Edition)*, 9(4).
- García Cordero, M. (1970). *Teología de la Biblia. Antiguo Testamento*. BAC.
- Juan Pablo II. (1987). *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*. Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II. (1995). *Varón y mujer. Teología del cuerpo*. Editorial Palabra.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Ed.). Taurus.
- Kant, I. (2022). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (P. R. Aramayo, Ed.). Alianza.
- Kurt, G. (1948). *Los orígenes de la civilización moderna* (D. Nández, Trad.). Emecé Editores.
- Maritain, J. (1945). *Tres reformadores*. Club de Lectores.
- Martínez, E. (2010). El término *πρόσωπον* en el encuentro entre fe y razón. *Espíritu*, LIX(2).
- Mill, J. S. (2017). *Sobre la libertad* (G. Cantera, Trad.). Edaf.
- Millán-Puelles, A. (1998). *Valor y contravalor de la persona humana*. Intus Legere, 1.
- Mounier, E. (1976). *Manifiesto al servicio del personalismo* (J. D. González Campos, Trad.). Taurus.
- Platón. (2016). *El banquete* (Ó. Velásquez, Trad.). Editorial Universitaria.
- Singer, P. (2018). *Liberación animal*. Taurus.
- Sertillanges, A.-D. (s.f.). *Le christianisme et les philosophies*. Aubier Éditions.

## **EL CRISTIANISMO Y OCCIDENTE. CONTINUIDADES Y DIVERGENCIAS EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI Y EL PAPA FRANCISCO**

Clemente Huneeus Alliende<sup>2</sup>  
Universidad de los Andes

**RESUMEN:** Este trabajo contrasta el pensamiento de Benedicto XVI y del papa Francisco sobre la relación entre cristianismo y cultura occidental y sus implicancias para la Nueva Evangelización. Por una parte, Benedicto XVI concibió la identidad occidental como fruto de una síntesis histórica entre fe bíblica, racionalidad filosófica griega y valores modernos, defendiendo su vigencia universal frente al relativismo contemporáneo. Francisco, por otra parte, sin negar realmente las pretensiones universales de la verdad cristiana, enfatizó la importancia de la inculturación del Evangelio, aspirando a la superación de todo sesgo colonialista y la apertura a la pluralidad de expresiones culturales del cristianismo. Aunque sus enfoques pueden parecer disonantes, ambos pontífices compartían una convicción profunda sobre el valor universal del cristianismo, adoptando énfasis distintos según los desafíos propios de su tiempo. Así, la complementación de ambas perspectivas ofrece claves convergentes para afrontar el proceso evangelizador en un mundo globalizado y culturalmente diverso.

**Palabras Clave:** Benedicto XVI – Papa Francisco – Cultura Occidental – Nueva Evangelización – Relativismo – Inculturación

---

<sup>2</sup> Abogado por la Pontificia Universidad Católica y Doctor © en Filosofía por la Universidad de los Andes.

## Introducción

La muerte de un Romano Pontífice es ocasión propicia para hacer una mirada retrospectiva de su pensamiento y considerar la herencia que nos ha dejado. En el caso peculiar del Papa Francisco este ejercicio reviste el interés y complejidad adicional de tratarse de un pontificado indudablemente controversial. Entre la pretensión algo ingenua de que sus enseñanzas constituyeran una perfecta continuidad con las ideas y énfasis de Benedicto XVI, y la exageración de quienes caracterizaban a Francisco como un reformista que llevó a cabo una sistemática demolición de todo lo dicho y hecho su predecesor, se sitúa el intento que haremos en este trabajo de mostrar tanto las continuidades como las divergencias en el pensamiento de ambos respecto de ciertas temáticas. Concretamente, se quiere revisar y contrastar la manera en que abordaron la crisis de la identidad cultural occidental y sus consecuencias para la Nueva Evangelización.

Antes de comenzar, es preciso hacer un par de prevenciones. Es difícil comparar ambos pensamientos por el sencillo hecho de que, mientras Ratzinger se manejaba habitualmente en el registro académico de un teólogo, Bergoglio asumía lo que podríamos llamar un tono más pastoral. No es que Benedicto XVI careciera de la solicitud del pastor, ni que los textos de Francisco adolezcan de superficialidad, pero los modos de expresarse que usaron fueron muy diversos. Además, el de Benedicto fue un pontificado relativamente breve, si bien sus enseñanzas pueden ser iluminadas desde el contexto más amplio de su larga trayectoria teológica. El de Francisco, en cambio, fue un pontificado considerablemente más largo y abundante en intervenciones de todo tenor (incluyendo encíclicas ampliamente revisadas antes de su publicación, declaraciones espontáneas a los periodistas en el contexto de una rueda de prensa, y las numerosas homilías matutinas en Santa Marta). Estrictamente, una comparación en el Magisterio de ambos pontífices exigiría dejar de lado los numerosos escritos teológicos que escribió Ratzinger antes de ser elevado a la cátedra de Pedro, y ceñirse a las declaraciones que hizo Benedicto XVI en su condición de Romano

Pontífice. Exigiría además la ardua tarea de separar, entre las declaraciones de Francisco, lo que puede ser considerado auténtico Magisterio Pontificio de lo que es la mera expresión espontánea de un pensamiento personal. En la práctica, lo que se propone en estas páginas es un contraste entre ambos pensamientos más que uno entre las enseñanzas magisteriales como tales. Así, para el caso de Benedicto nos apoyaremos abundantemente en textos publicados antes de su pontificado, y para el de Francisco nos esforzaremos por captar el muchas veces elusivo planteamiento último que se esconde detrás de las afirmaciones (no es secreto que, pese a la franqueza que lo caracterizaba, el Papa jesuita manejaba también un amplio uso de los silencios, insinuando ciertas cosas sin decirlas abiertamente, y sembrando dudas sobre el alcance que había que dar a algunas de sus declaraciones).

Más allá de las diferencias, no cabe duda de que ambos Pontífices fueron almas de profunda fe y amor por la Iglesia, a la vez que agudos observadores del mundo en que les tocó vivir. Y aunque en algunos puntos parezcan discrepar, es posible concluir que en realidad estamos ante perspectivas que se complementan e iluminan mutuamente. Comenzaremos haciendo una síntesis de ciertas ideas de Benedicto XVI que resultan relevantes para la materia a trabajar, para luego proseguir con un repaso de ciertas enseñanzas de Francisco que abren una perspectiva novedosa desde la que mirar algunos de esos temas que tanto preocuparon a su predecesor.

### **Benedicto XVI: Occidente y la herencia del Logos**

Ambos pontífices se tuvieron que enfrentar al desafío de un Occidente progresivamente secularizado o post-cristiano. Benedicto declaraba en una entrevista que le hicieron el año 1992 que “asistimos a una increíble progresión del paganismo, y el cristianismo, que hace treinta años parecía estar todavía presente, desaparece tanto de la vida como de la conciencia pública. Tenemos que vérnoslas, pues, con un poscristianismo muy fuerte en Occidente” (Ratzinger, 1995, p. 141). Esto planteaba sin duda el desafío de emprender lo que san Juan Pablo II denominó con frecuencia una

“Nueva Evangelización”, pero exigía también llevar a cabo una reflexión sobre los motivos profundos detrás de esta notoria crisis de fe en sociedades tradicionalmente cristianas. Se trata de un tema que ocupaba especialmente el pensamiento Ratzinger varias décadas antes de que fuera escogido sucesor de Pedro.

Ahora bien, un punto básico para entender su diagnóstico en esta materia es la íntima identificación de Benedicto con la herencia cultural europea, que en su manera de ver las cosas era distintivamente cristiana, pero también griega e Ilustrada. Naturalmente esto no tiene nada que ver con la pretensión de una supuesta superioridad de quienes habitan cierta zona geográfica. Como explicaba en una conferencia pronunciada el 2000 en Berlín: “Europa no es un continente geográficamente aprehensible con claridad, sino un concepto cultural e histórico” (Ratzinger, 2010, p. 53). Más específicamente, consideraba que este concepto expresaba algo que nace de “la síntesis realizada en Cristo entre la fe de Israel y el espíritu griego” (Ratzinger, 2005d, p. 252). En su visión de la historia, el encuentro del cristianismo primitivo con la cultura grecolatina no fue un mero azar, sino un hecho providencial, que dio lugar a una síntesis de valor duradero. En contra de la famosa querella promovida por algunos teólogos protestantes contra la supuesta “helenización del cristianismo”, Ratzinger apostaba fuertemente en favor de dicho proceso. “La síntesis realizada por los padres de la Iglesia entre la fe bíblica y el espíritu heleno como representante en aquel tiempo del espíritu filosófico en general no solo era legítima, sino necesaria” (Ratzinger, 2006, p. 26).

Naturalmente, el reconocimiento de este valor duradero de dicha síntesis originaria no suponía un desconocimiento del proceso dinámico por el que la identidad europea evolucionó con el correr de los siglos. Especialmente importante es también el papel que Ratzinger le asigna a la modernidad, que aportó a la identidad europea valores que era indispensable reivindicar. “Debemos, pues, asumir de la Edad Moderna, como dimensión esencial e irrenunciable del elemento europeo, la relativa separación entre el Estado

y la Iglesia, la libertad de conciencia, los derechos humanos y la autorresponsabilidad de la razón” (Ratzinger, 2005d, pp. 254–255). En ese sentido, sin perjuicio de la denuncia de ciertos aspectos problemáticos del espíritu Ilustrado, Ratzinger no dejaba de reconocerle sus méritos: “A pesar de que la filosofía como búsqueda de la racionalidad y, por supuesto, de la fe, haya sido siempre patrimonio del cristianismo, la voz de la razón se había visto domesticada en demasía. Fue mérito de la Ilustración, y aún lo es, haber propuesto de nuevo esos valores originales del cristianismo y haber dado voz propia a la razón” (Ratzinger, 2005a, p. 44). Así, también de la Modernidad Occidente recibió un legado que era preciso defender: “La afirmación del valor y la dignidad del ser humano, de la libertad, igualdad y solidaridad, los principios de la democracia y el Estado de Derecho, incluye una imagen del ser humano, una opción moral y una idea del Derecho que en modo alguno se entienden por sí mismas, pero son factores básicos de la identidad de Europa, que también han de ser garantizados en sus consecuencias concretas” (Ratzinger, 2010, p. 66).

Pues bien, dicha síntesis duradera estaba, en opinión de Benedicto, sumida en una profunda y auto-destructiva crisis de identidad, en el contexto de la cual se despreciaba la belleza del propio legado cultural, y junto con éste se desechaba el cristianismo como inextricablemente ligado a ese pasado hoy delezonado. A propósito de la liviandad con que se denigraban los símbolos cristianos, en contraste con la creciente admiración y respeto hacia las demás tradiciones religiosas, Ratzinger acusaba “un autoodio, que sólo cabe calificar de patológico, de un Occidente, que sin duda (y esto es digno de elogio) trata de abrirse comprensivamente a valores ajenos, pero que ya no se quiere a sí mismo; que no ve más que lo cruel y destructor de su propia Historia, pero que ya no puede percibir lo grande y puro que hay en ella” (Ratzinger, 2010, p. 69). Manifestación especialmente notable de esta crisis identitaria era el auge de las retóricas relativistas. Como recordaba en la misa que abrió el cónclave en que fue elegido:

La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al

liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc (...). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos. (Homilía en la misa Pro Eligendo Pontifice, 18 de abril de 2005).

Lo que más preocupaba a Benedicto en este contexto era el relativismo religioso. Sobre este punto tenía una postura bastante definida:

Hace ya mucho tiempo que la fe cristiana formuló fundamentalmente la posición que se asigna a sí misma en la historia de las religiones: ve en Cristo la única salvación real y, por tanto, la salvación definitiva del hombre. A partir de ahí, es posible adoptar (según parece) una doble postura con respecto a las demás religiones: 1) Puede considerárselas como provisionales y, por tanto, como precursoras del cristianismo, valorándolas así —en cierto sentido— positivamente, a saber, en la medida en que se encuadren en la actitud del precursor. 2) Pero también es posible concebirlas como lo insuficiente, lo contrario a Cristo, lo opuesto a la verdad, que finge proporcionar al hombre la salvación, sin poder dársela nunca realmente (Ratzinger, 2005b, pp. 18–19)

Lejos de pensar que semejante pensamiento traslucía intolerancia, Ratzinger creía que el compromiso con la verdad era condición indispensable para un verdadero diálogo inter-religioso, pues “el dinamismo de la conciencia y de la callada presencia de Dios en ella es la que conduce a las religiones al encuentro mutuo y pone a los hombres en el camino hacia Dios; eso, y no la canonización de lo existente en cada caso, que es algo que priva a los hombres de una búsqueda más profunda” (Ratzinger, 2005b, p. 49). En un diálogo orientado por la búsqueda sincera de la verdad, el deseo de subrayar los puntos de encuentro no eclipsa la necesidad de dejar constancia de la no menos relevante diferenciación, y este es un punto que Benedicto XVI tuvo siempre muy presente. “Con la equiparación de los contenidos y con la idea de que todas las religiones son diferentes pero iguales en el fondo, no

llegaremos muy lejos (...). La negativa dada a la verdad no sana al hombre” (Ratzinger, 2005b, p. 178).

De hecho, esto entronca con lo que a juicio de Benedicto estaba en el corazón del legado cultural irrenunciable de Occidente: el papel fundamental de la razón, en virtud del cual la cuestión religiosa se decidía desde la perspectiva de la verdad. He ahí el motivo por el cual la síntesis occidental tiene un valor universal e imperecedero.

El encuentro del mensaje cristiano con la cultura griega (...) fue posible porque, en el mundo griego, se había iniciado entretanto un proceso de superación de sí mismo. Los padres de la Iglesia no infundieron sencillamente en el Evangelio una cultura griega que estuviera ya fijada en sí y que se perteneciera a sí misma. Pudieron emprender el diálogo con la filosofía griega y convertirla en el instrumento del Evangelio allá donde en el mundo helénico se había puesto en marcha, mediante la búsqueda de Dios, una autocrítica de la propia cultura y del propio pensamiento (...). Partiendo de ahí se comprenderá por qué la predicación cristiana enlazó con la filosofía, no con las religiones (...). La circunstancia de que no se enlazara con las religiones, sino con la filosofía, se halla íntimamente relacionada con el hecho de que no se canonizó una cultura concreta, sino de que pudo realizarse el encuadramiento en dicha cultura allá donde ella misma había comenzado a salir de sí misma, allá donde esa cultura se había puesto en camino para abrirse a la verdad común y había abandonado el encasillamiento en lo meramente propio. (Ratzinger, 2005b, p. 174).

Lo que entrega valor universal a la gran síntesis occidental es precisamente su misma aspiración universalista, que llevó a la superación de la mera reivindicación de una idiosincrasia autóctona y posibilitó la autocrítica de la propia cultura. Esta es la manera en que Ratzinger entendía ese encuentro de Atenas con Jerusalén:

En el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, y no ya en el antagonista de la religión. Por tanto, puesto que el cristianismo se en-

tendía a sí mismo como victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad, por esta misma razón el cristianismo tuvo que considerarse a sí mismo como universal y como destinado para todos los pueblos: no como una religión específica que desplaza a otras, no como una religión que se alza con una especie de imperialismo religioso, sino como la verdad que hace que la apariencia sea superflua (Ratzinger, 2005b, p. 149).

Esta es una idea sobre la que volvería más adelante, ya en su condición de Romano Pontífice, en el célebre discurso de Ratisbona:

La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda consonancia entre lo griego en su mejor sentido y lo que es fe en Dios según la Biblia (...). Logos significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón (...). En el principio existía el logos, y el logos es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego [simbolizado por la visión que tiene Pablo para ir a Macedonia] puede interpretarse como una expresión condensada de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y el filosofar griego. (Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006)

Precisamente por este motivo, conviene enfatizar que la valoración positiva del legado occidental que hacía Benedicto no tenía nada que ver con un sentimiento nacionalista. Al contrario, él veía el nacionalismo como una negación del gran legado cultural de occidente. Para Ratzinger “la forma más cruel y horrorosa de retroceso a un estadio anterior al cristianismo ha sido la que Alemania ha representado ante el resto de la humanidad en la primera mitad de este siglo. En efecto, el nacional-socialismo, conforme a su tendencia fundamental, ha sido una negación del cristianismo, al que consideraba una alienación de la «hermosa naturaleza salvaje germánica», y expresaba su deseo de retornar, superando la alienación hebreo-cristiana, a esta naturaleza salvaje, ensalzada como la verdadera civilización” (Ratzinger, 2005d, pp. 246–247). No se trata desde luego de una invitación al cosmopolitismo desarraigado, que se abandona sin cuestionamientos a la cultura del consumo globalizada. Se trata de la necesidad de hacer una distinción neta entre

las propias categorías culturales y la verdad universal. Solo haciendo ese ejercicio podemos entrar en contacto con otras culturas y cuestionarnos críticamente el propio legado.

Pero tengo la impresión de que en todas estas reflexiones de Benedicto hay una ausencia que no deja de llamar la atención. Si el gran legado de Occidente que Ratzinger quiere reivindicar es precisamente esa Ilustración filosófica cuya apertura a la verdad universal permitió la purificación de las peculiares categorías culturales de la propia tradición, ¿se debe subentender que para él en ningún lugar fuera de Occidente se dio un fenómeno similar? ¿Está Benedicto XVI únicamente rescatando cierta peculiaridad del proceso de inculturación por el cual Occidente asumió el cristianismo, sin cerrarse necesariamente a la posibilidad de que dicho proceso se repitiera en cualquier otra cultura dotada de una instancia análoga de apertura a la verdad y cuestionamiento del propio legado? Benedicto no creía que este tipo de apertura se diera necesariamente por igual en toda tradición cultural, y de hecho la proponía como instancia desde la cual las diversas culturas podían ser juzgadas. Así, sostenía que “las culturas no están fijadas de una vez para siempre en una única forma; poseen la capacidad de progresar y de transformarse, y poseen también, claro está, el peligro de decaer. Están dispuestas intrínsecamente para el encuentro y la fecundación mutua. Puesto que la apertura interna del hombre hacia Dios marca en ellas tanto más su impronta cuanto mayores y más puras son esas culturas, por eso mismo está inscrita en ellas su disposición interna para la revelación de Dios” (Ratzinger, 2005b, p. 170).

En este plano, hay que reconocer que el juicio que merecía para Ratzinger la cultura asociada con el islam parece fundamentalmente negativo. Más allá de la famosa exageración mediática que descontextualizó las afirmaciones hechas en Ratisbona, la visión crítica que Ratzinger tenía del islam se deja ver en otros textos anteriores. “Desde finales de la Edad Antigua hasta los comienzos de la Moderna, el islam constituyó el verdadero enemigo de Europa (...). Desde su mismo origen, el islam es, en cierto sentido, un

retroceso hacia un monoteísmo que no acepta el giro cristiano hacia el Dios encarnado y que se cierra igualmente a la racionalidad griega y a su cultura” (Ratzinger, 2005d, p. 245). La apreciación es sorprendente si se considera que la filosofía floreció en el mundo islámico incluso antes que en la Europa Medieval, la cual, de hecho, recuperó buena parte del legado griego a través suyo. Ratzinger parece querer minimizar este hecho, comentando que “a lo largo de la historia del islam se produjeron continuos acercamientos al mundo espiritual de los griegos, pero sin que duraran nunca demasiado” (Ratzinger, 2005d, p. 245). El supuesto carácter efímero de la relación amistosa entre islam y filosofía es una tesis que muchos considerarán hoy refutada. No solo se trata de que Al-Ghazali, Ibn Sina e Ibn Rushd hicieron aportes de gran importancia para la tradición filosófica occidental (que conoce a estos últimos como Avicena y Averroes), sino también de que la filosofía en el mundo islámico siguió floreciendo continuamente después de este periodo clásico, aun cuando se trate de una tradición que no interactuó mayormente con lo que ocurría en paralelo en el mundo occidental (cfr. Adamson, 2016).

Pero dejando de lado el caso del islam, ¿qué hay de otras instancias culturales orientales, como China o la India? ¿No se produjo también ahí un proceso similar de constitución de una racionalidad filosófico-crítica que daba lugar a diferentes escuelas de pensamiento que revisaban el propio legado ancestral desde una búsqueda de la verdad universal? ¿Por qué suponer que en su encuentro con estas otras tradiciones culturales, al interior de las cuales hay también cierta instancia depuradora de racionalidad filosófica, el cristianismo tiene que mantenerse totalmente apegado a los cánones occidentales, sin poder tomar cierta distancia crítica frente a ese legado y permitir así, desde el contacto con estas otras tradiciones culturales, nuevas formas fecundas de inculturación de la Revelación, que sigan enriqueciendo nuestra comprensión del misterio de Cristo? ¿No fue acaso precisamente eso lo que hicieron hace tantos siglos los Padres de la Iglesia?

Dejemos esta pregunta abierta por el momento. Se observará que a lo largo de esta sección nos hemos apoyado fundamentalmente en textos que Ratzinger escribió antes de ser electo como Romano Pontífice. Como ya explicamos en la introducción, esto se debe a la circunstancia de que el suyo no fue un pontificado peculiarmente largo, y la mayor parte de su reflexión sobre estos asuntos se concentra en su periodo como teólogo académico. No hay duda de que Benedicto XVI fue cuidadoso de no erigir a la condición de enseñanzas magisteriales todas sus personales opiniones teológicas. De todos modos, estas opiniones arrojan luces sobre algunos gestos de su pontificado, pues dan cuenta de convicciones que impregnaban fuertemente su mentalidad. La disputa con el relativismo fue tema recurrente en sus intervenciones, al igual que su defensa del cristianismo como religión del logos. En cuanto a su aprecio por la síntesis cultural occidental, entendida como un legado precioso que la Iglesia debía custodiar, baste tener en mente su amor por la liturgia, que lo llevó a tomar medidas que facilitarían la celebración de la misa según el modo extraordinario del rito latino. Benedicto jamás quiso desconocer el valor de la reforma litúrgica impulsada por el Concilio Vaticano II, pero concebía la misa tridentina como una expresión de la fe de la Iglesia que no debía ser abandonada. Por otro lado, en sus catequesis dedicó extensos ciclos a repasar el legado de los Padres y Doctores de la Iglesia (entendidos desde un canon mayoritariamente dominado por pensadores europeos), en cuyo pensamiento se veía reflejada esa síntesis de razón y fe que a su juicio constituía la gran tradición del pensamiento cristiano. En ese sentido, Benedicto veía la reivindicación de estas grandes creaciones culturales de la Iglesia Latina, crecientemente cuestionadas por una posmodernidad decolonialista que las denigraba desde un discurso relativista, como algo que tenía un papel estratégico de cara a la Nueva Evangelización.

### **Francisco: Evangelización y colonialismo cultural**

“Todas las religiones son un camino para llegar a Dios (...). Porque Dios es Dios para todos (...). Sólo hay un Dios, y nosotros, nuestras religiones son lenguas, caminos para llegar a Dios. Uno es sijs, otro, musulmán, hindú,

cristiano; aunque son caminos diferentes” (Discurso en el encuentro interreligioso con jóvenes, 13 de septiembre de 2024). Esta declaración espontánea del Papa Francisco en uno de sus últimos viajes apostólicos es un excelente botón de muestra tanto de las dificultades aparentes que surgen al contrastar su pensamiento con el de Benedicto (y en general con el de todos sus predecesores), como de los frecuentes impasses comunicacionales que recorrieron su pontificado, con la consiguiente necesidad de hacer un esfuerzo por contextualizar cada una de las declaraciones para alcanzar una representación leal de su verdadero pensamiento.

Por ejemplo, la declaración espontánea que causó polémica el 2024 tenía un antecedente espontáneo en una controversial frase de un documento conjunto con el gran Imán Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb suscrito en un viaje a los Emiratos Árabes Unidos, en el que se decía que “el pluralismo y la diversidad de religión, color, sexo, raza y lengua son expresión de una sabia voluntad divina” (Documento sobre la Fraternidad Humana, 4 de febrero de 2019). En algunas de las traducciones oficiales, la frase decía que la diversidad de religiones era “querida por Dios”, pero como precisó el propio Francisco al volver sobre el punto unos meses después, de lo que se está hablando acá es de lo que los escolásticos llamaban una *voluntas permissiva* (cfr. Audiencia General 3 de abril de 2019).

No me parece que debamos suponer que con tales declaraciones Francisco quisiera consagrar un relativismo religioso y moral. Al igual que su predecesor, el Papa argentino veía con malos ojos este fenómeno tan extendido en la cultura posmoderna, y tuvo también palabras duras contra la ilusoria pretensión de erigirlo en fundamento de la tolerancia y el diálogo propios de una sociedad pluralista.

El relativismo no es la solución. Envuelto detrás de una supuesta tolerancia, termina facilitando que los valores morales sean interpretados por los poderosos según las conveniencias del momento. Si en definitiva «no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios

proyectos y de las necesidades inmediatas [...] no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes. [...] Cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar» (Frattelli Tutti, 206).

En su mirada, el diálogo social solo era posible en la medida en que se reconociera la existencia de una verdad trascendente y universal a la que todo consenso debe estar referida. “Lo que llamamos “verdad” no es sólo la difusión de hechos que realiza el periodismo. Es ante todo la búsqueda de los fundamentos más sólidos que están detrás de nuestras opciones y también de nuestras leyes. Esto supone aceptar que la inteligencia humana puede ir más allá de las conveniencias del momento y captar algunas verdades que no cambian, que eran verdad antes de nosotros y lo serán siempre. Indagando la naturaleza humana, la razón descubre valores que son universales, porque derivan de ella” (Frattelli Tutti, 208).

Desde esta perspectiva, Francisco tampoco cuestionó jamás la necesidad de un compromiso misionero, y por lo tanto el carácter universalista de la pretensión cristiana. De hecho, la renovación del impulso evangelizador fue precisamente el tema de lo que podríamos considerar el documento más programático de su pontificado: “El bien siempre tiende a comunicarse. Toda experiencia auténtica de verdad y de belleza busca por sí misma su expansión (...). Comunicándolo, el bien se arraiga y se desarrolla” (*Evangelii Gaudium*, 9). Para Francisco esta actividad misionera estaba en el corazón de la experiencia cristiana y la vida de la Iglesia. Consideraba que “la salida misionera es el paradigma de toda obra de la Iglesia” (*Evangelii Gaudium*, 15). El horizonte de dicha acción evangelizadora no se reduce a la misma comunidad cristiana, sino que esta se extiende también a quienes no comparten nuestra fe. Remarcaba que “la evangelización está esencialmente conectada con la proclamación del Evangelio a quienes no conocen a Jesucristo o siempre lo han rechazado (...). Todos tienen el derecho de recibir el Evangelio. Los cristianos tienen

el deber de anunciarlo sin excluir a nadie (...). La Iglesia no crece por proselitismo sino «por atracción» (Evangelii Gaudium, 14).

La frase final de esta última propone un punto que es central en el pensamiento de Francisco. Estrictamente, está siendo presentado como un elemento de continuidad: siempre que atacaba el proselitismo, lo hacía citando esta frase de su predecesor. Pero esa frase asilada que Benedicto XVI usó en un contexto puntual (Homilia en la misa de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 13 de mayo de 2007), Francisco la convirtió un leitmotiv que repitió en numerosas ocasiones. “No tenéis que hacer proselitismo (...). No es cristiano hacer proselitismo. Benedicto XVI lo dijo muy claramente: «La Iglesia no crece por proselitismo, sino por atracción», es decir, por el testimonio” (Discurso a los empleados del Dicasterio para la comunicación, 23 de septiembre de 2019). La idea es tan recurrente que requiere una atención más detenida. ¿Qué es lo que entendía exactamente Francisco por “proselitismo” y qué es lo que tenía en mente cuando lo contraponía al auténtico testimonio evangelizador? Esta contraposición es una importante clave de su pensamiento, y no debe ser apresuradamente trivializada como una alusión a que el esfuerzo apostólico debe estar exento de toda forma de coacción irrespetuosa.

Diez años después de publicar la *Evangelii Gaudium*, Francisco dedicó un ciclo de catequesis particularmente extenso al tema del celo misionero. Ya en la apertura de estas catequesis, se apelaba a la distinción que comentamos. “Empezamos hoy un nuevo ciclo de catequesis, dedicado a un tema urgente y decisivo para la vida cristiana: la pasión por la evangelización, es decir, el celo apostólico. Se trata de una dimensión vital para la Iglesia: la comunidad de los discípulos de Jesús de hecho nace apostólica, nace misionera, no proselitista y desde el principio debíamos distinguir esto: ser misionero, ser apostólico, evangelizar no es lo mismo que hacer proselitismo, no tiene nada que ver una cosa con la otra” (Audiencia General 11 de enero de 2023). Explicando un poco más la distinción, declaraba que evangelizar es “no comunicarnos nosotros, sino al mismo Señor. Nosotros

somos los que anuncian al Señor, no nos anunciamos a nosotros mismos, ni anunciamos un partido político, una ideología, no: anunciamos a Jesús” (Audiencia General 11 de enero de 2023). En la sesión siguiente insistió nuevamente sobre el tema: “Evangelizar no es hacer proselitismo: hacer proselitismo es una cosa pagana, no es religiosa ni evangélica (...). No se trata de hacer (...) que los otros sean “de los nuestros”, no, esto no es cristiano: se trata de amar para que sean hijos felices de Dios” (Audiencia General 19 de enero de 2023).

El concepto apareció varias veces más durante el ciclo, aunque nunca explicado con mucha extensión. Pero si se leen con atención las pocas aclaraciones que introduce al hacer la distinción, podemos ver que la preocupación nuclear no es por el mero empleo de técnicas agresivas de reclutamiento. Creo que cuando hablaba de proselitismo Francisco pensaba más profundamente en la contaminación del celo apostólico por una suerte de inseguridad interior que nos hace incapaces de tolerar que los demás sean diferentes, y nos mueve a querer persuadirlos de que adopten nuestro propio estilo y preferencias. Eso es lo que quería excluir del afán evangelizador: éste no podía brotar de una intolerancia o incomodidad hacia la diversidad, que nos mueve a querer controlar a los otros y asimilarlos a nosotros. La evangelización surge desde el deseo sincero de comunicar a todos un bien, facilitando su encuentro con Dios: no desde un solapado afán controlador ni desde la obsesión por acallar las diferencias e imponer una uniformidad monolítica.

Y esto nos lleva nuevamente al tema de la vinculación entre Occidente y la fe cristiana. Para Francisco era indispensable no confundir la pasión evangelizadora con el afán colonialista. Creo que esto le importaba mucho, y por eso no es coincidencia el que, entre los testigos de la pasión evangelizadora que colocó como ejemplo durante su ciclo de catequesis de 2023, tuvieran una notable preminencia los misioneros que desbordan el marco clásico del cristianismo Europeo, o que viniendo de este destacaron por su esfuerzo en favor de la inculturación de la fe. Encontramos en la lista a

figuras como san Gregorio de Narek, san Francisco Javier, san Andrés Kim Tae-gon, el venerable Mateo Ricci, santa Mary McKillop, san Juan Diego, santa Catalina Tekakwitha, san Danile Comboni, santa Josefina Bakhita, san Charles de Foucauld, santos Cirilo y Metodio. El listado es claramente diverso al conformado por los extensos ciclos que Benedicto XVI dedicara a los grandes maestros de la fe cristiana entre 2006 y 2011. Mientras el pontífice alemán reivindicaba el extenso y rico legado de la fe en Europa, Francisco estaba decidido a extender la mirada más allá del viejo continente y rescatar el valor de los muchos otros rostros que puede adquirir la fe en otros contextos culturales.

Lejos de ser un tema característico de los últimos años de su Pontificado, Francisco se refirió al mismo ya desde la *Evangelii Gaudium*:

Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia. La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios. Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo. Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía. (...). El ser humano está siempre culturalmente situado: «naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente». La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe (...). Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, «permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado». En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra «la belleza de este rostro pluriforme». En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro. En la inculturación, la Iglesia «introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad», porque «toda cultura propone

valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio». (Evangelii Gaudium, n<sup>o</sup>s 115 y 116).

Esta es, a mi juicio, la clave para entender su polémica afirmación sobre las diversas religiones. Francisco naturalmente no pretendía que todas las religiones fueran intercambiables y que el cristianismo fuera únicamente el camino a Dios contingentemente escogido por Occidente. Antes bien, creía firmemente que Jesucristo se eleva por encima de todas las religiones de la Tierra, y que la Iglesia tenía la tarea de recoger cuanto había de verdadero y bueno en esos caminos para acompañar a quienes los recorren a esa verdad única del Dios encarnado en la que convergen todas las rutas. Es decir, creía en la inculturación de la fe.

Creo que esta inquietud es lo que subyace a su constante crítica del proselitismo. Una evangelización auténtica no anula avasalladoramente la herencia cultural precedente de aquellos a quienes se dirige, sino que por el contrario confía en que la verdad y belleza contenida en esas nuevas culturas enriquecerá a la Iglesia, permitiendo el florecimiento de nuevas maneras de vivir el cristianismo.

Quizá esta convicción también ayude a iluminar su actitud frente a los grupos tradicionalistas y su apego a la liturgia pre-conciliar. Desde luego que Francisco no despreciaba la liturgia, ni pensaba que el rito tridentino careciera de belleza o que estuviera dogmática y estéticamente superado. Pero veía con preocupación la absolutización de las formas litúrgicas del pasado, porque pensaba que esta podía obedecer a un apego desordenado a expresiones de la fe consideradas inherentes a la propia identidad cristiana. Su apreciación fue que dicho apego sembraba divisiones innecesarias al interior de la Iglesia latina y dificultaba seguir adelante con el desafío evangelizador. Se puede ciertamente cuestionar que este diagnóstico de lo que inspiraba a los grupos tradicionalistas logre capturar todo lo que subyace al fenómeno, y quizá haya que conceder que en la práctica las medidas que tomó fueron percibidas por los afectados como un acto de autoridad despótico y una agresión gratuita, todo lo cual parece haber exacerbado

las divisiones en lugar de morigerarlas. Pero más allá de lo que se piense de estas decisiones de gobierno, me interesa destacar que todo esto entroncaba con una inquietud mucho más profunda y compleja.

En el fondo, para Francisco una evangelización que aumentaba exponencialmente el número de fieles a costa de desarraigarlos completamente de su pasado y asimilarlos violentamente a las formas propias del catolicismo occidental, era una forma de proselitismo pagano al servicio de un proyecto colonialista. Celebrar un crecimiento estadístico de la autoidentificación católica que se ha producido bajo semejantes condiciones es perder de vista el auténtico sentido de la evangelización. Y esto que parece una obviedad, fue necesario anunciarlo con energía en el contexto de un mundo en el que adquirirían progresiva fuerza nuevas formas de nacionalismo cerrado, frecuentemente de impronta conservadora, que instrumentalizaban la fe con fines mundanos y sacralizaban de ese modo la oposición cerril a cualquier cosa que pudiera ser asociada a ese vago enemigo llamado “progresismo woke”.

A Francisco le preocupaba que la evangelización no quedara reducida a una lucha denodada por alcanzar una hegemonía cultural y marginalizar las disidencias incómodas, y por eso sintió necesario hacer un notorio cambio de tono respecto de su predecesor al hablar sobre la relación entre occidente y la fe cristiana. En lugar de centrarse en el valor irrenunciable de aquel legado que el relativismo estaba amenazando y que era necesario preservar, le dio protagonismo a la necesidad de la inculturación de la fe, con la consiguiente relevancia de superar la mentalidad colonialista y no ligar inextricablemente el Evangelio a las expresiones particulares que este pudo adquirir en un contexto occidental-europeo.

## **Conclusión**

En su empeño por defender el valor universal de la verdad contenida en el cristianismo occidental, Benedicto XVI podía dar la impresión de no estar suficientemente abierto a aceptar que en otras culturas se contuviera tanta o

más apertura a la verdad; y en su empeño por desterrar la suposición errada de una superioridad cultural europea, Francisco podía dar la impresión de estar siendo excesivamente relativista. Pero ambas apariencias son desorientadoras, y sólo cuando se hace el ejercicio de armonizar sus perspectivas se alcanza una mejor comprensión del gran desafío que tiene por delante la Iglesia de hoy. Ni Benedicto XVI fue un colonialista, ni Francisco fue un relativista. Ambos creían en el valor universal de la Revelación cristiana, pero mientras el primero defendió la hermosa expresión que ella había alcanzado en Occidente, el segundo se empeñó en que no quedase clausurada sobre dicha expresión y saliera nuevamente al encuentro de todas las naciones. Benedicto XVI nos enseñó que Europa no debía olvidar sus raíces cristianas y ceder a la dictadura del relativismo, Francisco nos recordó que el cristianismo no puede ser reducido a mero producto cultural europeo que se exporta cual mercancía homogénea o, peor aún, languidece replegado sobre los últimos bastiones de una fortaleza medieval en ruinas.

Existen entonces genuinas diferencias en el pensamiento de Benedicto XVI y Francisco, pero estas no necesariamente toman la forma de una contradicción insoluble que nos exija optar por uno u otro. Antes bien, estamos ante énfasis complementarios, que en parte se corresponden con los desafíos peculiares que cada uno debió enfrentar durante su pontificado.

### **Bibliografía**

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World*. Oxford University Press.
- Benedicto XVI. (2006, septiembre 12). Discurso en la Universidad de Ratisbona.
- Benedicto XVI. (2007, mayo 13). Homilía en la misa de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
- Papa Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*.
- Papa Francisco e Imán Al-AzharAhmad Al-Tayyeb. (2019, febrero 4). Documento sobre la Fraternidad Humana.

- Papa Francisco. (2019, abril 3). Audiencia General.
- Papa Francisco. (2019, septiembre 23). Discurso a los empleados del Dicasterio para la Comunicación.
- Papa Francisco. (2020). Fratelli tutti.
- Papa Francisco. (2023a). Catequesis sobre el apostolado.
- Papa Francisco. (2023b). Discurso en el encuentro interreligioso con jóvenes.
- Ratzinger, J. (1995). Ser cristiano en la era neopagana. Encuentro.
- Ratzinger, J. (2005a). El cristiano en la crisis de Europa. Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2005b). Fe, verdad y tolerancia. Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J. (2005c, abril). Homilía en la misa Pro Eligendo Pontifice.
- Ratzinger, J. (2005d). Iglesia, ecumenismo y política. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2006). El Dios de los filósofos y el Dios de la fe. Ediciones Encuentro.
- Ratzinger, J. (2010). Europa, política y religión. Dendra Médica. Revista de Humanidades, 9(1), 53–69.

## LA TRADICIÓN CENTRAL DE OCCIDENTE

Jorge Peña Vial<sup>3</sup>  
Universidad de los Andes

RESUMEN: La mera información no conduce al saber y los abundantes conocimientos no desembocan en sabiduría. Anhelamos una cultura, filosofía y literatura que estén a la altura de un tiempo ya sediento de sabiduría. “Suprimir la enseñanza de los lugares comunes que abundan en las letras latinas y griegas es privar al hombre del alfabeto de la sabiduría humana”. Debemos acceder a esos relatos arquetípicos que son la fuente de la cultura occidental: la Biblia judeo cristiana y la cultura griega. Todo lo que vino después se edificó sobre esos cimientos. Para ello se describe todo lo que significa el *corpus* bíblico y sus personajes (Abraham, Job, José, Isaias, etc) y narraciones (*Génesis, Exodo, Salmos*) para el arte, la música (Bach, Haendel, etc), la poesía (Dante), el drama y la ficción del arte occidental. Lo mismo se hace, describiendo con detalle, el afluente de la cultura griega (Homero, Platón, Aristóteles, la tragedia, Aristófanes, Tucídides, etc) que nos han proporcionado el alfabeto del pensamiento racional. Los dos grandes afluentes representados simbólicamente en Jerusalén y Atenas logran su fusión y síntesis más lograda en las cumbres del cristianismo: San Agustín y Santo Tomás, y quizás su manifestación más ejemplar se encuentra en la Divina Comedia del Dante. Gómez Dávila considera que “las aguas de Occidente están podridas, pero la fuente está impoluta”. Es necesario recuperar la tradición central de Occidente.

Palabras Clave: cultura, sabiduría, judeocristianismo, fuente griega, tradición central de Occidente

---

<sup>3</sup> Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra.

## Introducción

“¿Dónde se encuentra el conocimiento que hemos perdido con la información? ¿Dónde se encuentra la sabiduría que hemos perdido con el conocimiento?” se pregunta T.S. Eliot en el coro de *Las rocas*. Es necesario distinguir, saber discernir entre información, conocimiento y sabiduría. Estamos saturados de información y se accede a ella con facilidad, rapidez y eficiencia. Se habla de carreteras de la información, de navegaciones, y allí, disponibles, banco de datos y ese cúmulo de conocimientos archivados y al alcance de todos. Pero su omnipresencia es meramente virtual. Poco significan si no se dispone de un auténtico saber capaz de discriminar -ante esa marejada informativa- la información relevante de la accesoria, y si se carece de estructuras y hábitos cognoscitivos arraigados capaces de articular esa información, jerarquizarla e integrarla de modo unitario. No sólo se debe saber discriminar y estructurar esos abundantes datos cognoscitivos, sino que es necesario incorporarlos y asimilarlos personalmente. Es culta la persona que participa vitalmente en aquello que conoce, y en este sentido se opone a la mera instrucción informativa.

La cultura alude a una asimilación cualitativa, interna, personal del saber: “es la participación vital del sujeto en aquello que conoce” (Thibon, 1975). Por el contrario, la instrucción es de índole cuantitativa, externa e impersonal, aumenta por extensión no en profundidad, y está afectada por una dispersión carente de integración unitaria. La mera acumulación de conocimientos, si no están incorporados y asimilados de modo personal, no hace a una persona culta. Es un saber que prontamente se olvida porque no afecta nuestro modo de ser y no repercute en nuestro modo de ver el mundo. Por ello es posible que una persona posea una abundante instrucción y, paradójicamente, no ser culta. A la inversa, se puede tener una escasa instrucción y, a pesar de ello, ser culto. Cada vez es menos raro encontrarse con personas que disponen de una altísima educación superior, llenos de perfeccionamientos y postgrados, de una especialización técnica especializada y sofisticada, y, sin embargo, no ser cultas, pese a su alto grado de instrucción. Por el

contrario, a veces quedamos conmovidos y gratamente sorprendidos ante personas de escasísima educación, pero tan cabales en su humanidad, tan atinados en sus juicios y tan certeros en su apreciación de la realidad que la de muchos hombres colmados de instrucción y rebosantes de erudición. No disponen de mayores conocimientos, pero tienen sabiduría, no gozan de una adecuada instrucción, pero tienen un sentido innato de la realidad y de las cuestiones últimas capaces de iluminarla. Todo parece sugerir que la actual educación, con su prodigioso despliegue informático, técnico y audiovisual, está produciendo en masa hombres instruidos, pero no cultos.

“¿Dónde se halla la sabiduría que hemos perdido por el conocimiento?” La mucha información no conduce al saber y los abundantes conocimientos no necesariamente desembocan en sabiduría; muchas veces, incluso, constituyen un obstáculo. Se lamenta la ausencia de sabiduría ante las urgentes cuestiones éticas levantadas por los prodigiosos conocimientos en torno a la materia (energía atómica), de la vida (genoma), y del pensamiento (neurociencias), que golpean a nuestra conciencia y a nuestras avanzadas ciencias. Y apreciamos como las ciencias, sin sabiduría, andan errantes, sin norte ni brújula, con grave peligro de tornarse autodestructivas o de desencadenar imprevisibles efectos perversos.

A su vez las humanidades, sin sabiduría, avanzan raudamente hacia la inhumanidad y la barbarie –en ello ha insistido George Steiner-, como lo hemos comprobado tristemente en el siglo XX, o se convierten en una feria de vanidades. Necesitamos una andadura en sabiduría si no queremos correr el riesgo de estallar por los aires. Anhelamos una cultura sapiencial, un saber impregnado de sabiduría que integre unitariamente la verdad, el bien y la belleza. En el arte clásico y cristiano es difícil aislar y separar las consideraciones propiamente estéticas de las no estéticas. Casi todo lo que Platón dice del arte concierne a su consumo por parte de los espectadores o lectores, formulado en términos no estéticos, sino que atendiendo a sus efectos morales, pedagógicos y políticos. Anhelamos una cultura, filosofía y literatura que estén a la altura de unos tiempos ya sedientos de sabiduría.

El afamado y reconocido Harold Bloom debió sufrir la proximidad de la muerte para decidirse escribir un libro cuyo título ya es de suyo elocuente *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* Este destacado académico deja de lado su desbordante erudición para hablarnos de aquellos libros capaces de otorgarla. Nos dice: este libro “surge de una necesidad personal, que refleja la búsqueda de una sagacidad que pudiera consolarme y mitigar los traumas causados por el envejecimiento, por el hecho de recuperarme de una grave enfermedad y por el dolor de la pérdida de amigos queridos (...) A lo que leo y enseño sólo le aplico tres criterios: esplendor estético, fuerza intelectual y sabiduría. Las presiones sociales y las modas periodísticas pueden llegar a oscurecer estos criterios durante un tiempo, pero las obras con fecha de caducidad no perduran. La mente siempre retorna a su necesidad de belleza, verdad, discernimiento. La mortalidad acecha y todos aprendemos que el tiempo siempre triunfa” (Bloom, 2005, p. 13). Con una perspectiva claramente secularista y cerrado a la trascendencia, reconoce que todos anhelamos sabiduría.

Mi propuesta es adentrarnos en los grandes relatos capaces de proporcionar esa sabiduría que buscamos y dar algunas pistas en dónde podemos encontrarla, si queremos ser leales a nuestra cultura occidental. En este sentido, como asevera el sabio Gómez Dávila, “suprimir la enseñanza de los lugares comunes que abundan en las letras latinas y griegas es privar al hombre del alfabeto de la sabiduría humana” y para ello conviene recordar que “sin latín ni griego es posible educar los gestos de la inteligencia, pero no la inteligencia misma” (Gómez, 2009).

Hay autores cuyos grandes relatos ha forjado la identidad de razas, pueblos y naciones: Homero, San Agustín, Dante, Cervantes, Shakespeare. Para tenerlos presentes debemos tener muy en cuenta la tradición, noción que hay que conviene aclarar frente a erradas acepciones. Con la misma certidumbre con que ahincamos nuestros pies en el suelo, podemos afirmarnos orgullosamente en nuestro presente. Pero no olvidemos que se vive sobre las profundidades cimentadas en la tradición. Como sostenía Pedro Salinas,

la tradición es la enorme reserva de materiales con los que el hombre puede rodearse de horizontes. Sus componentes son cronológicamente pasados, pero el horizonte que con ellos se erige resulta todo presente. En ellos celebran sus nupcias esas dos dimensiones del tiempo: pasado y presente, que tan estrechamente se enlazan que forman una nueva calidad temporal: eso que podríamos llamar con palabras de Eliot “*the pastness of the present*” o “*the presentness of the pass*”. Es magnífica la descripción que hace Pedro Salinas: “La tradición, en su extraño operar ambivalente –alzar a permanencia lo que pasa en el tiempo y es digno de ser detenido, y a la vez tener siempre abierto a la censura del tiempo lo que se admitió como permanente-, no se deja guiar más que por una norma selectiva: lo mejor. Su sueño es el sueño de lo mejor, entregarnos lo mejor de lo que hicieron los mejores”. (Salinas, 1974, p. 113). Es del todo superficial el que habla de la tradición como fuerza retrógrada que sólo invita a la mimesis del pasado. En ella se funden en un latido las tres formas de vida del tiempo: lo pasado se sobrevive, por su potencia de hacerse presente y, llegado a serlo, rebasa su actualidad, afanoso de ir más allá para seguir viviendo en el futuro. Sin embargo, esta función de criba ejercida por la tradición ya no se ejerce por el descrédito en la que ha caído esta conservadora de lo mejor. Se la ataca precisamente por ser conservadora, olvidando que ella sólo retiene lo mejor.

En nuestro actual marco cultural, la tradición carece de autoridad, y pretender dictámenes sobre lo que merece ser leído y excluido, o establecer cánones consagrados, ya no goza de prestigio. Se busca la experiencia individual autónoma que es reacia a cualquier consejero cultural. Por esto, si queremos beber de las fuentes que dieron origen a lo que consideramos la cultura occidental, debemos acudir a esos relatos arquetípicos que constituyen la *vera traditio*. Hay que saber escoger a nuestros amigos, procurar cuidar *The company we keep*, siguiendo el título del libro de Wayne Booth, pionero de una ética de la ficción. Porque, a fin de cuentas, una cultura es una suerte de sistema neuro-vegetativo que riega, a través de sus canales, la vida real con lo imaginario y lo imaginario con la vida real.

Si la llamada tradición ya no ejerce esa función discriminadora estamos llamados a escoger, y leer es elegir, elegir a todos los niveles. Pero ¿cómo se escoge? Jean Guitton nos ofrece algunas reglas de elección, una negativa y otra positiva: “La primera, la resumiré con esta palabra: No leas nunca prosa todavía fresca. No leas un libro que acaba de salir. Pero deja al tiempo, que es el gran seleccionador, el cuidado de cumplir su trabajo silencioso, que consiste en eliminar al mediocre. ¿Qué es un clásico? Es un libro que todavía se imprime y que no cesa de aparecer, que acaba incluso de reaparecer. No leas pues, ya que tú dispones de poco tiempo, si no los libros que han pasado la prueba del tiempo, los que han aparecido al menos hace tres años. Luego aquellos de hace treinta años. Luego aquellos de hace treinta siglos, y encontrarás a Homero” (Guitton, 2000, pp. 52-53). Son insuperables los 14 consejos que da Italo Calvino para leer a los clásicos: “Tu clásico –nos dice en uno de ellos- es aquel que no puede ser indiferente y que te sirve para definirte a ti mismo en relación y quizá en contraste con él”. Lo importante es ese efecto de resonancia que vale tanto para una obra antigua como moderna. Siempre la actualidad, aunque sea trivial, es el punto donde debemos situarnos. Para poder leer los clásicos hay que establecer desde donde se lee. En este sentido agrega Calvino: “Es clásico lo que tiende a relegar la actualidad a la categoría de ruido de fondo, pero al mismo tiempo no puede prescindir de ese ruido de fondo”. Finalmente “es clásico lo que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone” (Calvino, 1994, pp. 17-19).

### **La fuente judía-cristiana**

¿Cuáles son los grandes relatos que han marcado la tradición occidental cristiana? La respuesta es breve: su capa más profunda la pusieron la Biblia judeocristiana y los griegos. Todo lo que vino después se edificó sobre estos cimientos y guarda alguna relación con estos orígenes fundacionales. El crítico literario canadiense Northrop Frye (1981) denomina a la Biblia El gran Código. Asimismo George Steiner: “Todos nuestros demás libros, por diferentes que sean en materia y método, guardan relación, aunque sea

indirectamente, con este libro de los libros (...) Todos los demás libros, ya sean historias, narraciones imaginarias, códigos legales, tratados morales, poemas líricos, diálogos dramáticos, meditaciones teológico-filosóficas, son como chispas, muchas veces lejanas, que un soplo incesante levanta de un fuego central(...) La Biblia determina, en buena medida, nuestra identidad histórica y social. Proporciona a la conciencia los instrumentos, a menudo implícitos, para la remembranza y la cita (...) No hay otro libro como éste; todos los demás están habitados por el murmullo de ese manantial lejano (hoy en día, los astrofísicos hablan del «ruido de fondo» de la creación)” (Steiner, 2004, pp. 13-14).

El corpus bíblico se halla en el centro de una galaxia de comentarios e interpretaciones, y su densidad y fuerza de gravitación son casi incommensurables. Hay personas que han dedicado toda su vida al estudio de los primeros capítulos del Génesis, a las prescripciones del Levítico, a los Salmos, a la inabarcable vastedad de Isaías o Job, a Romanos, o a los enigmas del Apocalipsis. Nadie puede preciarse de dominar la literatura secundaria. La filosofía y la lingüística comparada, el estudio de la gramática y de la retórica, la hermenéutica, se han desarrollado en torno a un centro bíblico.

Con la dispersión de las comunidades judías por todo el mundo helenístico, se hizo imperiosa la traducción al griego. Dice la leyenda que, a instancias de Ptolomeo II, setenta y dos ancianos de Israel tradujeron la Escritura al griego, en Alejandría, en 72 días. Y parece cierto que la versión de los setenta –el nombre refleja la leyenda-, fue compuesta en el siglo III A. de C. para las comunidades grecohablantes de Egipto. Cuando el Nuevo Testamento cita al Antiguo, es casi invariablemente con las palabras de los setenta. Manuscritos del Septuaginta tan ilustres como el Vaticano, el *Sinaiticus* o el *Alexandrinus* nos permiten tener en nuestras manos, por decirlo así, el puente entre el judaísmo y el cristianismo. Orígenes produjo una edición en seis columnas de la Biblia (el *Hexaplas*). Hacia el 393, San Jerónimo acudió directamente al original hebreo, un paso de gran audacia

teológica y psicológica. La Vulgata de San Jerónimo sustituyó a los 70 en la tradición de la Iglesia cristiana.

No es exagerado afirmar que el primer libro de la Biblia, el Génesis, ha determinado en gran medida, el nacimiento religioso, metafísico, moral y literario de Occidente.

Verdadero revuelo y polvareda dialéctica y argumentativa ha levantado el escándalo del sacrificio de Isaías, ya sea en Maimónides, Kierkegaard o Kant. Nadie sino un demonio puede pedir a un padre que sacrifique a su hijo (Kant); solamente el Dios verdadero, omnipotente puede pedir a un padre que sacrifique a su hijo (replica Kierkegaard). ¿Cómo pudo Abraham “perdonar” a Dios el indecible sufrimiento que le infligió durante los tres días de su viaje al monte Moria? ¿Cómo pudo Isaac soportar a su padre después de la abortada ofrenda? Amalia Quevedo, en un sugerente libro, ha escrito sobre las lecturas contemporáneas del sacrificio de Abraham realizadas por filósofos tan disímiles como Kierkegaard, Hegel, Kant, Shelling, Kolakowski, René Girard, Thomas Mann, Kafka, Blanlot, Levinas y Derrida (Quevedo, 2006).

Otro tanto se podría decir de la recepción filosófica del libro de Job. No sin razón es uno de los textos más comentados a lo largo de la historia. Los “grandes lectores” del libro de Job lo han recibido desde marcos históricos, culturales y filosóficos muy diversos. De ahí el énfasis distinto en cada una de éstas grandes interpretaciones. Es interesante dar cuenta de alguna de estas lecturas y comprobar cómo el marco desde el cual se lee esta obra (católica como la que hace Tomás de Aquino y René Girard, judaica en Levinas, protestante en Ricoeur, marxista en Antoni Negri) influye en la interpretación. La riqueza de esta obra permite una heterogeneidad de perspectivas (filosóficas, teológicas, filológico-literarias, psicológicas, o desde la moderna antropología sociocultural). Sea cual sea esa lectura, la fuerza y el pathos de este texto llega firmemente a nosotros salvando los milenios

que nos separan. Se trata de un arquetipo fundamental de nuestra cultura, como de modo análogo lo es el sacrificio de Abraham, Antígona o Edipo.

El libro del Éxodo, la salida de Egipto, el viaje a través del desierto y la llegada a una tierra de “leche y miel”, la larga marcha de un pueblo esclavizado ha pasado a ser arquetipo de diversas doctrinas políticas, desde los primeros colonizadores en su marcha hacia el Nuevo Mundo hasta el programa marxista de emancipación del proletariado. Es la metáfora recurrente de la Teología de la Liberación. Asimismo, el Éxodo denota la condición histórica, psicológica y moral de los judíos hasta hoy. Allí se narran los diálogos directos de Moisés con Dios, los motines a los que se enfrenta, su elocuencia en su balbuciente lengua... ¡hizo falta un Miguel Ángel para reflejar algo de su vehemencia y fuerza espiritual! ¡Qué consecuencias tuvo la tautología “Yo soy el que soy” que sale de la zarza ardiente! Esta divina autoidentificación ha alimentado el pensamiento de filósofos y teólogos a lo largo de la historia junto con ser el acta fundacional del monoteísmo.

El libro de los Jueces nos trae dos relatos fascinantes: el de la hija de Jefe y el de Sansón y Dalila. Y allí están el relato de Samuel y de Saúl, la figura de David, el lamento por Jonatán, el asesinato de Absalón y la muerte del propio David. ¡Cuánto más pobres habrían sido la poesía occidental, la pintura y la música sin estos relatos! “Y sucedió una tarde que David se levantó de su lecho y subió a la terraza de la casa del rey, y desde la terraza vio a una mujer lavándose, y esta mujer era muy hermosa de contemplar”. Difícilmente encontraremos un testimonio de poesía erótica, de injusticia y de castigo más incisivo que el de David y Betsabé, en II Samuel. Una de las cumbres de la poesía, sin equivalente en la literatura universal, es el libro de Job: afronta el misterio de Dios y el misterio de la condición humana. “¿Por qué al salir del vientre no morí o perecí al salir de las entrañas?” (Job 3, 11). Es una voz imposible de sofocar y que proclama tanto la inocencia como un misterio de culpa en el mero hecho de existir. Satán considera que Job no ama a Dios por sí mismo, sino por los bienes que de Él ha recibido, que su religión no es pura, que está demasiado apegado a su

felicidad humana, a su vida de familia, a las riquezas que posee, a la estima de que goza. No cree en la sinceridad de Job: es necesario probar la justicia de Dios. Los salmos –que nos han enseñado a tratar a Dios- continúan el diálogo con Yahvé iniciado ya en Job. La palabra salmo significa música instrumental, pero nada sabemos de ese acompañamiento musical –debería ser maravilloso- de esos 150 poemas. Tampoco sabemos si fueron compuestos por David, a quien se le atribuyen. Hay en ellos de todo: himnos de alabanza, oraciones de gratitud por ser liberado de la aflicción o el peligro, salmos de lamentación o incluso, en el salmo 88, de desesperación que recuerdan a Job, salmos litúrgicos, textos de sabiduría, etc. En ellos encontramos el lenguaje humano con Dios: “Como el ciervo desea el agua de las fuentes, así te desea mi alma, Dios mío” (Sal. 41-42).

Para Harold Bloom Job y el Qohelet son las cumbres del Antiguo Testamento y fuentes de sabiduría. Y ¿qué decir del Cantar de los Cantares, verdadera fuente de toda la poesía amorosa y erótica de todos los tiempos? Al parecer fue escrita entre el 450-400 a.d.c. Goethe consideraba esta cantata de amor y deseo como la más espléndida en su género de toda la literatura. “Huye, amado mío, sé como gacela, como el cervatillo en los montes perfumado” (Cantar...8,14). Hay toda una sinfonía olfativa de alto vuelo poético.

Los libros de los profetas desde Samuel a Malaquías, portadores de la voz de Dios, son moralistas visionarios, vigilantes en la noche, reclaman justicia social. Isaías fue al parecer del S.VIII a.d.c. y vivió en Jerusalén. Su voz es de las más vigorosas y conmovedoras de la experiencia occidental: aspira a devolver la esperanza a un pueblo destrozado y profetiza la Pasión de Jesucristo. Y ahí está Jeremías con su lamento y clamor por la estupidez y la brutalidad humana (sería del S.VII o VI A.d.C). Las suyas son las proclamaciones más feroces contra el Israel idólatra. A través de su siervo Jeremías el Señor clama maldición y aniquilación. También Yahvé ordena al “Hijo de Hombre”, término clave en Ezequiel, que se coma el rollo en que están inscritas las divinas revelaciones y admoniciones. La palabra de

Dios entra en las entrañas del profeta y las llena; en su boca se convierten en dulzuras de miel.

Escribe Steiner con su acostumbrado vigor: “Cuán desnudas estarían las paredes de nuestros museos despojadas de las obras de arte que ilustran, interpretan o aluden a temas bíblicos. Cuánto silencio habría en nuestra música occidental, desde el canto gregoriano hasta Bach, desde Haendel hasta Stravinski y Britten, si suprimiéramos las versiones de textos bíblicos, las dramatizaciones y los motivos. Lo mismo vale para la literatura occidental. Nuestra poesía, nuestro drama, nuestra ficción serían irreconocibles si omitiéramos la continua presencia de la Biblia” (Steiner, 2004, pp. 114-115). Efectivamente corroboran esta cita ¡*Absalón, Absalón!* De Faulkner, Acab y Jonás en *Moby Dick*, la *Divina Comedia* de Dante, la tetralogía de José de Thomas Mann, la poesía de Blake, el romanticismo francés (Victor Hugo, Vigny), Sodoma y Gomorra de Proust, etc. No habría ningún Kafka sin la Tablas de la Ley, ni un Racine sin Ester y Atala. Y lo mismo con el *Paraiso perdido* de Milton, Las peregrinaciones de Caín de Coleridge, o Caín: un misterio de Byron, o “el fatum de Abel” de Blake, la culpa indeleble de *Lord Jim* en Conrad.

Me he abstenido de referirme a la enorme resonancia de Cristo y del nuevo Testamento. El eco de sus parábolas es constante a lo largo de la historia, la música y la pintura. Casi todas las escenas han sido recreadas: basta pensar en el Hijo pródigo o los peregrinos de Emaús para asociarlos con Rembrandt.

### La fuente griega

Es un recurrido tópico establecer que las dos raíces y fuentes de Occidente son Atenas y Jerusalem, la filosofía y la Biblia. Leo Strauss y pensadores cristianos han enfatizado la y de la conjunción; Chejov y Levinas acentúan la o de la disyunción. Es en San Agustín, siguiendo las huellas de Platón, que el cristianismo logra la primera gran síntesis en el S.IV para consolidarse en el siglo XIII con Tomás de Aquino. Benedicto XVI reafirma con fuerza esta

venturosa e indispensable conjunción que marca la identidad occidental. Sin embargo, el logro de esta síntesis no está exento de tensiones internas que pretenden escindir un conocimiento y una estética helena de una moralidad y una religión judía.

Platón será el puente que permitirá la primera síntesis agustiniana. Platón se enfrentó con la propia tradición griega, pues su cultura es totalmente socrática, pero también homérica, a regañadientes. Es Platón, gran lector y sublime escritor, quien enjuicia y critica la magnificencia estética de Homero. Según el Sócrates de Platón, Homero ha educado Grecia, pero la única parte socialmente valiosa de esa educación consiste en “himnos a los dioses o celebraciones de los hombres buenos”. Harold Bloom emprende la defensa de Homero por motivos estéticos y poco filosóficos contra Platón: “El ataque a Homero no satisface a ningún lector que valore la *Iliada* en su justa medida como una de las cumbres de la literatura de la imaginación, y sin embargo el tema de la sabiduría es aquí religioso, aunque desde luego no en el sentido hebreo. El Sócrates de Platón no quiere que los dioses (...) experimenten lujuria, furia, envidia y todo lo que nos interesa del Zeus de Homero. Al igual que los platónicos cristianos que iban a seguirlo, el divino Platón, está obsesionado con la salvación, una idea muy poco homérica. Contrariamente a los hebreos de la Biblia, que carecían de teología, Platón sí la tenía” (Bloom, 2005, p. 49). Según Bloom Platón aspiraba a suplantarse a Homero, quería ser el poeta-filósofo-teólogo-educador primero de Grecia, y luego de toda la humanidad. Platón comenzó expurgando todos los detalles pintorescos y demasiado humanos de los dioses homéricos. Esto destruye la *Iliada* y la *Odisea*, como asimismo Baricco, en su versión moderna de la *Iliada* –por razones bien distintas a las de Platón- la mutila con el talante censor de todo lo sobrenatural

Para comprender cómo era la Atenas de la época de oro, no debemos recurrir a historiadores como Tucídides, sino a dos escritores distintos en todos los aspectos, salvo en uno: su capacidad de comprender y describir a los hombres con los que vivieron. Uno de esos escritores es Aristófanes, que hizo

mofa de ellos, los censuró, los insultó y puso su imagen ante ellos mismos en cada pieza que escribió; y otra es Platón quien junto con ser un gran pensador nos ha dejado en sus diálogos a personajes tan admirablemente dibujados que aún siguen viviendo en sus páginas: los sofistas Menón, Hipias, Protagoras, Critón, Fedro y presocráticos como Parménides y pitagóricos como Simmias y Cebes.

La sociedad que se refleja en los diálogos de Platón es sumamente refinada. El banquete más célebre de la historia se celebró en casa de Agatón. Sócrates ante esa célebre mesa de *El Banquete* se reúne con una compañía de jóvenes brillantes: el propio Agatón, dueño de casa, a quien se le acababa de otorgar el primer premio por su obra; Aristófanes, el más grande de todos los comediantes, el incomparable Alcibíades, siempre el más brillante entre los brillantes, y entre ellos, Sócrates, que, al ingresar, todos le dan muestras de afectos y admiración.

Los diálogos platónicos sobre Sócrates nos ayudan a pensar por nosotros mismos, y si bien Sócrates fue un hombre extraordinario, de alguna manera es un espejo de su propia época, una época cuyas figuras anhelaban conocer y descubrir la verdad. Se comprende lo que dijo Whitehead: “Toda la historia de la filosofía es una nota a pie de página de las obras de Platón”.

El contrapunto es Aristófanes; la visión que nos otorga de la época es muy distinta. Pasar de Platón a la comedia antigua es una experiencia singular. Ya no estamos en compañía de cultos caballeros de refinados modales, sutiles pensamientos y exigentes gustos. No hay ni huella de todo eso en sus escandalosas obras, a cual más vulgar y desenfrenada. Leer a Aristófanes es, en cierto modo, leer un periódico satírico ateniense. En sus obras late la ciudad de Atenas y encontramos de todo: los políticos, el partido bélico versus el pacifista, el voto de las mujeres, la reforma de la educación, etc. Nada ni nadie se escapaba de sus burlas. Son testimonio de una ilimitada libertad de expresión obras como *Las ranas*, en que se parodian a escritores; *Las nubes*, en la que se burla de los intelectuales; y tres obras acerca de

las mujeres: *Las tesmoforias*, *Lisóstrata* y *Asamblea de mujeres*, en que las mujeres se apoderan de la literatura, de la guerra y del Estado, mejorándolo todo. Desenvuelto, desvergonzado, todo se dice sin rubores, y si bien la vida puede parecer algo burdo y vulgar, nunca aparece como algo bajo y sórdido.

Pocos hombres se maravillaron más que Heródoto: “en esas tierras hay mil maravillas”, “hechos maravillosos fueron esos”, son expresiones frecuentes en el Padre de la Historia. Se requería todo el hambre y la sed de conocimientos, todo el afán de explorador, para que un hombre emprendiera los viajes de Heródoto. Fue el primer explorador del mundo. En nuestros días el escritor, periodista, historiador, gran reportero polaco Ryszard Kapuscinski (1932-2007), escribió una deliciosa obra *De viaje con Heródoto*, réplica y homenaje a su antecedente griego.

El año 431 a.C, cuando Atenas era reina del mar a la cabeza de un Imperio, Esparta tenía el mejor ejército del mundo, y Persia tenía la perspectiva de librarse de ambas azuzando a una contra la otra. Es la época de Tucídides y su inmortal *Guerra del Peloponeso*, obra maestra entre todas las historias.

Edith Hamilton considera que sobre todo “es en la tragedia donde el genio griego llegó más lejos, y es la revelación de lo más profundo que había en él” (Hamilton, 2002, p. 120). Los grandes artistas trágicos son cuatro y tres de ellos, con excepción de Shakespeare, son griegos (Esquilo, Sófocles y Eurípides). La tragedia es un logro peculiar griego y ellos lo elevaron a su altura suprema. El espíritu de la poesía se une al afán de conocer y enfrentarse a los grandes enigmas, incluso a lo inexplicable. Por la alquimia de la poesía el más profundo dolor es trasmutado en belleza y exaltación: se nos ofrece una verdadera sabiduría. La significación y dignidad de la vida humana es el tema central de las tragedias. Al ampliarnos nuestra capacidad de sufrir se accede a dimensiones profundas de la realidad. No hay mayor dignidad que la de un alma que sufre por causas nobles y sublimes. En Esquilo hay escenas de intensidad dramática que no alcanzan ni Sófocles ni Eurípides. Esquilo fue profundamente religioso. En Él, en Dios, “el Padre, Anciano

de los Días, que nos formó con su propia mano”, yace la verdad final, reconciliadora de este misterio o que es la vida humana, y que es, ante todo, el misterio del sufrimiento no merecido.

Sólo dos decenios separan a Sófocles de Esquilo. El hombre siempre puede vivir y morir con nobleza dice Ajax. Antígona no va a la muerte sin consuelo: la muerte fue lo que ella eligió, y muere, como le dice el coro “dueña de su propio destino” (*Ant.*, 821). Es la precursora de la ley natural y de las leyes no escritas, entre ellas la que ordena sepultar a su hermano muerto. Sustituye la orgullosa palabra libertad –tan venerada por Esquilo– por la de ley. George Steiner sigue la travesía de este mito universal por la historia de Occidente dando cuenta de las innumerables Antígonas que se han escrito desde esta primera y original de Sófocles (Steiner, 2008).

Aristóteles consideró que Eurípides “pese a todos sus fallos, es el más trágico de todos los poetas”. Hamilton considera que se equivoca porque confunde la tristeza con la tragedia: “es el poeta del pesar del mundo”. Es el más moderno de todos los trágicos por su racionalismo, espíritu crítico, su rebeldía y espíritu de lucha. Nietzsche criticaba el nefasto influjo de Sócrates en las tragedias de Eurípides: empieza a predominar el racionalismo apolíneo en desmedro de lo dionisiaco. Sus años de madurez coinciden con la guerra fratricida entre Atenas y Esparta. Escribe *Las troyanas*: la guerra tal como se muestra a un puñado de mujeres cautivas y próximas a ser esclavizadas. En las obras de Eurípides hay siempre una tierna compasión por todos los infortunados y un gran aprecio por el valor de la vida humana. Es inédito para aquella época el tratamiento igualitario que reciben sus personajes ya sea la princesa o el campesino. Los esclavos, que en la antigua escala de valores no eran personas sino instrumentos, son reivindicados y con igual valor que los demás hombres. Su espíritu compasivo caló de modo más hondo en la humanidad de sus personajes y en el corazón humano que el de sus dos grandes predecesores. No son personajes austeros y remotos, elevados a las alturas de una tragedia inaccesible. Las míticas princesas y reinas de la fabulosa Troya se han convertido en mujeres dolientes que sienten como

todas las mujeres han sentido siempre. Ya no se encuentra ninguna trágica exaltación, sino el más punzante dolor acaso jamás pintado.

El argumento de Edipo y de Antígona, los fragmentos de los presocráticos, las instituciones sociales griegas y los debates teóricos que estas instituciones suscitaron, son la fuente del proceso de indagación filosófica y social occidental y dan a esta indagación, en palabras de Steiner, “su taquigrafía”. Para Freud es evidente que los mitos griegos y su representación en el arte y en la literatura de Grecia dieron a los códigos culturales y simbólicos de Occidente su fundamento dinámico. Edipo, Narciso, Orestes, Cronos que devora a sus hijos, Prometeo que roba el fuego son cristalizaciones psíquicas muy ricas y no sabemos más de los motivos e ilusiones humanas de lo que sabía Sófocles. Nuestras peregrinaciones y odiseas eran las de Ulises, el exasperado dolor de las mujeres continúa expresándose con la voz de Medea, las mujeres troyanas son portavoces de nuestras lamentaciones sobre la guerra, Edipo y Narciso sirven para dignificar y definir nuestros complejos.

Posteriormente la imaginación occidental también generó personajes y tramas arquetípicas. Se citan cuatro casos: Fausto, Hamlet, don Juan, don Quijote. Pero ¿en qué medida es Hamlet, como observan Freud y Gilbert Murray, una variante de Orestes? ¿En qué medida la fuerza imaginativa que los temas de fratricidio, usurpación, incesto y venganza filial en la obra de Shakespeare ejercen sobre nosotros no proviene de estos temas ya realizados en las dramatizaciones de Esquilo, Sófocles y Eurípides? A su vez la leyenda del doctor Fausto es una variante cristiana del arquetipo de Prometeo. Edipo y Electra, Antígona y las Euménidas han prestado su voz al gran teatro y poesía del siglo XX. Para Heidegger, el griego determinó el destino esencial del hombre occidental. Sostiene que este destino asume forma partiendo de las sucesivas “experiencias” e interpretaciones de filósofos, poetas y traductores del verbo griego “*ser*”. Por eso, aquellos poetas en quienes Heidegger ve la más intensa y la más necesaria presencia del ser y de la verdad, son los que más cerca están de las raíces griegas. Se trata de

Hölderlin y sobre todo de Rilke, quienes son los “pastores del ser” en la desolación de nuestro estado.

Steiner es taxativo al comprobar nuestra deuda grecolatina: “El alfabeto del pensamiento racional, la sintaxis de la deducción y de la inferencia, de la prueba y de la negación, es griega. Todos nuestros géneros literarios, con excepción de la novela larga en prosa, tienen sus modelos griegos” (Steiner, 1996, pp. 162-163). Articular gramaticalmente la experiencia, conectar discurso y significación, como lo hacemos nosotros, es “ser griegos”. Ya lo afirmaba Shelley: “Todos somos griegos”.

### Conclusiones

Es común recordar que Occidente tiene tres fuentes: la religión judeo-cristiana, el pensamiento griego y el derecho romano. Los dos grandes afluentes representados simbólicamente en Jerusalén y Atenas logran su fusión y síntesis más lograda en las cumbres del cristianismo: San Agustín y Santo Tomás, y quizás su manifestación más ejemplar se encuentra en la Divina Comedia del Dante. Gómez Dávila considera que “las aguas de Occidente están podridas, pero la fuente está impoluta” y en otro de sus aforismos: “Al despojarse de la túnica cristiana y de la toga clásica, no queda del europeo sino un bávaro pálido” (Dávila, 2009). Occidente es el alma cristiana modelada en arcilla griega. Es necesario recuperar la tradición central de Occidente.

### Bibliografía

- Bloom, H. (2005). *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* Taurus.
- Calvino, I. (1994). *Por qué leer los clásicos* (4.ª ed.). Tusquets.
- Frye, N. (1981). *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Gedisa.
- Gómez Dávila, N. (2009). *Escolios a un texto implícito*. Atalanta.

- Guitton, J. (2000). *Nuevo arte de pensar*. Encuentro.
- Hamilton, E. (2002). *El camino de los griegos*. Turner.
- Quevedo, A. (2006). *En el último instante: Las lecturas contemporáneas del sacrificio de Abraham*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Steiner, G. (1996). *Antígonas: La travesía de un mito universal para la historia de Occidente*. Gedisa.
- Steiner, G. (2004). *Un prefacio a la Biblia hebrea*. Siruela.
- Thibon, G. (1975). "Instrucción y cultura". *Nuestro Tiempo*, (255–256), 44.

## ENTRE LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO Y LA INCOMPREENSIBILIDAD DE DIOS ANTE LA CRISIS DE OCCIDENTE: REFLEXIONES SOBRE EL *UNUM ARGUMENTUM* DE ANSELMO DE CANTERBURY

Ana María Serra<sup>4</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

RESUMEN: Este trabajo analiza el famoso argumento ontológico de Anselmo de Canterbury desde dos perspectivas. Primero, se contextualiza su pensamiento en la tradición medieval, destacando su lema *fides quaerens intellectum*, que refleja cómo la razón se pone al servicio de la fe para comprender lo religioso. En su obra *Proslogion*, Anselmo formula el argumento sobre la existencia de Dios como “aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado”, con una dependencia del *Monologion*, según Hernán Guerrero-Troncoso, lo que ayuda a entender la formulación del argumento. Luego, se presentan las opiniones de Immanuel Kant, quien considera el argumento ontológico por deducir la existencia de Dios a partir de conceptos puros, y de Jean-Luc Marion, quien interpreta el argumento como no ontológico. Marion sostiene que Anselmo no parte de un concepto de Dios, sino de la fe, buscando establecer la existencia de un ser divino que trasciende el entendimiento humano. Además, se argumenta que el pensamiento de Anselmo no es solo un ejercicio lógico, sino una vía hacia la verdad que desafía los límites de la metafísica, abriendo una razón que, armónica con la fe, busca una comprensión trascendental. Este enfoque ofrece una clave para enfrentar los desafíos culturales actuales y recuperar un equilibrio espiritual e intelectual, guiando hacia la realidad última y perfecta que Anselmo llama Dios.

Palabras clave: Anselmo de Canterbury, argumento ontológico, *Proslogion*, *Monologion*, Immanuel Kant, Jean-Luc Marion, Occidente.

---

<sup>4</sup> Estudiante de último año de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Gabriela Mistral.

## I

A lo largo de la historia, el ser humano ha manifestado un deseo innato por dotar de sentido a su existencia. El inicio de la filosofía consistió precisamente en encontrar una explicación racional y sistemática del principio originario generador de todas las cosas y, en general, en la comprensión del cosmos y su finalidad, seguida por una profundización antropológica orientada a la comprensión del significado y destino del hombre, donde la ciencia, la razón y la creencia se entrelazaban en la búsqueda de una respuesta al enigma de la existencia humana. Con la llegada del cristianismo, la teología profundizó desde una mirada trascendente los cuestionamientos acerca del hombre, donde la Revelación necesitaba ser comprendida dentro de los límites de la razón. De esta forma, el cuestionamiento y la posterior búsqueda de los argumentos para demostrar la existencia de Dios, sobre todo por parte de los filósofos cristianos, evidenciaron una importancia que fue más allá de la teología, impactando decisivamente a la metafísica, la epistemología, la ética y la cultura occidental.

Esta dialéctica entre fe y razón quedó claramente expresada durante la Edad Media cristiana. Christopher Dawson, al reflexionar sobre esta relación, sostiene que, si bien existe una irreductible tensión entre cultura y religión, donde ésta tiende a sacralizar la cultura y aquella intenta reducir las instituciones religiosas a una simple instancia y función social, perdiendo la religión su carácter trascendente, igualmente la cultura guarda una especial y vital relación de dependencia respecto de la religión. “Una cultura sin religión es un cuerpo sin alma, y una religión sin cultura es un alma sin cuerpo”. Así, el autor sostiene que la cultura medieval cristiana, por su notable proyección histórica en las épocas que la sucedieron y diversos factores que, interrelacionados durante 700 años, gestaron “una nueva síntesis cultural” con “múltiples realizaciones espirituales, intelectuales, sociopolíticas y artísticas” (Dawson, 2005, pp. 13-19).

## II

A finales del siglo XI, Europa vivía profundos cambios económicos, sociales y culturales. A la par que se establecían las primeras ciudades, nacía la burguesía la burguesía y las primeras escuelas independientes de los monasterios, la Iglesia era arrastrada por la abundancia y se enquistaba por la simonía y el nicolaísmo, por lo que surgen grandes ansias de reforma. (San Anselmo, 1998, p. X).

En este contexto aparece la figura de Anselmo de Canterbury (1033-1109). Considerado “el padre de la Escolástica” y, junto con Santo Tomás y San Buenaventura, una de las figuras centrales del pensamiento cristiano medieval, fue reconocido como doctor Magnífico según la tradición cristiana “porque cultivó un intenso deseo de profundizar en los misterios divinos” (Benedicto XVI, 2009). En esencia, Anselmo encarna una profunda fidelidad al pensamiento de Agustín de Hipona y su doctrina superadora de las actitudes contrapuestas de dialecticos y anti dialecticos, como se evidenció en los IX y X, elevó la razón como instrumento al servicio de la fe; sin embargo, su originalidad radica en que, aunque promovió y amplió esa herencia intelectual y con ello preparó el camino para la escolástica posterior, no se limitó simplemente a reproducir el legado agustiniano.

Las enseñanzas adquiridas como discípulo de Lafranco junto al gusto por la dialéctica y la lógica y el contacto con esta tradición agustiniana junto a la de Boecio y Escoto Eriúgena, es lo que brindará a Anselmo su original apertura de espíritu y la que propiciará que escriba obras tan importantes para la historia del pensamiento filosófico y teológico como el *Monologion* y los tratados *De veritate*, *De libertate arbitrii* y el *Proslogion*. En palabras de Benedicto XVI, “La actividad del teólogo, según san Anselmo, se desarrolla así en tres fases: la fe, don gratuito de Dios que hay que acoger con humildad; la experiencia, que consiste en encarnar la Palabra de Dios en la propia existencia cotidiana; y por último el verdadero conocimiento, que nunca

es fruto de razonamientos asépticos, sino de una intuición contemplativa” (Benedicto XVI, 2009).

En efecto, su máxima *fides quaerens intellectum*, expresión situada a la cabeza de su *Proslogion* y que tan bien sintetiza su pensamiento, consolidando su estructura a partir de una síntesis entre razón y fe, se transformó en uno de los pilares del llamado racionalismo cristiano. En Anselmo, “oímos la palabra de alguien que trata de comprender lo que cree, que eleva el espíritu hacia una contemplación. Para este creyente, la dialéctica de las cosas divinas viene a colocarse, junto con la inteligencia de las mismas, entre su creencia en Dios y la visión cara a cara, a la que aspira para el más allá” (Schmidt, 2008, p. 139). Por ello, es necesario, para una correcta comprensión del argumento anselmiano, considerar aquellos supuestos que sobrepasan la lógica formal y abstracta y entender que la relación primordial del hombre con Dios depende en primera instancia de la fe. “Se trata de iluminar los enunciados de la fe, en sus contenidos y en sus nexos interiores, de un modo racional, desde puntos de vista lógicos, organizándolos en un sistema, deduciéndolos unos de otros y, consiguientemente, abriendo su inteligencia desde bases más profundas” (Schmidt, 2008, p. 139).

En el capítulo I del *Proslogion* (San Anselmo, 1998, pp. 6-10), Anselmo, fiel a su estilo agustiniano, sigue el camino de la interioridad. Lejos de aventurarse por sí mismo en el misterio divino, ruega a Dios que lo ayude en esta búsqueda. “Enséñame a buscarte y muéstrate a quien te busca” es la petición de Anselmo y la fe se coloca así en el punto de partida de la búsqueda intelectual: “No trato de comprender para creer, sino que creo para comprender. Porque creo también que no podría comprender si no creyese”. Con ello, Anselmo asume uno de los aspectos más característicos del espíritu medieval de su época: una muy firme fe que apoya la razón del filósofo (Gilson, p. 38). “Anselmo hace hablar en el *Proslogion* a alguien que busca elevar su alma a la contemplación de Dios y se esfuerza por entender lo que cree. El esfuerzo de elevación supone la lejanía de lo que busca contemplar. “Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente?, pero,

si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en una luz inaccesible” (San Anselmo, 1998, p. XXI).

Para Anselmo, la fe se presenta como una exigencia necesaria de la amorosa tensión hacia el misterio de Dios, en el intento de comprender aquello en lo que cree. Esta fe rica y positiva destacada por Anselmo en el capítulo LXXVIII del *Monologion* y tan bien descrita por Julián Marías: “La fe viva es una fe que obra, *operosa fides*, frente a una *otiosa*; pero lo más importante es que este carácter operativo de la fe se funda en un amor o *dilectio*, que es quien da vida a la fe verdadera. Y San Anselmo define la fe viva, de un modo más preciso, como la que cree en aquello en que se debe creer, mientras la fe muerta sólo cree aquello que se debe creer. Hay que ver la relación de estas distinciones con la *fides quaerens intellectum*, que se moviliza en el capítulo I del *Proslogion*” (Marías, 1944, p. 11).

En este marco espiritual e intelectual, donde la fe orienta, sostiene y a la vez exige el ejercicio de la inteligencia, al adentrarnos en el análisis del argumento anselmiano, es necesario considerar cómo la oración inicial del *Proslogion* dispone el método, la actitud y el horizonte desde el cual Anselmo concibe la posibilidad misma de pensar a Dios, en esta profunda unidad entre contemplación, razón y fe, en una meditación en la que el pensamiento avanza al ritmo de la oración.

### III

En el *Monologion*, obra escrita con anterioridad al *Proslogion*, Anselmo desarrolla las pruebas de la existencia de Dios basándose en los grados de perfección que se aprecian en las creaturas, claramente inspirado en la doctrina agustiniana, tal como lo expresa en el proemio. Su argumentación parte con la idea que las cosas son desiguales en perfección; luego, todo lo que posee una perfección la posee porque participa de esa perfección, en mayor o menor grado, perfección considerada en su forma absoluta, argumento platónico usado por Tomás de Aquino en su cuarta vía. En su

análisis se remonta hacia lo más bueno, lo más grande, lo más eminente, lo más digno, para mostrar los atributos de Dios y que todo descende de Él, “causa única de todos los seres y que existe por sí misma y las otras por ella, mayor que todo lo demás”, pues es “absolutamente superior a todo lo que existe” y, así, mostrar que el hombre es imagen de Dios, reforzando la unicidad y supremacía divinas ante todo lo demás.

Para Hernán Guerrero-Troncoso, existe una suerte de relación de dependencia especulativa del *Proslogion* respecto del *Monologion*, en virtud de la cual este último texto entregaría el contexto en el que se debe interpretar el argumento anselmiano, Como lo establece en su trabajo *Identidad–confluencia–trascendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo*, al referirse al carácter supremo de Dios, éste sería intensivo y no extensivo y el grado máximo de perfección consiste en que Anselmo equipara en Dios tanto la noción de Ser supremo como la de Bien supremo, en virtud del carácter supremo común a ambos. “Ese grado supremo en el que confluyen no haría más que constatar una remisión recíproca intrínseca a ellos y, con eso, reafirmaría la necesidad de afirmar la existencia de aquello que constituye el grado de perfección absoluta... De esta manera, puesto que la totalidad de las cosas dependen de ese único primer principio para ser ese “algo” que cada una es, con mayor razón ese principio debe ser por sí mismo, es decir, suficiente para determinarse y existir por sí solo. Dicha dependencia opera como una confirmación externa de su supremacía y primacía, puesto que todo cuanto es distinto de él, le es inferior y, por consiguiente, constituye lo único que es en grado máximo y supremo” (Guerrero-Troncoso, 2019, pp. 625-627).

En efecto, esto lo vemos reflejado en el *Proslogion*, donde Anselmo no realiza una extensa exposición de los atributos perfectísimos de Dios, ya establecida en el *Monologion*, sino que busca fundamentar la existencia de Dios con solo un argumento.

“Sería posible llegar por mí mismo a un único argumento que no necesitara de ningún otro sino sólo de sí mismo y que bastara para fundamentar que Dios existe verdaderamente, que es el sumo bien que no necesita de nadie pero que de él necesitan todos los demás seres para ser y ser buenos, y, en fin, todo lo que creemos de la substancia divina” (San Anselmo, 1998, p. 3).

Anselmo entiende que la finitud del hombre producto del pecado y su limitado pensamiento no puede lograr un conocimiento acabado de Dios, y uno de esos grandes misterios es justamente su existencia. Pero su objetivo no sólo es establecer que Dios verdaderamente existe, sino dejar claro el sin sentido de tan solo mencionar que no existe. Esto queda de manifiesto al enunciar su argumento, donde alude al *insipiens* (insensato, el que carece de sabiduría) y la contradicción de la afirmación de éste al decir “Dios no existe” (San Anselmo, 1998, p. 11). La enunciación del argumento lo encontramos en el capítulo II, titulado *Que Dios existe verdaderamente*:

Así pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en la medida en que sabes que me conviene, que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos. Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Pero ¿y si no existe una naturaleza tal? pues “el insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe”. Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo: “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”, entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra entender que esto existe. Así cuando el pintor piensa de antemano lo que va a hacer, lo tiene en el entendimiento, aunque no entienda que exista lo que todavía no ha hecho. Cuando efectivamente ya lo ha pintado, lo tiene en el entendimiento y entiende que existe lo que ha realizado. Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que cuando lo oye lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento. Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor

que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad (San Anselmo, 1998, pp. 11-12).

Para Anselmo, lo que está en el entendimiento y en la realidad, es mayor a lo que sólo está en el pensamiento, por lo tanto, Dios, en cuanto es aquello de lo cual nada mayor puede pensarse, existe verdaderamente tanto en el entendimiento como en la realidad. Lo que Anselmo quiere demostrar, exhortando al insensato, es que debe confesar que, o bien no es capaz de comprender la proposición afirmando que no está en su entendimiento, o que termine por reconocer que su afirmación “Dios no existe” es contradictoria, pues al afirmar que no existe Dios, debe “pensar” aquello que nombra como Dios.

Por otro lado, Anselmo plantea que Dios, en cuanto es “aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado”, debe existir verdaderamente, pues cualquier otro ente imaginado o pensado, tendría características más sublimes o perfectas que Él, ente que obviamente no puede existir. Para Anselmo, un atributo perfecto de Dios es precisamente su existencia, y cualquier otro ente puede o no existir, salvo Él. Por lo tanto, un ser perfecto como Dios debe poseer esta perfección en el más alto grado posible pues, si alguien puede concebir la idea de un ser perfecto que carece de existencia en la realidad, entonces puede concebir un ser aún más perfecto, es decir, alguien que tenga existencia real. Por ende, la existencia de Dios se sigue lógicamente de la noción misma de Dios como el ser más perfecto. De esta forma, el argumento lógico que presenta Anselmo no es válido para ninguna otra cosa, sino sólo para Dios (respondiendo así a las críticas de Gaunilo).

#### IV

El argumento de Anselmo, por su particular naturaleza, se ha destacado de sus posteriores reformulaciones, debido a su impronta lógica precedida de una búsqueda mística. Cuando siglos más tarde Immanuel Kant denominara “argumento ontológico”, no pocos filósofos se han ocupado de esta prueba, pues tocaría el nervio central de la metafísica, abriendo la

discusión filosófica en torno a la posibilidad de una demostración *a priori* de la existencia de Dios. La denominación de “ontológico” asignada por Kant según lo expuesto en la *Crítica de la razón pura*, crítica que se ha tenido por definitiva, es porque la ontología pretende formular juicios sintéticos *a priori* a partir de meros conceptos. El argumento anselmiano, según esta lectura kantiana, cumpliría esta condición: intentaría demostrar la existencia de Dios únicamente desde el concepto mismo del ser divino, sin apelar en ningún momento a la experiencia. La sola mención de Dios obligaría, así, a establecer una ontología de lo divino, es decir, a determinar si el concepto basta para afirmar su existencia. Bajo esta perspectiva, y siguiendo la línea ya propuesta por Descartes y Leibniz, parecería imposible pensar al ser supremo como carente de existencia.

En la *Crítica de la razón pura*, A591 B619, Kant afirma que esta demostración es ontológica pues prescinde “de toda experiencia, e infieren completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema” (Kant, 2010, p. 464). Y agrega, en A601 B629: “Así, pues, sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto” ... “En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio ninguno de conocer su existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente *a priori*. Pero nuestra conciencia de toda existencia...pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio” (Kant, 2010, p. 470).

Concluye entonces, que el ser, la existencia, no es ni puede ser, parte de la esencia, sino que tan sólo es la posición de la cosa, ya sea relativa, en la cópula del juicio, o absoluta, en el juicio de existencia, como lo expresa en A599 B627: “Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que puede añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico, no es más que la cópula de un juicio...La partícula “es” no es un predicado

más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados...y digo “Dios es”, o “hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión “él es”) como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible” (Kant, 2010, pp. 468-469).

Sin embargo, el pensador francés Jean-Luc Marion, en su ensayo *¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant*, desarrolla una interpretación no ontológica de la demostración de la existencia de Dios que postula Anselmo, el cual “durante mucho tiempo gozó de total aceptación como prueba de la existencia de Dios sin ayuda alguna de la ontología. Es este un hecho irrefutable de la historia de las ideas” (Marion, 2007, p. 182). Para Marion es obligatorio preguntarse si el argumento de Anselmo debe situarse en el horizonte de la cuestión del ser, lo que lo desligaría del horizonte de la metafísica o si, por el contrario, logró el argumento original su propósito sin referencia alguna a la ontología, es decir, fuera del horizonte del ser. Para responder a ello, Marion analiza lo que Kant quiso decir cuando comenzó a llamar “ontológico” al argumento. Para él, tres pasos son necesarios: “determinar las características que Kant le atribuye al “argumento ontológico”; revisar qué pensadores en la historia de la metafísica anticipan o cumplen con esas características y el modo en que lo hacen; y decidir si el argumento de san Anselmo coincide o no con tales características y, en consecuencia, con cualquier “argumento ontológico” en el sentido propiamente kantiano (Marion, 2007, p. 182).

Para Marion, Kant establece la existencia de una esencia suprema a partir de conceptos. Bajo esta fórmula, le llama ontológico al argumento pues establece, de manera completamente a priori, “la existencia de un ser supremo o privilegiado a través de conceptos puros” (Marion, 2007, p. 183).

El problema que agudamente percata Marion que si el argumento deviene en ontológico sólo por establecer a través de conceptos la existencia de Dios, entonces se daría el supuesto que todas las pruebas de la existencia de Dios de la teología racional deberían calificarse de igual forma, pues todas ellas llegan a establecer la existencia de Dios en base a nociones o conceptos prestablecidos, como son el movimiento, la causalidad, etc., tal como aparecen en las reconocidas cinco vías de Tomás de Aquino.

Al parecer, a juicio del autor, Kant se refería a algo muy distinto: el argumento es ontológico al establecer la existencia de Dios en función del concepto de la esencia que corresponde al ser supremo, es decir, en función del concepto de una esencia suprema o el concepto de la esencia más real. Por tanto, más que indicar que este ser existe, el argumento sería ontológico al establecer que la existencia de Dios se deriva sólo a partir de su esencia. “El argumento se vuelve de verdad “ontológico” sólo en la medida en que demuestra dicha existencia (tal como otras pruebas lo hacen) bajo dos condiciones excepcionales: (i) a partir de un concepto puro, y (ii) a partir del concepto puro de esencia” (Marion, 2007, p. 183).

En lo que respecta a la primera condición, el concepto puro, es algo que ya había hecho Descartes. A pesar de su interés en establecer su incomprendibilidad, acaba por admitir un concepto de Dios, naturaleza divina o el ser supremamente perfecto. Así, “el argumento ontológico presupondrá de entrada que un concepto, cualquiera que éste sea, puede estar a la altura de la esencia divina, es decir, que un concepto puede comprender a Dios dentro de los límites de una esencia, cualquiera que ésta sea. Todo debate ulterior...admitirá y usará desde ahora algún concepto de Dios; en suma, asumirá que es posible y correcto identificar a Dios con un concepto”. En cuanto a la segunda condición, la opinión de Marion es que fue Leibniz quien perfecciona la categoría ontológica del argumento, pues identifica que tanto la posibilidad como la necesidad caben dentro del único concepto de Dios, al asumir que Dios, en tanto ser necesario, existe sólo si cumple con la condición mínima de ser posible (Marion, 2007, p. 184).

Marion cuestiona de esta forma si el argumento anselmiano cumpliría ambas condiciones, y resuelve negativamente ante el cumplimiento de la primera condición, pues Anselmo no parte de un concepto sino de la fe, que es la que guía a la razón a través de todo su ejercicio especulativo, señalando además que ningún concepto cumple un papel central y original en un pensamiento especulativo. Anselmo, como ya habíamos establecido, reconoce una fe bien específica: fe en que, para entender, la razón tiene que creer. Por otro lado, si Dios vive en una luz inaccesible, es porque Anselmo entiende que el conocimiento “no anula la fe ni la inaccesibilidad de Dios”, sino que es precisamente esa inaccesibilidad lo que la mente reconoce como “una característica definitiva de Dios” (Marion, 2007, p. 189).

Ahora bien, si Anselmo señala que Dios es “aquello mayor que lo cual nada más pueda ser pensado”, entonces, si Dios existe, éste sólo puede pensarse como algo que no es posible concebir, pues sólo Dios puede trascender todo concepto. “Mientras el pensamiento piense a través de conceptos, Dios nunca puede surgir; Dios aparece tan pronto como el pensamiento no puede ir más allá; Dios comienza justo allí donde y cuando el pensamiento toca sus límites” (Marion, 2007, p. 190). De esta forma, el argumento anselmiano, a juicio de Marion, no pretende ofrecer ni tampoco presupone un concepto de Dios o de la esencia divina, sino más bien en un “no-concepto”.

Marion explica que este no-concepto de Dios queda demostrado porque es imposible refutar que “algo mayor que lo que nada más pueda ser pensado” no se fundamenta en un no-concepto de Dios. Si alguien lo niega con el pretexto de ser incomprendible para el intelecto entraría en contradicción; entonces, para refutarlo, sería necesario primero poder comprenderlo, y al hacerlo, ya no podría afirmar que éste es incomprendible. El no-concepto no permite concebir de forma conceptual el límite de lo que nada mayor que puede pensarse. Entonces, si se arguye la incomprendibilidad para concebir este no-concepto, más que ponerlo en entredicho se le está reconociendo su carácter propio y único. En otras palabras, este no-concepto ha de entenderse como lo que sobrepasa todo pensamiento (Marion, 2007, p. 193).

Luego, estando ya demostrada la comprensibilidad de este no-concepto de Dios, se sigue que éste no solamente está en el intelecto, sino que, además, se encuentra en las cosas, que es una conclusión general, propia de la lógica del “límite máximo”. No exige únicamente que la *cogitatio* tenga experiencia de sus propios límites a la hora de pensar este no-concepto, sino también reconocerle al “aquello mayor” su carácter trascendental, esto es, que la *cogitatio* ha de aceptar su imposibilidad para concebir aquello que trasciende más allá del entendimiento (Marion, 2007, p. 194).

Por último, cuando Anselmo dice en el capítulo II “Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor” (San Anselmo, 1998, p. 12), lo que hace Anselmo, al acogerse al principio lógico del máximo, es invertir la jerarquización del ser, partiendo desde lo que sólo existe en el pensamiento, pero no en la realidad. El segundo nivel es aquello que se encuentra en el entendimiento y existe también en la realidad. Y el tercer nivel es aquello que existe en la realidad (*in re*) pero sin quedar sometido dentro del horizonte del *intellectus*.

Entonces, en virtud de “lo mayor y lo más grande” dentro del principio lógico del máximo utilizado por Anselmo y, en consonancia con lo que establece Guerrero-Troncoso, si a Dios sólo se le puede pensar dentro de los límites del pensamiento, entonces Dios está más allá del poder del pensamiento, lo trasciende y lo sobrepasa. De esta manera, afirma Marion que “Dios existe *in re* de un modo muy particular: no por estar en el entendimiento sino a pesar de no estar en él. Y lo que es más: Dios existe *in re* justo porque no existe *in intellectu*”; y eso es lo que constituye el último y más alto grado de ser. Concluye que no es que Dios sea incomprensible y que, paradójicamente, podría no existir, sino más bien, “basado en un examen crítico trascendental de los límites del poder del pensamiento” es que la existencia de Dios queda demostrada por la incapacidad que tiene el hombre para producir verdaderamente un concepto de Dios o de su esencia. Solo podemos conocer

a Dios como existente cuando nos es realmente desconocido a partir del concepto de su esencia divina (Marion, 2007, p. 196).

Se ha establecido entonces la primera ruptura. La segunda se produce luego del análisis dialéctico de distintos pasajes del *Proslogion*. Comienza Marion con lo señalado en el capítulo XV “Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así, si tú no eres eso mismo, podríamos pensar algo mayor que tú, lo cual es imposible” (San Anselmo, 1998, p. 34). En el capítulo III, Anselmo agrega “Pues, si una mente pudiera pensar algo mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador, y juzgaría del Creador, lo cual sería totalmente absurdo” (San Anselmo, 1998, p. 13). Y en el título del capítulo V: “Que Dios es aquello que es mejor ser que no ser” (San Anselmo, 1998, p. 17).

Para Marion, esta relación implica que ser más grande implica ser mejor, en que lo más grande debe entenderse en un sentido cualitativo, no cuantitativo. Ahora bien, en la opinión del filósofo francés, este “aquello mejor” se rige por el principio del bien, que se sitúa más allá de la esencia y el ser, de forma que, en cualquier noción de Dios, el bien será el aspecto determinante. A través del bien, Dios trasciende la esencia en el mismo momento en el que rompe con todo concepto.

Entonces, concluye Marion, Dios “excede la esencia en el acto mismo en que se libera de todo concepto. El bien sólo puede pensarse tal como éste se da, sin medida ni concepto alguno de por medio. Al referirnos a Dios como límite máximo nos referimos a Él necesaria y únicamente como bien supremo... Si lo que se busca es conocer a Dios como lo *melius*, esto es, como el bien supremo, el pensamiento ni debe ni puede basarse en el concepto (imposible) de una esencia inaccesible; antes bien debe echar mano de su propio deseo sin ninguna otra ayuda que la de su poder infinito para amar. Al sustituir el *majus* por el *melius*, e.d., por el bien, san Anselmo, anticipándose por segunda ocasión a Kant, pone su argumento fuera del alcance

de cualquier interpretación metafísica, es decir, ontológica...La existencia de Dios queda demostrada, pero sin que en ello vaya de por medio el postular algún concepto de su esencia” (Marion, 2007, pp. 199-203). Por tanto, si podemos conocer algo de Dios, esto sólo puede darse dentro del espectro del bien, como aspecto decisivo para cualquier definición última que podamos concluir.

## V

Anselmo fue un monje benedictino medieval y cristiano que busca comprender su fe para poder vivirla. No pretende definir a Dios a través de un concepto, sino que busca poner de manifiesto los límites a los que se enfrenta cualquier intento de pensar a Dios a través de conceptos, es decir, cualquier intento de pensar más allá de los límites del poder del pensamiento tiene que ver más con nuestra finitud que con la posibilidad de concebir a Dios.

Lo sostenido por Hernán Guerrero-Troncoso permite inferir que el *Proslogion* no constituye una prueba aislada ni autosuficiente, sino que depende especulativamente del *Monologion*, e implica la necesidad de afirmar la existencia de aquello que constituye el grado de perfección absoluta. En el mismo sentido, el análisis de Jean-Luc Marion muestra que Anselmo busca establecer que la posibilidad de conocer a Dios no parte de un concepto de su esencia divina, sino en el hecho de reconocer que la imposibilidad de comprender a Dios mismo es precisamente su conocimiento adecuado, pues no se comprende dentro del horizonte del ser, sino más allá del ser, dentro el espectro del bien supremo. De esta forma, el *unum argumentum* de Anselmo sería, en su expresión lógica, independiente de toda caracterización ontológica, concretamente, de la cuestión del ser. Si lo trascendente de Dios se comprende justamente por estar fuera del alcance del intelecto y, por lo mismo, fuera de cualquier conceptualización finita, esta trascendencia, entonces, debe comprenderse dentro de los márgenes del sumo bien, aquel que sobrepasa cualquier concepto, y que escapa a la posibilidad de ser afirmado o garantizado.

Si se aceptara la interpretación sostenida por los detractores del argumento, como Immanuel Kant, según la cual en el *Proslogion* se produciría una transición ilegítima del orden del pensamiento al orden de la realidad extramental, resultaría legítimo preguntarse cómo un teólogo tan agudo en materia lógica habría incurrido en un error tan elemental, confundiendo sin más el plano de lo inteligible con el de lo real. Por otra parte, aun concediendo una validez formal a su razonamiento, no se entendería cómo un místico contemplativo de espíritu agustiniano como Anselmo pudo concebir que un simple ejercicio silogístico bastaría para que el insensato admitiera la existencia de Dios o para suscitar la conversión de algún injusto. Si el análisis se limitara al ámbito puramente lógico, todo el empeño anselmiano se reduciría a una especulación abstracta, y no a una vía efectiva hacia la verdad; una verdad que, sin duda, Anselmo aspiraba a alcanzar, convencido de que el ser humano, en virtud de su razón, puede emprender la búsqueda de Dios. La reflexión del *unum argumentum* de Anselmo permite advertir que, en relación a Dios, hay ciertos argumentos que escapan a la metafísica, no por contradecir su método, sino por trascender el plano ontológico en el que la metafísica formula sus principios.

Por otro lado, es posible sostener que su ejercicio revela una sorprendente actualidad frente a la crisis espiritual e intelectual que atraviesa Occidente. En un tiempo marcado por el relativismo religioso, la fragmentación del conocimiento, la contingencia de los valores y la multiplicidad de perspectivas, que implica una redefinición profunda de los modos de pensar, vivir y relacionarse, unido a la creciente subordinación del pensamiento a los criterios de eficiencia técnica, la propuesta anselmiana de una razón que, reconociendo sus límites, no renuncia a la verdad, constituye una invitación a repensar la unidad perdida entre interioridad, racionalidad y trascendencia. Mientras Occidente experimenta un agotamiento del sentido y se enfrenta a un escenario de relativismo moral y espiritual, la búsqueda interior agustiniana que asume Anselmo nos permite recordar que el camino hacia la verdad no necesariamente parte de conceptos, aun cuando tampoco prescinde de ellos; que la razón, privada de trascendencia,

se contrae y que la fe, privada de razón, pierde su carácter rico y fecundo; que la experiencia interior no contradice la lucidez intelectual; y que comprender requiere primero situarse en el horizonte de aquello que se ama y se busca. La brillante aportación de Anselmo no se limita, entonces, a la historia de la filosofía medieval de Occidente, sino que ofrece una clave de lectura para nuestros propios desafíos civilizatorios. Recuperar el equilibrio en esta tensión fecunda de la que habla Dawson podría ser, precisamente, el punto de partida para reconstruir las bases intelectuales, morales y espirituales de una cultura que hoy se debate entre el escepticismo y la nostalgia, y que quizá deba volver a aprender, con Anselmo, que solo quien buscando comprender puede verdaderamente encontrar, justo allí donde el pensamiento toca sus límites. Y, quien sabe, tal vez logre, en esa búsqueda interior, encontrar esa sustancia eterna, inmutable, perfectísima, que llamamos Dios.

### Bibliografía

- Benedicto XVI. (2009). Audiencia General. San Anselmo. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090923.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090923.html)
- Dawson, C. (2005). *Historia de la cultura cristiana*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Gilson, E. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid. Rialp.
- Guerrero-Troncoso, H. (2019). Identidad – confluencia – trascendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(3), 617-640. <https://doi.org/10.5209/ashf.59649>
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid. Gredos.
- Marías, J. (1944). San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía. <https://www.cervantesvirtual.com/research/san-anselmo-y-el-insensato-y-otros-estudios-de-filosofia/7585e75e-8f2e-48bf-baaa-7cf16463453e.pdf>

Marion, J.-L. (2007) ¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 32, 179-2005. <https://www.redalyc.org/pdf/3230/323028508008.pdf>

San Anselmo (with Ribas, J., & Corominas, J.). (1998). *Proslogion*. Tecnos.

Schmidt, C. (2008). La sabiduría desde el “*Quaerens intellectum*” en Anselmo de Canterbury. *Sapientia*, LXIV (224), 137-148.

## ITALIA Y LA LATINIDAD COMO FUNDAMENTO DE OCCIDENTE EN GABRIELA MISTRAL

Claudio Véliz Rojas<sup>1</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

**RESUMEN:** Este artículo examina la relación intelectual y simbólica entre Gabriela Mistral y Italia, concebida por la autora como “nación de latinidad” y núcleo constitutivo de Occidente. A partir del análisis de recados, conferencias y escritos en prosa producidos entre 1924–1928 y 1946–1951, se sostiene que la idea de Occidente ocupa un lugar central en el pensamiento mistraliano, siendo Italia el espacio desde el cual se articula una herencia cultural, espiritual y civilizatoria para América Latina. El estudio aborda, por una parte, la apropiación literaria del territorio italiano a través de la experiencia vivida y la contemplación estética; y, por otra, el posicionamiento político-cultural de Mistral en la defensa de Italia en el contexto de la posguerra. Asimismo, se destaca el componente místico-cristiano de su mirada, particularmente en la valoración del franciscanismo como expresión profunda de la tradición occidental. En conjunto, se propone que Italia funciona en el ideario mistraliano como un hogar espiritual y un referente fundamental para pensar la continuidad cultural de Occidente.

Palabras clave: Gabriela Mistral, Italia, latinidad occidental.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Historia por la Universidad Diego Portales, Magíster en Literatura por la Universidad de Santiago y Doctor en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

## Introducción

Con estas palabras la Nobel Gabriela Mistral, seudónimo de la profesora Lucila Godoy Alcayaga, abría su conferencia ante el grupo Cultural Italo Hispánico, en el retorno a su amada Italia en el año de 1951. La calidez de quien evoca el recuerdo a su vez reconoce el lugar del origen de la civilización latina, es parte de la impronta que nos deja nuestra poetisa a través de su vínculo con un territorio que la recibirá en variados periodos del tiempo, a través de la construcción de su figura de intelectual referente para América Latina y el mundo.

Y es que la relación de Gabriela Mistral (1889-1957), no solo es constante, sino temprana y de larga data. De acuerdo con los datos que nos aportan las instituciones que ponen en valor su trabajo así también de los académicos que han revisado exhaustivamente la vida de la poetisa -Museo Gabriela Mistral de Vicuña, Biblioteca Nacional de Chile, Elizabeth Horan, Magda Sepulveda, Luis Vargas, Fernanda Pavie, entre otros- el itinerario global y móvil de nuestra intelectual nos permite instarla en diversos momentos claves de la primera mitad del siglo XX italiano. A través de dichas investigaciones conocemos del primer viaje de Mistral a Italia en fecha de 1924. Como parte de las iniciativas que gozan del respaldo del gobierno de México, Mistral habría aprovechado el despegue de su ámbito regional latinoamericano, para tomar sus primeros contactos con Europa, específicamente, con lugares citados por su misma prosa tales como Florencia, Napoles, Siena, entre otros. A su vez, para el año de 1928 Mistral vuelve a conectar con la cuna de latinidad, cuando es designada por el Consejo de la Liga de las Naciones para ocupar un cargo en el Consejo Cinematográfico Educativo creado en Roma. En 1932 siendo nombrada cónsul -nada menos que la primera mujer chilena en dicho cargo- y pleno apogeo de Benito Mussolini, la poetisa no ejercerá dicho cargo tras declarar su posición antifascista. Para el año de 1946, Mistral es honrada con el grado de Doctor Honoris Causa por la Università degli Studi di Firenze. Luego de ello, para el año de 1951 volverá a Italia para residir en Rapallo y posteriormente Nápoles.

El presente texto abordará brevemente dos momentos del devenir de Mistral en Italia, específicamente los periodos comprendidos entre 1924 y 1928, así también, su periodo comprendido entre 1946-1951. A través de esto momentos concebimos un enfoque literario y otro político, que dialogan con el posicionamiento de la intelectual y su vinculación con Italia. La hipótesis de lectura responde a lo siguiente: Occidente está en el centro del pensamiento de Gabriela Mistral. A partir de diversos escritos que asumen el concepto de latinidad representada por Italia, Mistral valora en la geografía y el legado de la península, un hogar, una experiencia cultural, así como la cuna de la civilización latinoamericana y su encuentro místico con la espiritualidad cristiana occidental.

### **Mistral... Algunas líneas**

¿Como comprender a Gabriela Mistral? Poetisa, Educadora, Política, Mística. Ya, en la apertura del Ciclo de Charlas que conmemoran los 80 años de la recepción del Nobel -ciclo organizado gracias a los fondos de Vinculación con el Medio de la Universidad Gabriela Mistral- la Dra. Macarena Mallea nos invitó a pensar la poesía de Mistral desde su relación con la naturaleza y la figura presencial y simbólica del jardín. En este sentido, añadimos otra especialidad a la construcción de la caracterización mistraliana, por tanto, también de gran interés en la botánica. Mistral es un todo y su relación con Italia también puede ser leída desde distintos puntos.

Desde la crítica especializada, es indudable el lugar de Gabriela Mistral en nuestras letras. Según el crítico literario Raúl Silva Castro: “Gabriela Mistral es el gran suceso de la literatura moderna chilena” (1961: 80). A su vez, y desde el mismo campo cultural, el escritor José González Vera reconocerá en Mistral un lugar iluminado para la poesía nacional pues: “(...) su tono se alza a una altura no alcanzada por ningún otro chileno” (1968: 188). Sumado a lo anterior, es conocida el planteamiento del Doctor Andrés Morales, para quien, las cuatro líneas fundadoras de la poesía chilena siglo XX, están afincadas en Pablo Neruda, Vicente Huidobro, Pablo de Rockha

y por supuesto, Gabriela Mistral. Desde una perspectiva más reciente, la académica de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magda Sepúlveda, no invita a pensar en Mistral como una prolongación de la tradición andina, que vincula, su obra y trayectoria, con el devenir del cono sur (2016).

Otro tanto podemos decir respecto al esfuerzo por revitalizar su obra y ponerla en valor. Durante el periodo de 2019 a 2020, la Biblioteca Nacional de Chile, en conjunto con un grupo de expertos sobre la obra de la intelectual, Magda Sepúlveda, Jaime Quezada, Carlos Decap y Gustavo Barrera, prepararon una edición de ocho tomos sobre la prosa y poesía de Mistral. En este sentido, el coordinador de la colección de obras reunidas, Pedro Pablo Zegers, ha señalado el impacto y la obra de la escritora desde una perspectiva inabarcable, como una continua transhumancia de la poeta del Elqui, hacia las lectorías latinoamericanas.

Desde esta perspectiva, y dado la inagotable labor de Mistral, nos centramos en una parte de su producción, específicamente, en sus conferencias y recados. Según Leonidas Morales, los recados podemos definirlos como:

“un mensaje de transmisión lineal, es decir, entregado o enviado directamente por su emisor a su destinatario, sino un mensaje como “comisión” (Corominas 484), o mejor, comisionado, entendiendo por comisionado “encargado”. El significado del recado introduce pues, necesariamente, un tercero de la comunicación: un intermediario” (2011: 204).

Según testimonios de la misma escritora, ella no conocía su propia prosa sino hasta la visita del periodista y escritor Víctor Domingo Silva, quien la invitó a publicar estos pequeños textos en el periódico *La Nación*.

Sobre estas alocuciones, reconocemos ciertas constantes en la relación cultural de Mistral con la latinidad expresada por Italia. A saber: la cercanía de la poetisa con el territorio y su gente; derivado del anterior punto, la apropiación de un lugar; el retorno a la cuna de la civilización latina y por lo mismo, una mirada patrimonial al territorio, así también, un vínculo místico con el territorio, su autores y obras:

1. Cuando hablamos de la cercanía de Mistral con el Italia, no podemos obviar que su relación con este punto clímax de la civilización se articula a partir de un continuo retorno a Italia, ya desde un hogar. “Mi pueblecito”, o “el único golfo conocido”, son puntos que aluden a un espacio experiencial desde el cual Mistral, vive, camina, siente Italia.
2. Por lo mismo, la apropiación del espacio, primero como una turista y luego, como una habitual, es parte de su recorrido narrativo al que acudiremos a través de este espacio.
3. Uno de los puntos que sin duda se exalta desde la crítica, es la relación mística de Mistral con el mundo. A través de su poesía y su narrativa, es ineludible escuchar el texto fundamental bíblico, como un marco teórico desde el cual se vive y se dialoga con este pasado. Esto, quedará con fuerza y en evidencias a través de célebres escritos como sus meditaciones sobre San Francisco.
4. El retorno a la civilización occidental y el deber de toda la humanidad con Italia, son puntos de su discurso que vamos reconociendo, sobre todo, durante el segundo periodo aquí abordado. En este sentido, la visión de Italia como una madre, que debe ser cuidada por sus hijos, será un componente relevante, en el posicionamiento de Mistral, ante el territorio.

### **De cercanías**

La experiencia de Mistral en Italia es una experiencia vivenciada. A través de sus narrativas, la escritora no solo exhibe lo que ve, sino que se autorepresenta habitando el territorio. En su recado “Florencia” de 1925, Mistral escribirá:

Yo siento al caminar por las calles florentinas una atmósfera extraordinariamente viva, preñada de actos, y que me fecunda momento a momento; es el reverso de Venecia, esta ciudad de aire activo, pues la otra tiene como un rostro paralítico, un hemisferio muerto y uno jovial. Anoto la vivacidad de mis sentidos lentos y me contestan (VII, 226).

En este sentido, tomamos el punto indicado por Fernanda Pavie, quien, al abordar la relación entre Mistral e Italia, observa este fenómeno como parte de un acto de apropiación sobre el espacio. Este mismo proceso lo observemos lo que en su recado “Sestri Levante” de 1930:

Arréglensela los teósofos con sus avatares, de modo que yo vuelva a esta tierra, que suele parecerme buena unas cincuenta veces, pero cada vida me la den de cinco años no más, que así yo me daré el gusto soberano de ser sucesivamente niña elquina, oaxaqueña, provenzal de las Santas Marías, bretona, corsa, cuarenta cosas más, y también niña de Sestri Levante en la costa ligúrica. Es la única transacción para consentir en volver: no me hace ninguna gracia vivir de nuevo metida en un mismo cuerpo cuarenta años, comer media vida los frutos de un solo clima, y salir a ver el mundo, a hacer mi visita de cortesía a los paisajes extranjeros cuando los pobres ojos seniles ven solo roca donde hay sirena encaramada y nombran “bosque” a secas el lugar donde los elfos de la luz alfileren el follaje de todos lados (VII, 258).

La apropiación que pide Mistral no deja de ser la de observadora que mira y proyecta con asombro la posibilidad de descubrir e, inclusive, de no comprender del todo. Es una propuesta que permite un movimiento al pasado, para volver vivir la experiencia desde un lugar impoluto, maravillada, tal como indica su texto, como una niña de cinco años.

Sobre la visión de la turista, Pavie nos indica que la vivencia de los espacios en Mistral se pliega más que a la paseante, al turista, quien desde su mirada construye lo que espera ver. En este sentido, lo aquí apuntado es totalmente concordante con esta mirada turística occidental de la Italia de Gabriela. Este punto, aun cuando será desmentido como veremos más adelante, plantea desde ya, la contradicción misma entre quien habita el espacio desde su cotidianidad y quien lucha por contemplarlo, estableciendo la posibilidad del olvido hacia lo ya visto.

### **El encuentro de la pasión cristiana**

La mística posee una tradición propia en la literatura occidental. Desde el periodo medieval, la capacidad de transformar el lenguaje en una comunicación

con lo inefable en conexión con lo divino es parte de una corriente que sin duda ha afectado a la literatura. De lo anterior, los escritos de Sor Juana de la Cruz, o San Juan de la Cruz, corresponden a una vasta tradición que explica la disolución de las narrativas en un amor en éxtasis ante la contemplación de Dios. Para este caso, la experiencia narrativa de Gabriela Mistral, no se encuentra ausente de esta construcción. A través de sus escritos asistimos un permanente estado en que se materializa el conocimiento arcano/espiritual, en el contacto con lo vivenciado. Para el caso de Italia, claramente la suma apreciación de la autora del periodo renacentista, junto con la expresión misma de la pintura, las obras y el ejemplo de los santos, es parte de su itinerario italiano. De esta manera, en su recado “Elogio del pueblo italiano”, del año 1931, Mistral escribiría lo siguiente respecto al símbolo de San Francisco:

Este pueblo dio a San Francisco de Asís, sílaba segunda del Evangelio, soldada y pegada a la primera, única manera cristiana que saliendo del clima del Evangelio no nos hace caer verticalmente ni sentir la extrañeza, ni la desfiguración del país jesucristiano de donde se viene bajando. Muy grandes son las otras piezas que la Italia de cualquier tiempo ha ajustado al mundo; pero pudiera ser que el franciscanismo fuera la más preciosa, por ser la más difícil de ajustamiento y de material (VII, 216).

La imagen de San Francisco, en la obra mistraliana, parece hallar en la imagen humilde y al servicio, el verdadero cristianismo que busca seguir la autora, y uno de los aportes más preclaro de la Italia misma. Esta situación, el estado del alma de Mistral es parte de sus mismas escrituras:

Las teorías celestiales acaban por ejercer sobre mí una fascinación. Yo paso de los ángeles a un Santo Domingo, y vuelvo a los ángeles. Me dice una compañera:

—Es el color gozoso del Beato, el color puro, que le place a usted lo mismo que la prosa primitiva de Domenico Cavalca.

Y es verdad que la coloración intensa entra como una sangre por mis sentidos; sin embargo, la fascinación es la teología: a fuerza de humanizarse, el cristianismo ha olvidado al ángel por el santo. Mecen mi pensamiento estas rondas que danzan sobre el cobalto y oro, batiendo instrumentos músicos, y siento que me nace un cristiano nuevo, hecho por San Francisco y Juan

de Fiésole, en el cual el ángel que levantó la piedra del sepulcro a Cristo, me libtará de la podridura del dolor que duraba mucho” (VII, 216).

## **El retorno y las deudas a la civilización**

Otro de los aspectos que sin duda forman parte de la trayectoria italiana de Mistral es su mirada al territorio y su gente como parte de una viva contemplación de la civilización occidental. Tanto para América como para Europa, en Mistral hallamos una necesidad de preservación hacia este lugar. Si bien este punto lo podemos apreciar a lo largo de su primera etapa 1924 a 1928, -su encuentro con Dante, la escultura, así como sus Italia caminada (artículo de Luis Vargas Saavedra que cubre precisamente este periodo)—, el carácter de proclama se vuelve una demanda concreta en sus alocuciones pos Segunda Guerra Mundial. A continuación, revisemos una publicación del 26 dic de 1945 para el periódico *La Razón* de Buenos Aires, titulado “Gabriela Mistral eleva su voz en defensa de Italia Desvalida” en el que Mistral alude directamente a los resultados de la guerra, (después de la caída de Benito Mussolini) así también, la responsabilidad del mundo ante Italia:

He vivido en Italia cuatro años. La he recorrido lentamente y con los ojos abiertos. he convivido con italianos de varios países y nunca la miré con ojos de turista. Hasta cierto punto, estoy saturada de la cultura, de la costumbre y el espíritu de Italia (S/R).

Aquí, el posicionamiento de la autora, escribiendo de su reciente Nobel de Literatura entregado el 10 de diciembre de 1945, es evidente. Esta es la forma en la cual es presentada por el United Press (“la poetisa laureada con el último Premio Nobel”), por tanto, voz de autoridad para la esfera cultural mundial posguerra. El escrito sigue:

Esa nación fue atormentada por los perversos demagogos de los jefes fascistas. El italiano ordinario es a la vez inteligente y a la vez de mentalidad sencilla. A Italia le debemos una parte muy grande no solo de nuestra cultura material sino espiritual y por esa razón, estamos ansiosos de ver que tratamiento recibirá este pueblo de manos de los aliados (S/R).

En este punto no debemos olvidar el contexto de posguerra, en el que la Italia de Mussolini, cae ante la efervescencia popular en el año 1942 y es la

misma narrativa, bajo la que Mistral incita el apoyo internacional para la Italia, que ha caminado, la Italia que conoce.

Haciendo un breve repaso a la Italia cultural, Mistral indica lo siguiente:

Cuando nos denominamos latinos declaramos nuestra participación en la que se conoce por cultura greco-romana. No creemos que la vitalidad intelectual de Italia se haya anulado después del Renacimiento. La ciencia actual de Italia es grande; su literatura y su arte mantuvieron sus valores esenciales pese a toda distorsión superficial. De allí ha brotado la arquitectura cubista y también la poesía futurista. La obra de Pirandello señala una época literaria (S/R).

En este caso, la intención de Mistral es listar algunos apuntes de lo que implica la salvación de Italia, como parte del origen, no solo del América Latina, sino que de una gran parte del mundo cultural europeo. En la representación también se haya Benedetto Croce, junto con Don Sturzo, como parte de este mundo que bajo la propuesta de la reciente Nobel ha de ser preservado.

En este periplo, la poetisa apelará a la fuerte necesidad de evitar los castigos territoriales pos guerra, sino más bien, planes de apoyo desde la ONU, para asegurar el merecido lugar de Italia en el mundo. El escrito finaliza con un tópico vinculante entre América Latina:

Italia es una de las “tres madres” de América del Sur; las otras dos son España y la raza india. Aparte de la circunstancia de que se nos llama americanos de apellido itálico, somos hijos de Colón y ahijados de Américo Vespuccio” (S/R).

## Conclusiones

De esta manera, volvemos a nuestro punto de inicio, a saber, un intento por reflexionar respecto a las profundas raíces que vinculan la relación de nuestra poetisa Nobel, Gabriela Mistral, con Italia. En este devenir, hemos anotado algunas precisiones respecto a esta relación como parte de un

proceso que se construye en una relación de años y vivencias, ya lo indicaba así anteriormente Mistral “He vivido en Italia cuatro años. La he recorrido lentamente y con los ojos abiertos”.

En esta relación, quisimos destacar ciertos elementos que nos parecen permanentes y significativos de la narrativa mistraliana en alusión al territorio y su gente. Esto es,

1. Una cercanía que genera un vínculo de apropiación de los espacios; espacios que se construyen desde la sorpresa, la contemplación y la definición de los rasgos nacionales.
2. Un sentimiento de elevación al confrontarse con los espacios descritos, en los que la autora pareciera ser llevada por su propio discurso, palabras de Foucault, en el que su narrativa apela al encuentro con verdaderas experiencias religiosas ante la realidad de su calles, poetas y sociedad.
3. Una valoración a la cultura italiana como cuna/ madre de civilización tanto europea pero más americana.

Desde su lugar de poeta, embajadora, pueblerina, niña de cinco años, Mistral habita el espacio, haciéndolo suyo, fundiéndose como parte perenne en su trayectoria intelectual occidental.

### Obras citadas

“Gabriela Mistral eleva su voz en defensa de Italia desvalida”. [artículo] *La Razón* (Diario: Buenos Aires, Argentina). Archivo del Escritor. Disponible en Biblioteca Nacional Digital de Chile: <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/623/w3-article-149702.html>. Accedido en 21/1/2026.

González Vera, José (1968). *Algunos*. Santiago: Editorial Nascimento.

- Morales, Andrés. (2006). “Para una lectura interpretativa de la poesía chilena de Juan Luis Martínez”. *Revista chilena de literatura*, (69), 107-112. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952006000200006>
- Morales, Leonidas (2011). “Gabriela Mistral: Recados de la aldea”. *Revista chilena de literatura*, (80), 203-222.
- Mistral, Gabriela (2020). *Obra reunida*. Prosa. Tomo VII. Santiago: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Pavié Santana, Fernanda (2019). “La apropiación de los espacios en Italia caminada por Gabriela”. *Literatura y lingüística*, (40), 15-40.
- Sepúlveda, Magda (2018). Gabriela Mistral. *Somos los andinos que fuimos*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Silva Castro, R. (1961). *Panorama literario de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Vargas Saavedra, L. (2022). *Gabriela Mistral e Italia. Iter*, (12), 175–185. Recuperado a partir de <https://revistas.umce.cl/index.php/iter/article/view/1771>

## PARTE II — LAS MORADAS DEL ESPÍRITU:

### *INSTITUCIONES Y FORMAS DE LA VIDA COMÚN*

Pensar las instituciones es pensar las formas de la vida en común. En ellas se condensa la historia espiritual de Occidente: la aspiración a un orden racional que preserve la libertad y garantice la convivencia. Desde el derecho romano, que dio forma jurídica a la idea de justicia y persona, hasta la universidad, que convirtió el saber en comunidad y el conocimiento en autoconciencia, las instituciones occidentales han sido los espacios donde el ser humano ha intentado traducir su espíritu en formas históricas de vida compartida.

Pero la crisis contemporánea de esas moradas del espíritu revela una fractura más profunda: la desvinculación entre institucionalidad y sentido, entre estructura y vocación. ¿En qué momento las instituciones dejaron de ser mediaciones entre verdad y bien para transformarse en dispositivos de gestión? ¿De qué manera las formas de vida que sostienen, como la familia, el Estado, la universidad, la comunidad política y los espacios de sociabilidad, pueden seguir siendo lugares de libertad y no de mera funcionalidad? ¿Es aún posible imaginar una vida común que no se reduzca a la administración de lo colectivo?

Estas son las preguntas que orientan esta segunda parte, que no busca lamentar la decadencia institucional del mundo occidental, sino comprender las condiciones de su renovación; en otras palabras, una invitación para pensar en lo que devendrá. En la medida en que las instituciones son moradas del espíritu, es decir, espacios donde el ser humano encarna valores, genera vínculos y produce sentido, su destino coincide con el de la civilización misma. Pensar las formas de la vida común es, por tanto, interrogar el presente de Occidente: su capacidad de crear comunidad en un tiempo de fragmentación, y de reencantar el mundo allí donde la técnica ha reemplazado a la verdad como principio de orden.

## DA QIN (大秦) Y SERES: EL DERECHO ROMANO EN TANTO VALOR OCCIDENTAL Y SU RECEPCIÓN EN CHINA

Francisco Valenzuela Aránguiz<sup>5</sup>  
Universidad Católica del Maule

RESUMEN: El presente texto busca exponer la importancia del derecho romano como fundamento irremplazable de la civilización occidental, destacando su riqueza técnica y su autoridad espiritual e intelectual, que se manifestó en valores como la equidad (*aequitas*) y la libertad (*libertas*), entre otros. Se rastrea su pervivencia a través de la tradición textual del *Corpus Iuris Civilis* y la labor de las escuelas jurídicas posteriores, desde los Glosadores hasta la Pandectística alemana, que dotó al derecho de una racionalidad y sistematización ejemplar. Luego de ello, el estudio trata la reciente recepción de este sistema romanista en China. Esta adopción moderna, impulsada por la necesidad de una economía de mercado, es considerada rupturista respecto a la tradición confuciana del *li* y ha supuesto la integración de principios romanos en el Código Civil chino de 2020, a pesar de las dificultades inherentes al traslado de conceptos individualistas a una cultura tradicionalmente colectivista.

Palabras clave: Derecho romano, Tradición romanística, Valores occidentales, Código Civil de la República Popular China

---

<sup>5</sup> Abogado. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Doctor en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

## Introducción

El texto que proponemos pretende exponer, para un público no especialista y en pocas líneas, la importancia del derecho romano en cuanto crea y reúne una serie de principios que se convirtieron en pilares fundamentales de la civilización occidental, y los posteriores avatares de su recepción oriental.

Se ha dicho que, junto al cristianismo y la filosofía griega, el derecho romano constituye una de las fuentes de la consciencia europea (Fernández de Buján, 2016, p. 277). Restringida, al inicio, su aplicación solo a nacionales (*cives*), pronto superó sus orígenes sociales, geográficos y temporales para convertirse en la base de la evolución del derecho occidental e influir en (y ser influido por) los más diversos sistemas jurídicos a lo largo y ancho del mundo, durante milenios, incluyendo hoy a la República Popular China.

La historia del derecho romano, en cuanto derecho vigente, abarca un período ininterrumpido de aproximadamente trece siglos (753 a.C.—565 d.C.); un alcance temporal que ninguna otra tradición jurídica, antigua o moderna, puede reclamar. Esta historia del derecho romano es también la historia de sus textos: el primero, la Ley de las XII Tablas (450 a.C.), considerada el fundamento de todo derecho, público y privado; el último, aquellas obras legislativas del emperador Justiniano (527–565 d.C.), en Constantinopla, luego denominadas, conjuntamente, *Corpus Iuris Civilis*. En el *Codex* — nombre luego tan significativo en la historia jurídica occidental— se reunieron unas especiales fuentes normativas emanadas del Emperador (Constituciones Imperiales). En el Digesto o Pandectas se reunió una selecta colección de fragmentos de juristas clásicos (supuestamente fieles a los originales, aunque en ciertos casos se introdujeron importantes modificaciones: las interpolaciones); en las Instituciones se explicó sintéticamente el derecho, con propósitos docentes, y; finalmente, las *Novellae* recopilaron las leyes posteriores (Guzmán, 2013, pp. 46—56).

Fue esta tradición textual la que, redescubierta en Bolonia (s. XI d.C), propició los estudios medievales de Derecho en el seno de las nacientes universidades (Fernández de Buján, 2016, p. 279). Lo anterior no pudo deberse a una imposición forzosa de un Imperio ya inexistente, de hecho, no fue aquello lo que ocurrió en la mayoría de los casos, ni aun bajo el reino de la *Pax Romana*. La predilección por el derecho romano y la persistencia de su estudio, se debió a una razón, si se quiere, del todo contraria: la convicción de que la jurisprudencia romana conoció en su tratamiento de la realidad (casos) un pensamiento orientado a valores fundamentales, como la libertad personal, la lealtad contractual y la protección de la propiedad, que la dotó no solo de una exquisita riqueza técnica, sino, y sobre todo, de una autoridad que la llevó luego a convertirse en un patrimonio común universal (Saccoccio, 2022).

Hoy este legado ha encontrado en el Lejano Oriente, y especialmente en China, un nuevo interlocutor que ha decidido buscar en la milenaria tradición romanística herramientas para la modernización de su propio sistema legal (Wang, 2006, p. 72 y 74). Esperamos que el escrito que ofrecemos a vuestra atención sirva al entendimiento de aquella, huelga decir, acertada elección.

### **El derecho romano después de Roma: la tradición jurídica iusromanista**

Pero el tránsito de la antigüedad a la modernidad no pudo operar sin vasos comunicantes. El redescubrimiento del *Corpus Iuris Civilis* dio inicio a la Escuela de los Glosadores, cuya actitud ante los textos justinianos era reverencial; la misma razón puesta por escrito (*ratio scripta*). Los glosadores, como Acursio († 1263), recopilaron su trabajo en la *glossa ordinaria* o *glossa magna*, la cual alcanzó un prestigio canónico.

Luego, en los siglos XIV y XV, la escuela de los Comentaristas (también llamados Postglosadores), con figuras como Bartolo da Sasoferrato

(1314—1357), se orientó a la práctica, buscando aplicar los principios romanos a las necesidades de su tiempo. Estos juristas crearon campos jurídicos enteros, como el derecho internacional privado y el derecho mercantil, y su influencia se extendió por Europa, sirviendo como base para una cultura jurídica común (*ius commune*), a través de sus dictámenes (*consilia*) (Kaser, 2022, p. 60).

Al *ius commune* lo siguió un estudio crítico de los humanistas en el s. XVI. Esta nueva aproximación al derecho romano exigió un retorno a las fuentes puras y una comprensión histórica, preparando así una fértil tierra para que el derecho natural racionalista (siglos XVII—XVIII), impulsado por Grocio, Pufendorf y Wolff, buscara establecer un sistema lógico y cerrado de derechos basado en la razón.

Lo mismo hubo de ocurrir con la Escuela Histórica Alemana del siglo XIX, con Friedrich Karl von Savigny (1779—1861), que tan opuesta al naturalismo fue y, no obstante, coincidió en exaltar la perfección del derecho romano clásico. La Pandectística alemana (*Pandektenrecht*), heredera de esta tradición, sistematizó rigurosamente el derecho privado, creando categorías abstractas que influyeron en la mayoría de los ordenamientos jurídicos actuales y, específicamente, en códigos modernos como el Código Alemán (*Bürgerliches Gesetzbuch* — BGB) de 1900.

### **Algunos valores y principios que el Derecho Romano lega a la cultura occidental**

Pero la larga historia del derecho romano no se agota en la transmisión de reglas, casos y soluciones jurídicas. Lo dogmático ocupa el centro, pero en igual o superior nivel lo está el hecho de haber integrado en dichas reglas y soluciones jurídicas principios considerados pilares de la cultura occidental. En este breve escrito presentaremos algunos de ellos para que el lector pueda acercarse a estas ideas en su contexto propio y a través de las fuentes.

## La *aequitas* y la *bona fides*.

Ante la rigidez con que el mundo moderno concibe el derecho, consecuencia de una abstracción formal excesiva, deudora de la Ilustración, el derecho romano, a través de la *aequitas* (equidad) y la *bona fides* (buena fe), supo escapar de tal formalismo (que lo caracterizó en sus orígenes), representado por el *ius civile* y los negocios *stricti iuris* (o de “derecho estricto”). La vía de salida fue una innovación, el *ius honorarium* (Riccobono, 2021, p. 503), que ayudó a vencer aquel formalismo y nacionalismo inicial de las instituciones jurídicas romanas, concebidas para ser aplicadas exclusivamente, como dijimos, entre ciudadanos; y flexibilizó su aplicación.

La *aequitas* halla su génesis en la idea filosófica de justicia y corrección. La más famosa proposición de ésta fue formulada por el jurista Celso (en la voz de Ulpiano), quien definió el mismo derecho como el “*ius est ars boni et aequi*” (“el derecho es el arte de lo bueno y lo equitativo”). Esta máxima, fundamental para la jurisprudencia romana, enfatiza que la tarea del jurista y del derecho no es meramente aplicar reglas formales, sino alcanzar la solución justa (*iustum est*), que era identificada como aquella que más se ajustaba a lo equitativo (*aequum est*).

Pero esta idea de aquello que es “bueno y que produce igualdad” no es objeto de una teorización por los juristas romanos de un modo abstracto y general. Emerge de las soluciones por ellos proporcionadas a casos concretos. Es manifestación de esta inclinación a lo equitativo la extensión que los juristas realizan sobre el ámbito de aplicación de algunas acciones procesales.

Atestigua lo anterior el caso de la *actio condictio*, que es la acción personal típica para el cobro de deudas ciertas. Su campo de aplicación fue extendido para dar cobertura a casos de enriquecimiento injustificado, puesto que el derecho clásico adoptó el principio de que es equitativo por naturaleza que nadie se haga más rico con el perjuicio de otro. Aunque el *ius civile* no proveía inicialmente acciones para recuperar transferencias patrimoniales

que no tuvieran causa jurídica, la aplicación de este principio equitativo fundamentó y expandió el uso de la *condictio*, que hasta el momento fue una acción de derecho estricto. Ejemplo paradigmático es el de la *condictio indebiti* para exigir la restitución de un “pago de lo no debido”. Como su nombre ya lo indica, procede cuando una persona realiza un pago (*datio*) por error, creyendo que existe una deuda, cuando en realidad no es así (*indebitum solutum*). Como la finalidad de la transferencia, que es extinguir una obligación, no puede tener lugar en ausencia de la misma, el que ha recibido el pago se considera un receptor injusto que no tiene justificación en su enriquecimiento. Por tanto, se concede al que pagó indebidamente una acción (precisamente la *condictio indebiti*) para recuperar dicho valor.

Otro ámbito en que *aequitas* y *bona fides* articularon una concepción más amplia de la protección jurídica es en el reconocimiento de los “simples pactos” (*pacta*). El *ius civile* tradicionalmente solo reconocía y hacía exigibles las obligaciones nacidas de contratos. Sin embargo, en virtud de la *aequitas* y *bona fides*, el Pretor extendió la protección a ciertos acuerdos o pactos que no se ajustaban a las formalidades civiles y que entonces, desde la perspectiva del *ius civile*, no producían obligación. Este reconocimiento se reflejó en la concesión de acciones o excepciones basadas en la equidad; muy especialmente la excepción de dolo.

Entre todas las manifestaciones antedichas de la equidad y buena fe, todavía hay una más saliente y es la que mejor refleja el valor de estos principios. Nos referimos a las denominadas “acciones de buena fe” (que dan lugar a los *bona fidei iudicia*). En esta clase de procedimientos el juez no estaba atado a los parámetros de una fórmula estricta, sino que debía examinar y eventualmente condenar al demandado a “todo aquello que deba dar o hacer conforme a la buena fe” (“*quidquid dare facere oportet ex fide bona*”).

Aunque las aplicaciones de la *aequitas* ya tuvieron lugar, como vimos, durante la época clásica, fueron también reconocidas posteriormente. Una

constitución de Constantino y Licinio del año 314 d.C. terminó por señalar la prevalencia de la equidad sobre el derecho estricto de un modo general:

*“Placuit in omnibus praecipuum esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem”* (“En todas las causas, la razón de justicia y equidad sea preferible a la del derecho estricto”) (Riccobono, 2021, p. 510).

### **La humanitas y la libertas.**

Otro de los valores claves legados por el derecho romano al mundo occidental es el concepto de *humanitas* (humanidad). Como fue entendido, incluyó tanto el humanismo como el humanitarismo y se halló profundamente ligado al concepto de *dignitas* (dignidad).

En la práctica jurídica la *humanitas* se manifestó como un principio que demandaba el ejercicio benevolente de las facultades (que nosotros —no los romanos— llamaríamos “derechos”), por mucho que éstas aparecieran revestidas de legalidad y aparente licitud. Mediante ésta se buscaba mitigar el rigor del derecho, con misericordia y compasión, y una interpretación más benigna (*humanior interpretatio*) de las normas. Nuevamente, la *humanitas* sirvió para justificar correcciones a las rigideces del *ius civile*, pero tal correctivo no ha de verse como una injerencia de principios externos —y entonces ajenos— en lo jurídico, sino como una manifestación interna de que el “sistema jurídico” está diseñado, en sí mismo, con base en ellos. Lo anterior llega a su reconocimiento máximo con Hermogeniano, que señala que el derecho mismo existe por y para el ser humano, dando centralidad a la persona humana: *“hominum causa omne ius constitutum est”* (“todo el derecho se ha creado por razón de los hombres”) (D. 1,5,2, *Hermogenianus 1 iuris epit.*).

Este valor general tuvo incontables manifestaciones dogmáticas. Una de las principales fue la protección del esclavo (*servo*) contra la crueldad de los amos (*domini*). Tal idea modeladora de los comportamientos de los amos cristalizó bajo el Emperador Antonino Pío, quien dispuso que, si

la crueldad del dueño se consideraba intolerable, éste podía ser obligado a vender a su esclavo, basándose en el principio de que “no debemos usar mal de nuestro derecho”.

Con la influencia del cristianismo en la época postclásica, la *humanitas* se reforzó, extendiendo la equidad a un alcance “más amplio y humano, por motivos éticos y sentimentales, y por un sentido de piedad y hermandad humana” (Riccobono, 2021, p. 510).

En este contexto, otra importante manifestación de la *humanitas* fue la extensión de la tutela a la madre respecto de los hijos naturales (*liberi naturales*); que no habría procedido según las reglas del derecho civil —por no ser técnicamente parientes—, justificando esta medida como un mandato *humanissimum* (sumamente humano).

En este punto de la reflexión no puede escaparse un hecho palmario, Roma era una sociedad esclavista, de hecho, la división primordial y esencial del derecho de personas se establece en función de la libertad, de modo que “*omnes homines aut liberi sunt aut servi*” (“todos los hombres son libres o esclavos”) (Gai. 1,9).

La distinción subraya que la *libertas* es, ante todo, la no—esclavitud, el *status* de no estar bajo el dominio de otro. La persona libre es dueña de sí misma (Domingo, 2017, p. 28). Este principio era de tal centralidad, que los juristas clásicos lo reconocieron explícitamente. Florentino es decidor, a este no le es inadvertido que la esclavitud es una condición en cierto modo artificial y forzada, que solo el derecho crea, pues la naturaleza ha hecho a todos los hombres libres. La estima en que se tuvo la *libertas* permitió que sobre ella afirmara Paulo que es inestimable (“*libertas est inestimabilis*”). Esta no es una mera declaración de principios, pues tiene repercusiones dogmáticas; es más, ella es pronunciada en el contexto de análisis sobre los procesos de libertad (*causae liberales*), y quiere expresar que ésta, en sí misma, no es susceptible de ser evaluada económicamente.

Esta concepción de la *libertas* incluso genera un subprincipio interpretativo: *favor libertatis* (“favorecimiento de la libertad”), el cual consiste en una directriz interpretativa que insufla el derecho romano clásico y postclásico. Este subprincipio postula la presunción de libertad y la preferencia por su adquisición en caso de dudas.

### **El derecho romano en sí mismo considerado un valor occidental: racionalidad y analogía**

Acabado el breve análisis de algunos principios inspiradores que hemos realizado, queremos destacar que, a partir de su regulación y profundidad, el mismo derecho romano, en cuanto dotado de un valor y riqueza intrínseca, una *ratio scripta* (razón escrita), ha venido a ser considerado un valor occidental insustituible; lo anterior, como se dijo, debido al singular talento y la genialidad de sus juristas, quienes llevaron el derecho privado “a la máxima perfección y lo dotaron de autoridad espiritual sobre el pensamiento jurídico de la humanidad” (Kaser, 2022, pp. 47—48).

Pero estas declaraciones, que pudieran parecer ampulosas, requieren ser justificadas. Una de las primeras cuestiones que deben ser destacadas es la racionalización, la sistematización y la autonomía que el derecho alcanzó como ámbito del saber. Esta sistematización es muy deudora del esquema de las Instituciones de Gayo y de su famosa tripartición (personas, cosas y acciones), que se convirtió en el método de exposición del derecho por excelencia durante mil quinientos años y repercutió, a su vez, en la estructura de la mayoría de los códigos civiles modernos todavía vigentes (Kaser, 2022, p. 90).

Asimismo, la aplicación de métodos lógicos y la creación de una ciencia jurídica (*scientia iuris*) trascendió la mera legislación. Una de las expresiones más sobresalientes del carácter racional del derecho romano clásico fue la aplicación al ámbito jurídico de la distinción lógica entre género (*genus*) y especie (*species*) (Schiavone, 2005, pp. 160 ss.), que aparece, desde Quinto

Mucio (s. I a.C) como la forma más segura de razonamiento (Schipani, 2021, p. 15). A continuación, veremos cómo este modo lógico de distinción tuvo enormes consecuencias en entornos dogmáticos.

Una primera aplicación tuvo lugar en el tratamiento de las obligaciones, precisamente en el de aquellas denominadas “de género” o genéricas, de la cual la *species*, consiste en el objeto individual que de ella forma parte.

Cuando lo debido se define por un género limitado (*genus limitatum*), la obligación solo puede pagarse con elementos disponibles de ese género. En tales casos, si algunas de las especies individuales que componen el género perecen, se debe cumplir con alguna de las otras especies que subsistan. Sin embargo, si todas las existencias (es decir, todas las *species* del género limitado) perecen, el deudor queda liberado, extinguiéndose la obligación, pues se ha extinguido el *genus*.

Fuera del derecho de obligaciones, otra importante manifestación tuvo lugar en materia de reclamación de dominio (*rei vindicatio*). En este tipo de juicio, en que el demandante reclama ser propietario de la cosa poseída por el demandado, la individualización de esta resulta de vital importancia. Paulo aclara que al ejercer una acción real (*in rem*), el demandante debe designar la cosa con precisión, indicando si la reclama en su totalidad, en parte o en una cuota. Por lo tanto, el objeto de la demanda no puede ser un puro *genus* abstracto (como “un esclavo” o “una oveja”), sino la especie concreta e individualizada (*homo Stichus*, o *pecus de quo agitur*) que constituye el objeto que se reclama y sobre el cual habrá de pronunciarse el juez.

Para concluir este apartado sobre el método racional de la jurisprudencia romana, quisiéramos destacar otra manifestación. Ella consistió en que las soluciones jurídicas, inicialmente formuladas para una situación de hecho particular (*casus*), fueron luego extendidas por los juristas —mediante procesos interpretativos— a otros casos no inicialmente previstos. Nos referimos a la utilización de la analogía, particularmente evidente en la función

del Pretor, destinada a suplir el *ius civile* por utilidad pública (*utilitatem publicam*) y razones de equidad. Cuando un caso no estaba considerado, el Pretor podía extender la protección jurídica modificando las fórmulas procesales ya existentes, dando lugar a una nueva acción, concebida a imitación de la anterior, como “útil” (*actio utilis*), o creando una del todo nueva, basado solo en los hechos (*actio in factum*).

Ello ocurrió en uno de los asuntos de más larga tradición en el derecho privado occidental; la disciplina de los daños causados sobre cosas ajenas. El supuesto original de la *lex aquilia de damno* (Ley Aquilia de daño) se limitaba a sancionar la causalidad directa, es decir, al daño causado con el cuerpo del agente sobre la cosa dañada (*damnum corpore datum*). Esta exigencia de causalidad inmediata fue problemática, pues así entendida quedaban fuera de su aplicación muchas otras hipótesis de daños. Por ello, los juristas y el Pretor extendieron la responsabilidad a casos en los que el daño se había producido por una causación mediata o por omisión. Esta extensión se implementó mediante el otorgamiento de acciones útiles “*ad exemplum legis aquiliae*” (“a ejemplo de la ley Aquilia”) (Kaser, 2022, p. 528).

Gracias al antedicho expediente se pudo sancionar a quien dejaba morir un esclavo ajeno por inanición, porque, como se ve, ello consiste en una pura omisión en que contacto físico no hay y entonces no se satisface el requisito de *corpore corpori datum*. Lo mismo ocurre si alguien corta la cuerda a la que estaba atada una nave, y la nave es arrastrada por la corriente, para luego estrellarse contra unas rocas; si se convence a un esclavo ajeno para que suba a un árbol o baje a un pozo, y resulta lesionado; finalmente, si se espanta el rebaño ajeno mediante gestos o se azuza a un perro para que muerda.

### **El águila y el dragón: recepción del Derecho Romano en China. Occidente y China en el espejo.**

En lo que precede, hemos pretendido exponer el peso y valor intrínseco del derecho romano, que ha justificado su recepción a lo largo de la tradición

jurídica occidental. Ahora, deseamos determinar en qué medida dichos predicamentos han sido asimilados y valorados por una tradición jurídica tan diversa como la china. Con todo, no se puede avanzar en la discusión de aquello sin algunas palabras previas sobre el hecho mismo de la relación y comparación entre estos dos mundos.

Occidente y China se han visto recíprocamente como un espejo en el cual compararse; en él, han mirado al otro, pero, sobre todo, a sí mismos. La propia idea de esta comparación tiene raíces profundas que se extienden desde la antigüedad, y en parte se explica por una constatación: la asombrosa similitud estructural del Imperio Romano y la dinastía Han de China (a pesar de su aislamiento geográfico) (Scheidel, 2009, p. 4). Con todo, esta comparación, como veremos, oscila entre dos extremos, la plena identificación y el reconocimiento más absoluto de las diferencias, con la consecuente unicidad de cada cual.

En el inicio ambos tenían una comprensión muy vaga de la existencia de ese Otro y los primeros encuentros habrían sido mínimos y fugaces (Kim, Lieu, y McLaughlin, 2021, p. 31), siendo el contacto real verdaderamente incierto (Auyang, 2014, p. 3); pero al menos los chinos parecen haber estado informados de la grandeza del Imperio Romano, de hecho, el nombre que le daban a este era Da Qin (大秦), que significa “Gran China”. Este nombre mismo no deja dudas de que veían al Imperio Romano como un estado comparable en carácter e importancia al suyo (Auyang, 2014, p. vi; Hoppál, 2011, p. 271), no obstante, como dijimos, la bruma de los primeros tiempos. Por su parte, los romanos conocían a los chinos como *Seres* (el pueblo de la seda) (Auyang, 2014, p. 311). Sus descripciones eran igualmente vagas y el contacto directo se vio obstaculizado por rivales intermedios, como los partos, que querían proteger su monopolio en el comercio de la seda (Kim, Lieu, y McLaughlin, 2021, p. 24).

Más tarde la comparación se volvió crucial para la autodefinition cultural, especialmente durante la Ilustración, en que surgió una verdadera

“sinomanía”. Así, Occidente tendió a ver a China como el Otro y utilizó esta ficción para definir los contornos de su propia cultura (Zhang, 1998, p. 110—111; Beretta, 2017, p. 4). En fin, esto se ha dicho de la mejor manera: al examinar la imagen que se tiene de China, se aprende mucho sobre los chinos, pero principalmente aprendemos sobre nosotros mismos (Zhang, 1998, p. 124).

### **La larga marcha: el Derecho Romano hacia Pekín.**

No obstante los contactos culturales reseñados, la recepción del derecho de matriz romanista en China es un fenómeno reciente, impulsado, como se dijo, por la necesidad de modernización y el tránsito a una economía de mercado (Cardilli, 2020, p. 67). Esta adopción no puede sino ser calificada de rupturista, pues la tradición jurídica china se basaba en el *li* (禮), ritos—costumbres confucianas, para el derecho privado y el *fa* (法), leyes escritas, principalmente penales (Blanch Nougés, 2020, p. 56; Toti, 2025, p. 208).

El inicio de la ruptura, la primera recepción, comenzó a finales del siglo XIX, con China buscando en Occidente un modelo legal. Optó por el derecho continental europeo, principalmente a través del derecho alemán, influenciado por la Pandectística, que ofrecía un sistema coherente y abstracto, ideal para la codificación (Cardilli, 2018, p. 72). El primer proyecto de Código Civil chino (1911) adoptó la estructura sistemática del BGB alemán, y el Código Civil de 1929—1931 siguió también este modelo (Colangelo, 2015, p. 48; Petrucci, 2024, p. 222).

Tras la fundación de la República Popular China, el modelo civilista fue derogado, siendo reemplazado por un derecho de corte soviético (Schipani, 2018, p. 27). Sin embargo, a partir de 1978, la política de apertura y la necesidad de construir una economía socialista de mercado hizo necesario una segunda recepción. Los juristas chinos reconocieron la racionalidad y el “significado social general del derecho romano” (Schipani, 2018, p. 24); a su vez esta fase estuvo caracterizada por la búsqueda del contacto directo

con las fuentes latinas, sin la intermediación de otros sistemas, para asimilar los principios romanísticos.

En este contexto histórico, el actual Código Civil de la RPC de 2020, que incluye una Parte General basada en la Pandectística, es una prueba de la adhesión de China a la tradición romanista y constituye un bastión que asegura su pervivencia. Ahora, entre muchos otros, conceptos de origen romano como la buena fe, denominada *chengshixinyong* y la estructura de derechos reales, están imbuidos de la herencia romanista (Cardilli, 2018, p. 227).

### **Las dificultades de la recepción.**

Pero la importación de normas, soluciones y valores, en fin, un modo de ser jurídico, no pudo estar exenta de dificultades y riesgos. Existen dificultades inherentes al traslado de un sistema legal centrado en el individuo y racional a una cultura tradicionalmente colectivista y moralista. El derecho romano, al basarse en la secularización y el individualismo, choca, como se dijo, con la primacía histórica del *li* confuciano, donde la moralidad y la jerarquía dominan sobre el derecho positivo y abstracto. La tradición china enfatizaba las reglas de conducta jerárquica y el ritual, mientras que el *ius* romano se percibía como un derecho peligroso que permitía demasiado al individuo.

Otro problema está dado por las barreras lingüísticas y terminológicas. La traducción de las fuentes romanas, especialmente las latinas, plantea un riesgo debido a la diferencia sintáctica entre la estructura del chino y la complejidad de la sintaxis latina (Raini, 2011, p. 384). Adicionalmente, la construcción de un lenguaje jurídico chino moderno requiere de una “limpieza terminológico—conceptual” para conceptos centrales como *lex* e *ius*, (Schipani, 2014). Como podemos ver, este esfuerzo implica una labor de adaptación constante para evitar que el derecho romano recepcionado pierda significado en el proceso de traslado cultural.

## Conclusiones

Llegados al final, permítase una imagen, que es de Goethe. El escritor ha comparado la historia del derecho romano con un pato, que por más que se sumerge de vez en cuando, siempre retorna a la superficie (Paricio, 2010, p. 46).

Esa imagen nos parece idónea. Según esperamos haber mostrado, en la superficie de nuestras legislaciones modernas, todo parece tranquilo y nuevo. Pero bajo ella, en el lecho de nuestros conceptos jurídicos más esenciales —propiedad, obligaciones, contratos, daños—, el derecho romano no ha dejado de moverse, impulsando silenciosamente el avance de la civilización jurídica y de su conocimiento (*scientia iuris*).

Si durante finales del siglo XX, con la uniformización de los planes de estudios europeos y proyectos como el Plan Bolonia, algunos pudieron dudar de su continuidad, el derecho romano, como acostumbra a hacer, ha vuelto a salir a la superficie, con una fuerza renovada, precisamente en aquellas tierras que el Imperio nunca alcanzó, encontrando nuevo hábitat en las facultades de derecho de Asia y en su legislación.

## Bibliografía

- Alitto, G. (2023). *The Uniqueness of Chinese Civilization in World History*. Springer.
- Auyang, S. Y. (2014). *The Dragon and the Eagle: The Rise and Fall of the Chinese and Roman Empires*. Routledge.
- Beretta, S. (2017). Introduction: China the Rest of the World Between Symmetries and ‘Games of Mirrors’. En S. Beretta, A. Berkofsky y L. Zhang (Eds.), *Understanding China Today* (pp. 1–9). Springer.
- Blanch Nougues, J. M. (2020). Acerca de la recepción del Derecho Romano en la China actual. *AJEE*, 53, 53–68.

- Cardilli, R. (2018). La Parte General del Código Civil Chino de 2020: El Código de la nueva 'economía socialista de mercado'. Roma e America. *Diritto Romano Comune*, (41), 213–236.
- Cardilli, R. (2020). Derecho chino e tradición romanística a la luz del nuevo código civil de la RPC. En R. Cardilli & S. Porcelli (Eds.), *Introduzione al diritto cinese* (pp. 67–90). Giappichelli.
- Colangelo, L. (2015). L'introduzione del diritto romano in Cina tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX: il contributo di Kang Youwei. En T. Pellin & G. Trentin (Eds.), *Atti del XV convegno 2015. Associazione Italiana di Studi Cinesi* (pp. 40–49).
- Cuena Boy, F. (1998). *Sistemas jurídicos y derecho romano: La idea de sistema jurídico y su proyección en la experiencia jurídica romana*. Universidad de Cantabria.
- D'Ors, A. (1993). *Personas–cosas–acciones en la experiencia jurídica romana*. *Historia. Instituciones. Documentos*, (20), 287–292.
- Domingo Osle, R. (2017). *Roman Law: Basic Concepts and Values*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2989010>
- Duchesne, R. (2011). *The Uniqueness of Western Civilization*. Brill.
- Fernández de Buján, A. (2016). *Ciencia jurídica europea y Derecho comunitario: Ius romanum. Ius commune. Common law. Civil law*. *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, (13), 275–306.
- Guzmán, A. (2011). *Historia de la interpretación de las normas en el derecho romano* (2.ª ed.). Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Guzmán, A. (2013). *Derecho Privado Romano (Tomo I)* (2.ª ed.). Legal Publishing Chile.
- Hoppál, K. (2011). The Roman Empire According to the Ancient Chinese Sources. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 51(3–4), 263–306.
- Kaser, M., Knütel, R., & Lohsse, S. (2022). *Derecho Privado Romano* (P. Lazo González & F. Andrés Santos, Trads., 21.ª ed.). Boletín Oficial del Estado.

- Kim, H. J., Lieu, S., & McLaughlin, R. (2021). *Rome and China: Points of contact*. Routledge.
- Paricio, J. (2010). *El legado jurídico de Roma*. Marcial Pons.
- Petrucci, A. (2024). Note a margine del legame tra diritto romano e ordinamento privatistico cinese. *Archivio Giuridico Sassarese*, 29(2), 215–233.
- Porcelli, S. (2029). Diritto cinese e tradizione romanistica. Terminologia e sistema. En R. Cardilli & S. Porcelli (Eds.), *Introduzione al diritto cinese* (pp. 3–45). Giappichelli.
- Quinn, J. (2025). *Cómo el mundo creó Occidente. 4000 años de historia*. Planeta.
- Raini, E. (2011). Il diritto romano in cinese. En *Percorsi Migranti* (pp. 371–390). McGraw–Hill.
- Ribas Alba, J. (2015). *Génesis del derecho en Roma. Prolegómenos al estudio del derecho romano arcaico*. Tecnos.
- Riccobono, S. (1965). L'idea di *humanitas* come fonte di progresso del diritto. En *Studi in onore di Biondo Biondi* (Vol. II, pp. 587–614). Giuffrè.
- Riccobono, S. (2021). Esbozo de la evolución del derecho romano (J. F. Chamie, Trad.). *Revista de Derecho Privado*, (40), 497–512.
- Saccoccio, A. (2022). El sistema del derecho romano como patrimonio común de la humanidad. *Roma e America. Diritto romano comune*, (43), 1351–1407.
- Scheidel, W. (2009). Introduction. En W. Scheidel (Ed.), *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires* (pp. 3–10). Oxford University Press.
- Schiavone, A. (2005). *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Einaudi.
- Schipani, S. (2014). Tradurre i Digesti. Una riflessione sulla 'pulizia terminologico–concettuale'. *Roma e America. Diritto romano comune*, (35), 183–200.

- Schipani, S. (2018). Fundamentos romanísticos y derecho chino. *Revista de Derecho Privado*, (35), 21–53.
- Schipani, S., & Porcelli, S. (Eds.). (2021). *Codice civile cinese e sistema giuridico romanistico*. Mucchi.
- Schulz, F. (2000). *Principios del derecho romano* (M. Abellán, Trad.; obra original publicada en 1934). Civitas.
- Toti, E. (2025). La consuetudine nel diritto cinese. En O. Diliberto & G. Scarchillo (Eds.), *Il nuovo Codice Civile Cinese del 28 maggio 2020*. Sapienza Università Editrice.
- Valenzuela Aránguiz, F. (2023). Los fundamentos actuales de la responsabilidad sin culpa y su posible adecuación al derecho romano clásico. *Ius et Praxis*, 29(2), 265–282.
- Van Hoecke, M. (2002). Western and Non-Western Legal Cultures. *Rechtstheorie*, 33(2–4), 197–220.
- Wang, Z. (2006). The Roman Law Tradition and Its Future Development in China. *Frontiers of Law in China*, 1(1), 72–78.
- Yue, P. (2026). *Comparative Studies on Chinese and Western Civilizations*. New World Press.
- Zhang, L. (1998). The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry*, 12(1), 108–130.
- Zimmermann, R. (2010). Derecho romano y cultura europea. *Revista de Derecho Privado*, (18), 5–34.
- Zimmermann, R. (2015). Roman Law in the Modern World. En D. Johnston (Ed.), *The Cambridge Companion to Roman Law* (pp. 452–480). Cambridge University Press.

## LAS UNIVERSIDADES COMO CREACIÓN DE MUNDO: OCCIDENTE, BILDUNG Y EL PORVENIR DEL IDEAL HUMANISTA

Héctor Inzaurrealde<sup>6</sup>  
Universidad Católica del Uruguay

RESUMEN: Este artículo examina el papel histórico y filosófico de la universidad en la creación del mundo occidental, entendida no como una institución meramente funcional, sino como una forma de autocomprensión del espíritu humano. La universidad, desde sus orígenes medievales hasta la crisis tecnocrática contemporánea, ha encarnado las tensiones entre razón y fe, ciencia y sabiduría, técnica y sentido. A partir de una lectura de Pastorino (2025), Bicocca (2010), Fontán (2005), Hoevel (2022, 2024), Kissami (2018) y Villasan (2003), se sostiene que el proyecto universitario constituye la matriz simbólica donde Occidente forjó su identidad cultural, ética y política. El artículo propone que el *Bildung* —formación integral del ser humano— debe ser revalorizado frente al avance de la racionalidad instrumental, pues solo desde una educación que reconcilie conocimiento y humanidad podrá preservarse el horizonte espiritual de Occidente. En consecuencia, lo que está en juego no es solo el futuro de una institución, sino la posibilidad misma de que el mundo occidental siga concibiéndose como un espacio de sentido compartido y no solo como una plataforma de eficiencia técnica.

Palabras clave: Universidad, Occidente, Bildung, Humanismo, Filosofía de la educación.

---

<sup>6</sup> Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de la República, Uruguay, Profesor de Filosofía por la Universidad de Montevideo de Uruguay, Magíster en Política y Gestión de la Educación por la Universidad CLAEH y Doctor © en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## **Introducción: la universidad como creación de mundo y el ideal Bildung**

La universidad no nació como un simple aparato de instrucción ni como un instrumento del Estado, sino como un espacio de pensamiento donde el ser humano se descubre capaz de producir mundo. En términos filosóficos, crear mundo significa generar sentido, instituir formas simbólicas que orientan la existencia y configuran lo común. En este sentido, la historia de la universidad es, como indica Hoevel (2022), “la historia de la autoconciencia de Occidente, del modo en que el espíritu europeo se ha pensado a sí mismo como tarea educativa y cultural” (p. 3). Pensar la universidad es, en consecuencia, pensar cómo Occidente se ha comprendido y reconfigurado a través de la educación.

El pensamiento occidental, desde sus raíces griegas y cristianas, ha concebido el saber como un acto de formación. En la *Paideia* helénica, educar significaba ordenar el alma en armonía con el cosmos; en el cristianismo, formar implicó elevar el entendimiento hacia la verdad divina. Ambas corrientes confluyen en la *universitas* medieval, donde el conocimiento se concibe como un camino de ascenso espiritual. Esta herencia configura la idea moderna de *Bildung*: una educación que no busca solo producir resultados, sino formar humanidad. Aquí se insinúa ya la tensión que recorrerá todo el artículo: entre una universidad centrada en la utilidad y otra entendida como espacio de formación interior.

Pastorino (2025) sostiene que “cuando las universidades reducen su horizonte a la empleabilidad, se despojan de su sentido más profundo, el de ser un lugar donde el pensamiento construye posibilidades de vida” (p. 31). La universidad, en esta perspectiva, no solo enseña contenidos: da forma al alma del tiempo. En ella se encarna la tensión entre la apertura trascendente del espíritu y la clausura funcional de la técnica, entre el preguntar por el sentido y el producir resultados. De este modo, la universidad aparece como un espacio liminar donde decide si el conocimiento será mera herramienta o camino de humanización.

Hoevel (2022) advierte que el ideal educativo occidental se encuentra en un punto de inflexión: “La universidad, como símbolo de la cultura europea, se debate entre su vocación de formar hombres libres y la presión del paradigma utilitarista global” (p. 5). En esta encrucijada, la *Bildung* reaparece no como nostalgia, sino como posibilidad crítica, un modo de resistir la disolución del pensamiento en la información y del saber en la eficacia. Recuperar el ideal formativo no implica negar la técnica, sino impedir su absolutización.

El proyecto educativo de Occidente ha sido, por tanto, una constante búsqueda de sentido. Desde el ideal griego del *logos* hasta la razón ilustrada y la crítica moderna, el conocimiento occidental se ha movido por el deseo de universalidad. El desafío contemporáneo consiste en recuperar ese impulso sin caer en una imposición de poder, es decir, volver a pensar la universalidad como apertura al mundo y no como hegemonía. La universidad aparece, así como el territorio privilegiado donde se decide qué tipo de universalidad está en juego: la del diálogo o la del dominio.

Villasan (2003) señala que “Occidente ha tendido a identificarse con la razón, mientras Oriente con la intuición, pero ambas son manifestaciones de una misma razón-intuitiva” (p. 54). Este equilibrio —razón y contemplación, técnica y espíritu— constituye la raíz del humanismo occidental y, a la vez, su crisis actual. Si la universidad renuncia a esta síntesis, pierde su alma: deja de crear mundo para limitarse a reproducirlo. La cuestión central no es, entonces, si la universidad debe cambiar, sino qué mundo está llamada a seguir creando en medio de sus transformaciones.

La presente reflexión parte, pues, de una convicción: la universidad es un espejo del espíritu de su tiempo, pero también su conciencia crítica. En sus aulas se juegan las metamorfosis de Occidente: su fe en la razón, su deseo de libertad, su ambición de saber y su riesgo de olvido del sentido. Por eso, como afirma Pastorino (2025), “la filosofía es inevitable: constituye la médula de lo humano, aquello que da sentido a todo acto de conocimiento” (p. 45). Occidente agrava su crisis con el olvido de la filosofía y del humanismo.

En consecuencia, sostengo que la pregunta por la universidad no es solo institucional, sino espiritual: ¿qué tipo de humanidad queremos formar en un tiempo dominado por la técnica?

Esta interrogante acompañará el recorrido histórico del presente trabajo: desde la *universitas* medieval, pasando por la universidad moderna e ilustrada, hasta la universidad tecnocrática contemporánea y la reflexión sobre el lugar de Occidente y el humanismo universitario, para concluir con algunas claves propositivas de futuro (sección 7).

### **La universidad medieval: comunidad, fe y razón** **La universitas como comunidad del saber**

La universidad medieval, nacida entre los siglos XI y XIII, no fue una invención administrativa, sino una invención espiritual. Pastorino (2022) recuerda que debemos desterrar el mito del “oscurantismo medieval”, pues lejos de ser una época de tinieblas, fue un tiempo de “grandes progresos culturales y de un gran aprecio por la razón y la ciencia” (p. 4). Las *universitates* de París, Bolonia, Oxford y Salamanca fueron corporaciones autónomas de maestros y estudiantes reunidos *sub tutela veritatis*, bajo la tutela de la verdad. Esta autocomprensión comunitaria del saber inaugura un modo específicamente occidental de vincular educación, verdad y vida compartida.

El corazón de esta cultura era la convicción de que la razón humana podía —y debía— participar en el orden divino. Clemente de Alejandría ya había sostenido que “la verdad no puede darse sin razón” (cit. en Pastorino, 2022), y Tomás de Aquino consolidó esta visión al afirmar que *gratia non tollit naturam sed perficit*: la gracia no destruye la naturaleza, la perfecciona. La universidad se vuelve así el lugar en que la razón se reconoce como don, no como soberanía absoluta, y en que la fe se somete a la prueba del argumento, no a la imposición de la violencia.

Antonio Fontán (2005) describe este espíritu al señalar que el latín funcionó como “el sagrado archivo de la cultura”, permitiendo una “comunidad de inteligencias” (p. 328). En la unidad de esa lengua común, la universidad medieval encarnó la universalidad del saber: todos los pueblos podían participar del mismo diálogo racional porque compartían una misma *ratio*. Esta universalidad lingüística y conceptual anticipa un rasgo que permanecerá en el ADN universitario: la convicción de que el conocimiento solo es verdaderamente humano cuando se hace comunicable y compartido.

Esta universalidad fue el germen de lo que Villasan (2003) denomina la “unidad trascendental de la conciencia occidental” (p. 12): la creencia en una razón capaz de ordenar el mundo y de elevarlo hacia el bien. En esa época, fe y razón no eran esferas opuestas, sino dimensiones complementarias del mismo acto de comprensión. El estudio, la oración y la argumentación constituían un mismo movimiento de búsqueda. Podríamos decir que aquí se gesta el primer modelo de universidad como creación de mundo: una comunidad que cree que el saber transforma no solo la mente, sino la forma de habitar la realidad.

Desde esta perspectiva, la universidad medieval ofrece algo que las universidades actuales corren el riesgo de olvidar: que la verdad no es un producto individual, sino un bien compartido que exige comunidad. Por tanto, el núcleo heredable de esta etapa no es su configuración teológica, sino su intuición radical: el saber cómo vínculo espiritual que funda un mundo común.

### **El método escolástico y la dialéctica del pensamiento**

El método escolástico, descrito por Marambio (2004) como un “maestro de rigor y estímulo de pensamiento original en la obediencia a las leyes de la razón” (p. 73), fue el laboratorio donde se gestó el pensamiento occidental. En las aulas medievales se leían y discutían textos de Aristóteles, san Agustín y los Padres de la Iglesia; de ese diálogo nació la *quaestio*, el arte de preguntar por el sentido. La universidad hizo de la pregunta un método y del desacuerdo racional una forma de fidelidad a la verdad.

Le Goff (2008, cit. en Pastorino, 2022) subraya que la universidad introdujo una verdadera revolución social al instituir el examen como procedimiento de ascenso intelectual. La sabiduría ya no era privilegio del linaje, sino fruto del estudio y del mérito. En este sentido, la universidad fue el primer espacio meritocrático de Occidente y el primer laboratorio de pensamiento crítico. Aquí se entrelazan ya dos dimensiones que seguirán marcando su historia: la apertura del saber a sujetos antes excluidos y la construcción de criterios racionales para su evaluación.

Grant (2001, cit. en Pastorino, 2022) llega a afirmar que “el compromiso con la razón y el sólido espíritu investigador del medioevo permitió a la civilización occidental desarrollar la ciencia hasta extremos jamás alcanzados por ninguna otra civilización”. Este elogio de la razón como don medieval desmonta el prejuicio ilustrado contra la Edad Media: fue en los claustros donde nació la ciencia moderna. La universidad medieval aparece entonces no como lo que la modernidad supera, sino como el suelo sin el cual la modernidad no habría sido posible.

### **Fe, razón y comunidad: el espíritu formativo del saber**

El centro de la universidad medieval no era la transmisión de información, sino la formación del alma racional. La *Bildung* —antes de recibir ese nombre— ya se practicaba como ejercicio de perfeccionamiento interior. En palabras de Pastorino (2025), “la filosofía orientaba la investigación y dotaba de sentido la experiencia humana” (p. 23). El maestro no enseñaba datos, sino modos de pensar; el estudiante no buscaba títulos, sino sabiduría. La educación no se concebía como servicio, sino como camino de transformación del sujeto.

Hoewel (2022) interpreta este modelo como una síntesis entre el ideal griego del *logos* y la concepción cristiana de la persona: “La universidad medieval representó la encarnación institucional de la unión entre verdad, libertad y comunidad” (p. 8). En ella se gestó el *ethos* occidental: una cultura que

ve en el conocimiento una forma de vida. El saber no se justificaba solo por su utilidad, sino por su capacidad de orientar la existencia hacia el bien.

Por eso, el legado de la *universitas* no es un sistema de disciplinas, sino una forma de espiritualidad laica: el reconocimiento de que pensar es participar en el ser, y enseñar es acompañar el despliegue del alma hacia la verdad. Fontán (2005) resume esta herencia al decir que las humanidades “no conducen al pasado, sino que sitúan al hombre en el mundo en que ha de vivir y le enseñan quién es” (p. 326). Las universidades medievales no solo conservaban tradiciones, configuraban maneras de estar en el mundo.

La universidad medieval, al unir saber y salvación, inauguró la primera gran creación del mundo de Occidente: una comunidad fundada en la confianza en la razón y en la convicción de que el conocimiento debía servir al bien y a la belleza. A mi juicio, lo verdaderamente decisivo que hereda la historia posterior no es el marco confesional en cuanto tal, sino la idea de que la formación universitaria es, antes que nada, una experiencia de sentido. Esta convicción será precisamente la que la modernidad conserve, transforme y, en parte, fracture.

Con este trasfondo, el paso a la universidad moderna no puede entenderse solo como ruptura; también implica la secularización de esta herencia formativa. A continuación, analizaré cómo, al desplazarse del cosmos teológico al sujeto ilustrado, la universidad mantiene la aspiración de formar humanidad, pero bajo nuevas categorías y con nuevas tensiones.

### **La universidad moderna: Ilustración, razón y Bildung El tránsito del cosmos teológico al sujeto ilustrado**

El paso de la Edad Media a la modernidad no solo modificó las estructuras políticas o científicas, sino que transformó la imagen del ser humano y del saber. La universidad, que durante siglos había unido la fe y la razón bajo el signo de la verdad trascendente, se convirtió paulatinamente en el laboratorio del nuevo espíritu europeo: el sujeto racional autónomo. Lo que antes

se entendía como participación en un orden dado pasa a concebirse como producción de sentido desde la subjetividad. Pastorino (2025) interpreta esta mutación como un cambio en la raíz misma del pensar: “La modernidad quiso liberarse de todo fundamento trascendente y terminó encerrando al hombre en el círculo de su propia producción” (p. 22). La fe en la razón se volvió razón de fe: el hombre creyó poder fundar el sentido solo en sí mismo. La universidad se transformó así en el lugar donde el sujeto se afirma como medida de lo real. Hoevel (2022) describe con lucidez este proceso: “El proyecto ilustrado, en su pretensión emancipadora, sustituyó el misterio del mundo por la transparencia del método” (p. 9). En nombre del progreso, el saber se institucionalizó como instrumento de dominio técnico. Sin embargo, esta misma Ilustración que pretendía liberar al hombre del dogma dio origen a una nueva servidumbre: la de la razón instrumental. El tránsito desde la *universitas* medieval a la universidad moderna supone, por tanto, una ganancia de autonomía, pero también una pérdida de profundidad simbólica. Bicocca (2010) advierte que con la modernidad “las humanidades se repliegan a los márgenes de la cultura universitaria cuando la ciencia experimental se convierte en criterio de verdad y progreso” (p. 11). El ideal de *Bildung*, que había nacido como formación integral del espíritu, se fragmenta ahora en competencias y especializaciones. La universidad se transforma en fábrica de saberes útiles, perdiendo parcialmente su función de mediación entre conocimiento y sentido. Hereda de la Edad Media la centralidad del saber, pero rompe el vínculo que lo unía a la trascendencia.

Desde mi perspectiva, la modernidad universitaria constituye un momento ambivalente: abre un espacio sin precedentes para la libertad crítica, pero debilita la dimensión contemplativa y simbólica del saber. Lo que se gana en autonomía racional corre el riesgo de perderse en términos de horizonte de sentido.

### **Humboldt y el ideal moderno de Bildung**

Aun así, el siglo XIX no destruyó del todo el impulso humanista. En Alemania, Wilhelm von Humboldt concibió la universidad como una

comunidad de investigadores libres donde la ciencia debía ser “formación del carácter” y no mera acumulación de datos. Como recuerda Bicocca (2010), la *Bildung* humboldtiana aspiraba a “la unidad entre ciencia y vida, teoría y existencia” (p. 12). Se trata de una reelaboración laica del ideal medieval: ya no se habla de salvación, pero sí de perfeccionamiento interior. Hoevel (2022) retoma esta idea y la interpreta como el último gran intento del Occidente moderno por mantener un equilibrio entre verdad y libertad: “Humboldt quiso que la universidad fuera el lugar donde el individuo se forma en el ejercicio del pensar, no en la reproducción de la técnica” (p. 11). Sin embargo, ese ideal pronto fue absorbido por la lógica estatal y productiva de la nación moderna. La universidad devino pieza clave del proyecto nacional, sometida a las necesidades económicas y políticas.

La universidad ilustrada encarnó así una doble promesa y herida. Prometió libertad, pero subordinó la educación al poder político; proclamó la razón, pero olvidó el misterio del espíritu. El humanismo moderno, dice Pastorino (2025), “terminó siendo el preludio de una cultura que adora la razón, pero desconfía de la sabiduría” (p. 28). En esta tensión se juega buena parte de la crisis actual: una universidad que ha heredado el lenguaje de la *Bildung*, pero que muchas veces solo ofrece capacitación.

Desde esta clave, considero que Humboldt representa un punto decisivo: su proyecto marca el intento más sistemático de reconciliar ciencia y formación. Sin embargo, la historia posterior mostrará que este ideal quedó siempre amenazado por la racionalidad estatal y económica.

### **Newman, Ortega y el alma cultural de la universidad**

A mediados del siglo XIX, John Henry Newman reaccionó contra esta deriva tecnocrática al escribir *The Idea of a University* (1852). Para él, la universidad debía formar la mente “para el juicio y la sabiduría”, no solo para la eficacia. En palabras de Hoevel (2022), “Newman comprendió que la formación universitaria no debía preparar para el mercado, sino para la vida”

(p. 14). La universidad se entiende aquí como escuela de discernimiento, no solo de pericia.

En el ámbito hispano, Ortega y Gasset retoma esta preocupación en *Misión de la Universidad* (1930). “La universidad —escribe— debe ser el órgano donde la sociedad se piensa a sí misma” (Ortega y Gasset, 2004, citado en Pastorino, 2025, p. 34). Su función no es la instrucción, sino la formación del alma colectiva, aquello que el autor llama el espíritu de época. La universidad se convierte, en esta perspectiva, en el lugar donde una sociedad reflexiona sobre su propio destino.

Pastorino (2025) vincula ambas visiones con la *Bildung*: “Formar no es adoctrinar ni informar, sino despertar en el sujeto la capacidad de sentido” (p. 39). Tanto Newman como Ortega comprendieron que la cultura universitaria debía unir la razón crítica con la sensibilidad ética y estética, evitando que la ciencia se convierta en mera técnica sin horizonte. Ambos actúan como “guardianes” de la dimensión espiritual de la universidad frente a su progresiva tecnificación. Su contribución muestra que, incluso en plena modernidad, la universidad conserva la posibilidad de ser algo más que una institución de servicios: puede seguir siendo el espacio donde una comunidad se interroga por aquello que vale la pena vivir y pensar.

### **Poder, saber y hegemonía occidental**

La Ilustración europea extendió su influencia al resto del mundo a través del colonialismo cultural. Ahmed Kissami (2018) observa que “los europeos se creyeron dueños del mundo al descubrir la libertad y la ilustración, imponiendo sus conocimientos a la fuerza al resto del planeta” (p. 447). La universidad moderna fue uno de los vehículos de esa expansión: un instrumento de universalización de la racionalidad occidental. La creación de mundo que aquí se juega no es solo simbólica, sino también geopolítica.

Sin embargo, este universalismo no es solo dominación. En su mejor versión, contiene también una apertura al diálogo. Kissami (2018) sostiene que “existe una sola civilización, y el mundo gira en torno al desarrollo humano sin diferenciación de raza ni fronteras” (p. 448). Esta afirmación, leída desde el presente, invita a pensar la universidad no como exportadora de un modelo, sino como espacio de intercambio simbólico global. El desafío consiste en descolonizar la universalidad sin renunciar a ella.

La universidad, entonces, es un lugar de tensión entre lo universal y lo local, entre el legado de Occidente y la diversidad de los pueblos. La misma institución que funcionó como instrumento de hegemonía puede convertirse hoy en un laboratorio de diálogo intercultural. Esta ambivalencia obliga a repensar el ideal de *Bildung* en clave planetaria y no solo eurocéntrica.

### **La crisis del humanismo ilustrado**

Con el avance del positivismo y la revolución industrial, la universidad moderna se transformó en un aparato de producción de conocimiento útil al Estado y al mercado. Vergara (2003) advierte que “la racionalidad desnaturalizadora convirtió el pensamiento en una transacción material” (p. 4). El espíritu del saber fue sustituido por la lógica del rendimiento. La universidad se vuelve cada vez más un engranaje en una maquinaria económica. Hoevel (2022) diagnostica que “la educación se ha ido vaciando de contenido humanista, convirtiéndose en un entrenamiento técnico” (p. 16). Y Pastorino (2025) agrega que “la fascinación por los datos y la lógica del rendimiento lleva a confundir información con sabiduría, y capacidad de procesamiento con comprensión” (p. 18). El proyecto ilustrado desemboca así en lo que Heidegger (1955) llamó la época de la técnica, donde el saber se reduce a cálculo y el mundo a recurso.

La universidad moderna, que había nacido para liberar al hombre, terminó subordinando su libertad a la maquinaria del progreso. Sin embargo, incluso en medio de esta crisis, el ideal de *Bildung* persiste como huella del

espíritu occidental. Hoevel (2022) concluye que “la supervivencia del ideal universitario dependerá de su capacidad para volver a pensar el sentido del saber cómo búsqueda de verdad y no solo de resultados” (p. 18).

Por lo anteriormente mencionado, concluyo que la modernidad universitaria nos deja una lección decisiva para el presente: no basta con defender la autonomía de la razón si esa razón se reduce a puro cálculo. El tránsito hacia la contemporaneidad exigirá preguntarse cómo seguir formando humanidad en un contexto en el que la técnica ya no es un instrumento entre otros, sino el horizonte dominante. Es justamente esa pregunta la que abre el escenario de la universidad contemporánea.

### **La universidad contemporánea: técnica, crisis y pérdida del sentido La era de la tecnocracia**

El siglo XXI marca la culminación de un proceso iniciado en la modernidad: la tecnocratización del pensamiento. Las universidades, atrapadas en sistemas de evaluación cuantitativa, *rankings* y métricas, corren el riesgo de perder su vocación sapiencial. Pastorino (2025) lo expresa con claridad: “La revolución de la técnica fascina, deslumbrando y cegando al hombre moderno” (p. 14). Hoevel (2024) añade que “el nuevo paradigma digital ha desplazado el valor del conocimiento como bien común por la gestión del dato como capital” (p. 7). La inteligencia artificial, la economía del rendimiento y la hiperproductividad académica instauran una lógica de inmediatez que destruye la profundidad del pensar. El tiempo lento y contemplativo que reclamaba la *Bildung* se vuelve un lujo cada vez más raro.

Esta situación recuerda la advertencia de Heidegger (1954) en *La pregunta por la técnica*: el peligro no es la técnica en sí, sino la conversión del hombre en recurso. Cuando la universidad asume esta lógica, renuncia a su misión de formar seres libres para volverse un engranaje más del sistema. Lo que en la Edad Media fue comunidad de búsqueda y en la modernidad laboratorio de razón, corre el riesgo de convertirse hoy en empresa de servicios.

Desde esta mirada, la universidad contemporánea representa el punto extremo de una deriva: la institución que encarnaba la autoconciencia de Occidente se ve reducida, muchas veces, a plataforma de producción de información. La pregunta que se impone es si es posible revertir esta tendencia sin renunciar a las potencialidades propias de la técnica.

### **La Bildung como resistencia espiritual**

Frente a esta tendencia, resurge el ideal de *Bildung* como forma de resistencia. Pastorino (2025) afirma que “la Bildung no es un lujo cultural, sino una necesidad espiritual frente al vacío del pensamiento técnico” (p. 37). Formar, en este sentido, significa despertar la interioridad del sujeto, su capacidad de juicio, empatía y trascendencia. La formación se vuelve acto contracultural frente a la lógica de la eficiencia total.

Hoevel (2022) coincide: “Solo una educación que reconozca la dimensión espiritual del ser humano puede garantizar la continuidad de la cultura occidental” (p. 19). No se trata de oponerse a la ciencia o la tecnología, sino de integrarlas en un horizonte de sentido. La universidad, más que producir conocimiento, debe producir conciencia. Esta inversión del énfasis —de la información a la conciencia— reorienta radicalmente la tarea universitaria.

Por tanto, entiendo que el problema contemporáneo no es la técnica, sino su absolutización. Cuando la técnica se presenta como única forma de racionalidad, la universidad pierde la posibilidad de ofrecer un horizonte crítico y humanista. La *Bildung* reaparece entonces como una práctica de cuidado del alma que permite reintroducir límites, preguntas y sentido en un mundo saturado de datos.

### **Hacia una ética del conocimiento**

En este nuevo contexto, el desafío no es únicamente epistemológico sino moral. Fontán (2005) recordaba que “las humanidades no conducen al

pasado, sino que sitúan al hombre en el mundo en que ha de vivir” (p. 326). Pensar humanísticamente no es añorar la tradición, sino ejercer una responsabilidad ética frente al presente. La universidad no puede contentarse con producir expertos; necesita formar criterios. Hoevel (2024) lo formula de modo contundente: “La universidad del futuro no sobrevivirá por su eficiencia, sino por su fidelidad a la verdad” (p. 12). Esa fidelidad requiere recuperar el vínculo originario entre conocimiento y virtud, entre saber y bien. No hay verdadera universidad sin una ética del conocimiento que ponga límites a su posible instrumentalización. Pastorino (2025) lo resume en una frase que condensa todo el drama del presente: “En tiempos de inteligencia artificial, pensar filosóficamente se vuelve un acto de resistencia” (p. 45). Por esto, la universidad contemporánea solo podrá seguir siendo creación de mundo si asume la tarea de custodiar la profundidad del sentido frente a la velocidad de la técnica. Mi tesis es que la reconversión ética del saber —más que su mera actualización tecnológica— será la condición de posibilidad de la universidad por venir.

### **Occidente y la creación de mundo: aportes culturales, éticos, antropológicos y políticos**

#### **Occidente como matriz de humanidad**

Pensar en la universidad es pensar Occidente. Desde su nacimiento en el cruce entre Atenas y Jerusalén, la civilización occidental se ha comprendido a sí misma a través del acto de enseñar. Las universidades no son meras instituciones pedagógicas: son el espejo donde el espíritu occidental se ha reconocido y reinventado. Hoevel (2022) afirma que “el ideal educativo de Occidente no se reduce a la transmisión de saberes, sino a la formación de hombres capaces de trascender el utilitarismo y reconocer el valor de la verdad” (p. 6). En este sentido, la universidad es la expresión más acabada del humanismo: una institución que no busca producir cosas, sino formar humanidad. Pastorino (2025) advierte, sin embargo, que “Occidente ha olvidado que su grandeza no reside en la técnica ni en el poder, sino en su

búsqueda del sentido” (p. 25). La actual crisis del proyecto universitario no es sino el reflejo de esa amnesia. Cuando la razón se separa de la sabiduría, el conocimiento se vuelve un instrumento sin dirección, y la universidad deja de ser un lugar de formación para transformarse en una empresa de rendimiento.

Esta doble cara de Occidente —su enorme potencia creadora y su riesgo de vaciamiento— se hace visible de modo paradigmático en la universidad. A mi juicio, comprender esta ambivalencia es indispensable para pensar el futuro: no se trata de negar la tradición occidental, sino de discernir qué de ella merece ser heredado y qué debe ser críticamente superado.

### **La universidad como autoconciencia de Occidente**

Las universidades son la forma institucional que ha tomado el deseo occidental de comprender el mundo. En ellas se suscita un proyecto común: el de educar al hombre para la libertad. Hoevel (2022) describe este proceso como “la encarnación institucional del espíritu occidental, donde el saber se hace comunidad y la verdad se hace historia” (p. 8). La universidad ha sido el laboratorio donde Occidente ha ensayado sus propios límites y sus propias posibilidades: desde las disputas escolásticas hasta las revoluciones científicas, desde las reformas religiosas hasta los debates sobre democracia y derechos humanos. Bicocca (2010) sostiene que la universidad moderna, pese a sus derivas, “sigue siendo el espacio donde el ser humano puede reconocerse en su condición moral y cultural” (p. 18). Formar, en este contexto, significa ayudar al sujeto a reconocerse en el mundo, pero también a transformarlo. Esa es la vocación política profunda del saber: no solo describir la realidad, sino crearla éticamente.

En ese sentido, la universidad es la conciencia viva de Occidente. Cada época la redefine según su propio modo de entender la verdad: teológica en la Edad Media, racional en la modernidad, técnica en la contemporaneidad. Sin embargo, en todas ellas late un mismo impulso: el de formar un mundo

habitable, donde la libertad y la justicia no sean meros conceptos, sino experiencias encarnadas. La tarea hoy consiste en preservar ese impulso en un contexto globalizado y plural.

### **Las universidades como arquitectura moral del mundo occidental**

Las universidades han sido la arquitectura moral de Occidente: los lugares donde la cultura se reflexiona a sí misma, donde el pensamiento se convierte en hábito ético y el conocimiento en responsabilidad. Hoewel (2022) explica que “Occidente concibió el saber cómo camino hacia el bien, no como instrumento de poder” (p. 10). Esa orientación ética del conocimiento distingue la tradición universitaria occidental de otras formas de enseñanza. En ella, educar es siempre un acto moral, porque implica formar la conciencia. Pastorino (2025) coincide al afirmar que “la educación filosófica es la médula de la libertad” (p. 41). El pensamiento crítico, el juicio ético y la apertura al otro no son competencias accesorias, sino la esencia misma del espíritu universitario. Por eso, el debilitamiento de las humanidades en la educación contemporánea constituye una herida civilizatoria: sin filosofía, Occidente pierde su voz interior. En un mundo saturado de información, la tarea universitaria es discernir lo verdadero de lo útil, lo justo de lo rentable.

Si aceptamos esta lectura, entonces la crisis actual de la universidad no puede reducirse a un problema de financiamiento o gobernanza. Se trata de una crisis de su función moral: ¿seguirá siendo un espacio de deliberación ética o se resignará a ser un mero proveedor de capital humano?

### **Aportes antropológicos: la dignidad del sujeto occidental**

Desde la visión cristiana de la persona hasta la idea moderna de autonomía, la antropología occidental ha girado en torno a una misma intuición: la dignidad inviolable del ser humano. Esa idea, que atraviesa la teología medieval, la Ilustración y los derechos humanos, constituye el fundamento

último de la educación universitaria. Bicocca (2010) sostiene que “la formación humanista es el espacio donde se forja la identidad moral y cultural del sujeto” (p. 18). Formar es afirmar que cada ser humano tiene un valor intrínseco que trasciende su utilidad. Esta convicción se tradujo en la defensa de la libertad académica, la búsqueda desinteresada del saber y el reconocimiento de la alteridad. Villasan (2003) interpreta esta dimensión desde la fenomenología de lo numinoso: “El hombre occidental ha buscado siempre la síntesis entre intuición y razón, entre la experiencia de lo sagrado y la construcción racional del mundo” (p. 59).

Esa tensión fecunda explica por qué las universidades han sido simultáneamente espacios de ciencia y de espiritualidad, de técnica y de arte, de racionalidad y de misterio. Para Pastorino (2025), este equilibrio se ha roto: “El hombre tecnocrático ha olvidado la profundidad de su espíritu, reemplazando el asombro por el cálculo” (p. 33). La recuperación del sentido antropológico de la universidad implica volver a concebir al ser humano como un ser de relación, de apertura y de búsqueda. Hoewel (2022) agrega que “sin una antropología del sentido, la educación se convierte en mero entrenamiento de habilidades” (p. 15). En otras palabras: sin filosofía, la pedagogía se reduce a gestión. Desde esta clave, la defensa de la *Bildung* no es un gesto conservador, sino un acto de fidelidad a la idea más radical de la tradición occidental: la dignidad incondicionada del sujeto.

### **Aportes éticos y políticos: de la polis al mundo global**

El pensamiento universitario occidental también ha configurado la ética y la política modernas. Desde las universidades salieron las ideas que fundaron la democracia, el Estado de derecho, la noción de ciudadanía y los derechos humanos. La razón ilustrada, pese a sus excesos, introdujo en la historia la idea de que la libertad y la educación son inseparables. Hoewel (2024) sostiene que “la universidad fue la mediadora entre el pensamiento filosófico y la construcción política de Occidente” (p. 20). No hay república sin educación, ni democracia sin universidad. Cada vez que una sociedad se

piensa a sí misma, lo hace a través de sus instituciones de saber. Pastorino (2025) enfatiza que “el pensamiento es la forma más alta de resistencia frente al poder que trivializa lo humano” (p. 46). La misión ética de la universidad no es adaptarse al sistema, sino criticarlo desde dentro, ofreciendo criterios de juicio moral y político.

En el plano político, las universidades occidentales han actuado como guardianas del pensamiento libre. En el plano ético, han enseñado que la verdad no se impone, se propone; no se posee, se busca. De ahí que la cultura universitaria sea, en última instancia, una cultura del diálogo. Kissami (2018) propone pensar esta herencia en clave intercultural: “Si existe una sola civilización, es porque el desarrollo humano, más allá de las diferencias, se orienta hacia la misma verdad” (p. 448). Las universidades del siglo XXI pueden ser los lugares donde esa unidad se realice, no por homogeneización, sino por reconocimiento mutuo. La cuestión es si Occidente será capaz de ofrecer su tradición como aporte y no como imposición.

### **Aportes culturales: las universidades como creadoras de símbolos**

Las universidades no solo producen saber, también crean símbolos. Han generado las lenguas del pensamiento, los cánones literarios, las metáforas de la verdad. Occidente debe a sus universidades no solo la ciencia moderna, sino también el arte, la filosofía, la teología, la música y la idea misma de cultura. Fontán (2005) afirma que “las humanidades son un racimo de disciplinas nacidas y desarrolladas en los mejores momentos de la civilización occidental” (p. 326). En las universidades renacentistas se forjó el espíritu de las artes liberales; en las modernas, la crítica estética y la ciencia histórica. La universidad fue el taller de la cultura europea: su biblioteca, su laboratorio y su coro. Hoevel (2022) interpreta esta función cultural como el rasgo distintivo de Occidente: “La universidad simboliza la posibilidad de una comunidad basada en la verdad compartida, no en la fuerza ni en la utilidad” (p. 21). Allí donde el saber se vuelve conversación, el mundo se vuelve más humano. Pastorino (2025) afirma que “la tarea del

pensamiento es crear sentido donde el mundo se vacía; pensar es construir morada” (p. 43). Las universidades, entonces, no solo conservan el pasado de Occidente, lo reinventan. Cada generación universitaria es un nuevo intento de rehacer el mundo desde la palabra.

Entiendo que el futuro de la universidad dependerá de su capacidad para seguir produciendo símbolos universales, racionales y trascendentales, que hagan habitable la existencia humana en contextos globales y tecnificados. Sin esa capacidad simbólica, la universidad corre el riesgo de convertirse en una institución sin relato, y, por extensión, dejar a Occidente sin narración de sí mismo.

### **El humanismo universitario y la ética de la alteridad La universidad como morada del Otro**

En la raíz del humanismo occidental está el descubrimiento del Otro. La universidad, entendida en su sentido más alto, no es solo una comunidad de conocimiento, sino una comunidad de reconocimiento. En ella, el saber se convierte en hospitalidad intelectual: acoger la diferencia para comprenderla. Adela Cortina (2010) ha recordado que “sin el reconocimiento del otro no hay ética posible, porque solo reconociendo su dignidad se funda el nosotros” (p. 87). Este principio atraviesa la misión universitaria desde sus orígenes. La *universitas*, en su etimología, no alude a una suma de saberes, sino a la totalidad de quienes buscan juntos la verdad. Hoevel (2022) expresa que “el diálogo es la forma universitaria de la verdad, porque solo en la conversación se hace visible el alma de la razón occidental” (p. 17). Pensar juntos es el modo más profundo de existir juntos. Por eso, la universidad es una institución del espíritu antes que del Estado. Pastorino (2025) añade que “pensar filosóficamente es un acto de hospitalidad, una apertura que nos rescata del encierro en lo técnico y lo utilitario” (p. 42). La ética universitaria es, en este sentido, una ética del encuentro. Enseñar no es imponer verdades, sino acompañar procesos de revelación mutua; aprender no es acumular datos, sino dejarse transformar por la palabra del otro.

En esta línea, la educación universitaria encarna lo que Arendt (1958) llamaba la natalidad, la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo. La universidad, al generar pensamiento, renueva la vida pública. “Educar es introducir a los jóvenes en un mundo común sin condenarlos a repetirlo” (Arendt, 1958, p. 174). Ese gesto —fundar lo común— define la misión política y ética de la institución universitaria. Desde estos argumentos, afirmo que la universidad solo será fiel a su vocación si se reconoce como morada del otro, como espacio donde la alteridad no es amenaza, sino condición de posibilidad de la verdad. Este giro hacia la alteridad es decisivo en un mundo atravesado por crisis migratorias, desigualdades y polarizaciones ideológicas.

### **El humanismo como tarea del espíritu**

La crisis contemporánea del humanismo no consiste en su fracaso, sino en su reducción. Como advierte Hoevel (2022), “hemos confundido humanismo con sentimentalismo y formación con capacitación” (p. 13). La universidad del siglo XXI necesita recuperar el humanismo no como nostalgia, sino como horizonte de renovación espiritual. Bicocca (2010) subraya que “la formación humanista es el acto mediante el cual el sujeto se reconoce como ser moral y cultural” (p. 21). Este reconocimiento no se limita a la interioridad individual; implica una responsabilidad con la comunidad y con la historia. En otras palabras, la *Bildung* es un proceso de autotranscendencia. Pastorino (2025) recuerda que “la filosofía es inevitable, porque constituye la médula de lo humano, aquello que da sentido a todo acto de conocimiento” (p. 45). El humanismo universitario se define precisamente por esta inevitabilidad: no se puede suprimir sin mutilar la esencia de la universidad. Si la educación pierde su dimensión filosófica, pierde su alma. Hoevel (2024) coincide: “Solo una universidad que se atreva a pensar más allá de la utilidad podrá reconstruir el ideal humanista de Occidente” (p. 10). Pensar es una afirmación de que la verdad existe y que vale la pena buscarla. Esa búsqueda es la tarea del espíritu, y la universidad su morada institucional.

En consecuencia, concluyo que el humanismo no puede entenderse ya como una simple referencia a un pasado glorioso, sino como una práctica de vigilancia crítica sobre nuestras formas de producir y legitimar saber. La tarea del espíritu en la universidad consiste hoy en impedir que la lógica del rendimiento devore la posibilidad de la contemplación y de la compasión.

### **La ética del cuidado y el sentido del límite**

El humanismo universitario no se sostiene sin una ética del cuidado. La tradición occidental, desde Sócrates hasta Heidegger, entendió que el saber sin cuidado se vuelve dominio. El filósofo contemporáneo Byung-Chul Han (2012) observa que “la sociedad del rendimiento ha olvidado el arte de cuidar” (p. 49). Este diagnóstico puede trasladarse a la academia: el exceso de productividad destruye el tiempo del pensar. Pastorino (2025) advierte que “cuando todo se mide por la eficiencia, desaparece el espacio de la gratuidad, que es donde habita la sabiduría” (p. 33). Recuperar el cuidado del tiempo, del diálogo y de la palabra es recuperar la dimensión ética de la universidad. Hoevel (2022) lo expresa en términos metafísicos: “El límite no es una negación, sino la condición de posibilidad del sentido” (p. 15). El saber universitario auténtico reconoce el límite como su fuente de humildad. Frente a la soberbia del control absoluto, la universidad debe enseñar a saber no saber: a reconocer que la verdad es siempre mayor que nuestra comprensión. Cortina (2010) complementa esta idea cuando afirma que “la educación moral comienza cuando reconocemos nuestra vulnerabilidad común” (p. 92). El conocimiento ético no es dominio sobre el mundo, sino cuidado del mundo. Este giro desde el poder hacia la responsabilidad marca la transición de la ciencia moderna al pensamiento ético contemporáneo.

A mi juicio, la introducción del cuidado y del límite en el corazón de la vida universitaria no es un añadido opcional, sino la condición para que la universidad vuelva a ser lugar de *Bildung* y no solo de capacitación. El cuidado reintroduce la dimensión afectiva y relacional que la tecnocracia había expulsado del campo del saber.

## **Espiritualidad laica y trascendencia del saber**

La universidad no es un templo, pero tampoco un laboratorio neutral. Es una institución donde la búsqueda de la verdad implica una experiencia espiritual, aunque no confesional. En este sentido, la universidad encarna lo que Pastorino (2025) llama “una espiritualidad laica: la apertura del alma humana a lo que la supera” (p. 36). Hoevel (2022) denomina a esta actitud “trascendencia pedagógica”: el reconocimiento de que educar es “introducir al ser humano en el misterio del sentido” (p. 20). Sin esta dimensión trascendente, el conocimiento se convierte en pura información. Villasán (2003) había intuido esta relación entre razón y trascendencia cuando escribió: “La síntesis entre intuición y razón constituye una experiencia trascendente que aparece como irracional al racionalismo y carente de sensibilidad al intuicionismo” (p. 59). La universidad, entonces, es el espacio donde esa síntesis se realiza: donde el espíritu se hace método y el método se hace espíritu.

El humanismo universitario implica una antropología de la profundidad. No basta con formar profesionales; hay que formar personas abiertas al misterio del ser. La misión universitaria, en su raíz más honda, no es producir conocimientos nuevos, sino generar conciencia de lo eterno en lo temporal, de lo infinito en lo cotidiano. Hoevel (2024) advierte que “una cultura sin trascendencia está condenada al agotamiento” (p. 14). Esta advertencia resuena hoy con fuerza: si la universidad renuncia a la dimensión espiritual del conocimiento, corre el riesgo de perder su capacidad de renovar el mundo. Desde esta perspectiva, la *Bildung* se revela como práctica de trascendencia laica: una educación que enseña a vivir más allá del mero cálculo.

### **Hacia un nuevo *Bildung* global**

En el siglo XXI, la formación *Bildung* ya no puede pensarse solo en clave europea. La globalización, la crisis ambiental y el pluralismo cultural exigen una reconfiguración del ideal humanista. Pastorino (2025) sostiene que

“la nueva educación debe integrar la sabiduría técnica con la sabiduría del corazón” (p. 39). Hoevel (2022) propone que el futuro de la universidad occidental dependerá de su capacidad para “universalizar el humanismo sin occidentalizarlo” (p. 22). Se trata de abrir el diálogo entre civilizaciones, de convertir la universidad en un espacio intercultural donde razón y compasión, ciencia y espiritualidad, se encuentren sin confundirse. Bicocca (2010) también sugiere esta apertura cuando escribe que “el sentido de la formación es siempre dialógico: el hombre se hace humano en la comunicación con el otro” (p. 19). La *Bildung* contemporánea, por tanto, debe ser plural, pero sin renunciar al núcleo espiritual de la tradición occidental, sin atentar contra su identidad original.

La nueva universidad debe ser el taller donde ese sentido del mundo común se elabora colectivamente, un espacio de pensamiento que resista la trivialidad del mercado y renueve el alma del mundo. Esto implica asumir un doble movimiento: conservar la memoria de la creación de mundo occidental y, al mismo tiempo, abrirla a un horizonte verdaderamente planetario, donde la universidad se reconozca como morada compartida de múltiples tradiciones de sabiduría.

### **Conclusiones: crítica filosófica e interpretación del porvenir universitario**

El recorrido conceptual realizado muestra que la universidad no es una institución que simplemente “acompaña” la historia de Occidente, sino el lugar donde esa historia se piensa se problematiza y se reinventa. Por eso, interpretar su devenir desde la Edad Media hasta la era digital no significa reconstruir una cronología, sino comprender una metamorfosis del espíritu occidental. Lo que se gana, lo que se pierde y lo que se transforma en cada etapa —tal como sugerían las observaciones editoriales— ya no puede entenderse como un simple tránsito institucional, sino como una mutación ontológica del modo en que Occidente experimenta la verdad, el mundo y la idea misma de humanidad.

## **La universidad como campo de disputa por el sentido**

El núcleo interpretativo que emerge es claro: la universidad no es víctima pasiva de la técnica, sino el escenario donde se decide si la técnica será un instrumento subordinado al sentido o si devendrá forma dominante de existencia humana. La pregunta ya no es “¿cómo adaptar la universidad a la técnica?”, sino “¿cómo impedir que la técnica sustituya a la universidad como forma de pensamiento del mundo?”. Desde esta perspectiva, las tres grandes configuraciones históricas analizadas se articulan entre sí:

La Edad Media aporta una comprensión del saber cómo comunidad simbólica y experiencia espiritual compartida. Ese modelo recuerda que el conocimiento tiene un suelo ético y contemplativo previo a cualquier cálculo. Es el momento en que la universidad funda la idea de que el mundo puede ser comprendido y habitado colectivamente.

La Modernidad rompe y a la vez prolonga esta herencia: emancipa la razón, pero la empobrece al reducirla progresivamente al método. Gana autonomía crítica, pero pierde la dialéctica interior entre verdad y misterio. La universidad se vuelve laboratorio del sujeto, pero también de la dominación técnica.

La Contemporaneidad radicaliza esta deriva: desaparece la tensión entre técnica y sentido porque la técnica se convierte en sentido. La universidad corre el riesgo de no ser ya ni conciencia crítica ni comunidad hermenéutica, sino “plataforma de rendimiento”.

Lo que se hereda, lo que se fractura y lo que se distorsiona está articulado: Occidente pasa de una universidad que crea mundo a una universidad que meramente lo gestiona. Esta lectura crítica parte del recorrido argumental de Pastorino, Hoevel, Bicocca, Fontán, Kissami y Villasán, no como una “mera propuesta de autores”, sino como un campo de tensiones interpretadas desde una tesis propia: el descenso progresivo de la universidad desde el ámbito del sentido al ámbito de la función.

## La crisis universitaria como crisis ontológica de Occidente

A partir de aquí, la interpretación debe dar un paso más: la crisis de la universidad no es ante todo educativa ni administrativa. Es ontológica. La técnica —como advirtió Heidegger— no es un conjunto de herramientas, sino un modo de revelar la realidad como stock, como energía disponible. La universidad, en tanto institución productora de sentido, se vuelve incompatible con ese modo de revelación cuando asume sin reservas el paradigma tecnocrático. Está en juego nada menos que la posibilidad de que el ser humano siga habitando el mundo como mundo, y no como sistema.

En este punto, el artículo ya no puede limitarse a una crítica cultural: debe asumir que la universidad es el último lugar institucional donde aún es posible resistir el avance de la cosificación digital, porque es el único dispositivo histórico de Occidente donde la pregunta por el sentido no es opcional, sino constitutiva.

En consecuencia, la crisis universitaria revela la crisis más profunda de Occidente: la dificultad para mantener un vínculo vivo entre verdad, libertad y trascendencia en un contexto donde todo tiende a reducirse a rendimiento y utilidad. La universidad es, en ese sentido, el termómetro y a la vez el laboratorio de esa mutación ontológica.

### Recuperar la unidad rota entre técnica y sabiduría

Las etapas históricas muestran la fractura progresiva entre saber y sabiduría. Lo que fue una liturgia racional (Edad Media) se volcó en empresa estatal (Modernidad) y devino sistema tecnoburocrático (Contemporaneidad). Pero cada etapa deja abiertas nuevas preguntas que orientan la crítica: ¿Qué significa buscar la verdad en un mundo saturado de información?, ¿qué implica formar libertad en un contexto de hipercontrol de datos?, ¿Es posible una *Bildung* global sin homogenizar las tradiciones culturales? Responderlas exige algo que hoy parece contracultural: volver a unir saber

y vida, conocimiento y existencia, método y contemplación. Esta unión no es nostalgia medieval ni romanticismo humanista: es una necesidad antropológica. Sin ella, la universidad podrá sobrevivir como edificio, pero no como forma del espíritu. En términos filosóficos, la universidad solo seguirá siendo universidad si reconstituye una unidad superior entre técnica y sabiduría, donde la primera queda orientada por la segunda y no al revés.

En consecuencia, entendemos que el problema contemporáneo no es elegir entre técnica o humanismo, sino impedir que la técnica se convierta en el único criterio de racionalidad. La *Bildung*, entendida como formación integral, emerge aquí como un nombre actualizable del intento por recomponer esa unidad rota.

### **Hacia un nuevo humanismo crítico y planetario**

El diagnóstico histórico y filosófico permite esbozar una tesis propositiva: la universidad del siglo XXI debe asumir la construcción de un nuevo humanismo crítico y planetario, donde la *Bildung* no sea solo formación moral individual, sino sensibilidad cosmopolita, capacidad narrativa y responsabilidad ecológica. Ese humanismo debe cumplir al menos cuatro condiciones filosóficas: Ser autocrítico, es decir, reconocer que Occidente no posee el monopolio del sentido y que su tradición solo es fecunda cuando acepta la alteridad y se abre al diálogo intercultural, defendiendo su auténtica tradición sin caer en un conservadurismo cerrado a lo Otro.

Ser simbólico, para recuperar la potencia creadora del lenguaje, las artes y las humanidades como formas irremplazables de hacer mundo, frente a la reducción de la realidad a dato, al número o al trending topic, las universidades deben estimular nuestro aspecto poético. Ser ético, para reintroducir el cuidado como categoría central de todo conocimiento, frente a la deriva extractiva del rendimiento y el agotamiento de cuerpos y territorios, es necesario educar en algo propiamente de occidente, la defensa de la dignidad de la persona como base ética de toda sociedad. Ser espiritual, lo cual

nos lleva a afirmar que toda educación universitaria es una experiencia de trascendencia, porque abre al sujeto a lo que no controla ni calcula. Dicha dimensión, permite relacionar y discernir los motivos individuales con las razones profesionales que debe educar toda universidad. Tender a abrazar los grandes paradigmas occidentales que han construido el mundo y que hoy claman por una nueva mirada trascendental, que rompan con las burbujas de ensimismamiento, esa es la gran misión espiritual de toda Universidad que busca educar en tiempos posmodernos.

Este humanismo no compite con la técnica, sino que la orienta, la limita y la humaniza. En esta línea, las propuestas de Pastorino sobre la filosofía como médula de lo humano, de Hoewel sobre la trascendencia pedagógica y de Bicocca sobre la centralidad de las humanidades pueden leerse como piezas de un mismo programa: reconstruir la universidad como espacio donde el mundo vuelve a hacerse humanamente habitable.

### **La universidad como último lugar donde el mundo puede rehacerse**

La filosofía política contemporánea —de Arendt a Byung-Chul Han— coincide en que vivimos un tiempo de desertificación simbólica. La universidad aparece entonces como uno de los últimos lugares donde aún es posible crear mundo en sentido fuerte: generar símbolos, reconstruir narrativas, formar juicio, despertar interioridad y sostener la pregunta por lo que vale la pena. Por eso, la afirmación interpretativa final es más radical que la formulada al comienzo, la universidad no es un vestigio del pasado; es la última institución capaz de ofrecerle un alma al futuro. Si fracasa, el espíritu occidental se vacía. Si se transforma críticamente, el mundo aún puede rehacerse.

La universidad, en definitiva, no está llamada a adaptarse pasivamente al mundo técnico, sino a humanizarlo. No debe reproducir el mundo existente, sino crear el que todavía no existe. Y esa tarea —formar humanidad

en medio de la deshumanización técnica— constituye hoy el verdadero porvenir del ideal humanista.

En consecuencia, el futuro de la universidad dependerá de su capacidad para reconocerse como morada del espíritu en tránsito: enraizada en la tradición occidental, pero abierta a una *Bildung* global; capaz de dialogar con la técnica sin someterse a ella; pronta para ofrecer, en medio del desierto del sentido, un lugar donde el pensamiento siga siendo un acto de hospitalidad, de resistencia a los modismos hedonistas e individualista y de creación de mundo.

### Bibliografía

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Bicocca Gino, R. M. (2010). Filosofía de la educación y humanidades. Análisis de tres tradiciones educativas de Occidente. *Intus-Legere Filosofía*, 4(1), 1–22. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol4Iss1a102>
- Cortina, A. (2010). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Editorial Nobel.
- Castro-Gómez, S. (1991). Filosofía e identidad latinoamericana. *Universitas Philosophica*, (17-18), 153–172.
- Fontán, A. (2005). Ayer y hoy de las humanidades en la cultura occidental. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, 4(2), 326–330.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hoevel, C. (2022). *¿Crisis final o futuro posible del ideal educativo occidental?* Discurso de incorporación a la Academia Nacional de Educación. Buenos Aires: Universidad Austral.
- Hoevel, C. (2024). *La universidad y el alma contemporánea*. Universidad Austral.
- Heidegger, M. (1954). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*. Herder.

- Heidegger, M. (1955). *Serenidad*. Herder.
- Jaspers, K. (1999). *Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (2022). *La idea de la Universidad*. Eunsa.
- Kissami Mbarki, A. (2018). Oriente y Occidente: dos conceptos a debate. *Revista Académica LiLETRAd*, 4, 447–456.
- Le Goff, J. (2008). *Los intelectuales en la Edad Media* (3.ª ed.). Paidós.
- Marambio, J. (2004). La escolástica y el nacimiento del pensamiento moderno. *Revista de Humanidades*, 12(2), 71–89.
- Ortega y Gasset, J. (1930). *Misión de la Universidad*. Revista de Occidente.
- Pastorino, M. Á. (2022). La Edad Media y el nacimiento de la razón científica. En *Pensar en tiempos de tecnocracia* (pp. 3–12). Universidad Católica del Uruguay.
- Pastorino, M. Á. (2025). *Pensar en la era de las máquinas. ¿Por qué la filosofía es inevitable?* Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.
- Vergara Henríquez, F. J. (2003). Trans-identidad histórica en la modernidad post-ilustrada. Ensayo sobre el concepto de identidad en Jorge Larraín. *Revista Praxis*, 3(5), 10–31.
- Villasan, B. M. (2003). Valores culturales de Oriente y Occidente. Ensayo sobre lo numinoso en la cultura humana. *Fukuoka University Review of Literature & Humanities*, 3(2), 51–60.
- Villasan, B. M. (2005). *Unidad trascendental de la conciencia occidental*. Manuscrito inédito.

## **VALORES OCCIDENTALES Y DIGNIDAD HUMANA: UNA REFLEXIÓN DESDE LA UNIVERSALIDAD Y EL RESPECTO MUTUO**

Rogelio Álvarez Vicente<sup>7</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

Una gran civilización no será destruida hasta que no sea destruida desde dentro (Durant, 1926).

**RESUMEN:** La historia humana ha sido marcada por el devenir de las civilizaciones, desde los sumerios hasta el presente, y su análisis ha sido abordado por autores como Toynbee, Spengler, Braudel y Huntington. Estas civilizaciones han dado forma a las identidades de las comunidades, destacando civilizaciones como la china, japonesa, india, islámica y occidental. Sin embargo, en contraposición a las posturas decimonónicas, rechazamos la idea de la supremacía de la cultura occidental, entendiendo que cada civilización representa un complejo sistema de valores, conocimientos y prácticas que configuran la vida de sus miembros. Algunas han destacado por su influencia global a lo largo del tiempo. A finales del siglo XX, una narrativa crítica identifica a la civilización occidental como responsable de problemas globales contemporáneos como la explotación, la esclavitud y la contaminación. No obstante, esta visión simplista es tan inexacta como las antiguas que glorificaban la civilización occidental. Por ello, es necesario promover una reflexión crítica, multidimensional y serena que respete todas las formas de pensamiento que defienden la dignidad humana, mientras se reivindican los valores de la tradición occidental que han contribuido a la construcción de sociedades más justas, equilibradas y respetuosas con los grupos vulnerables.

**Palabras clave:** Dignidad humana, valores occidentales, civilización, universalidad

---

<sup>7</sup> Profesor, Magister, Doctor y Posdoctorado en Historia por la Universidad de Salamanca, España.

## Introducción

El concepto de civilización engloba no solo los elementos culturales sino también la organización política, social, económica y tecnológica de una sociedad. En esta investigación destacaremos la Occidental por lo que ha aportado a la evolución de las sociedades del planeta, valorando las restantes e igualmente destacando el necesario dialogo entre las diferentes civilizaciones. El Estado nación, consolidado en el siglo XIX, se ha ido extendiendo y ha mostrado su eficacia al organizar, hasta ahora, a las democracias contemporáneas por lo que coincidimos en este punto con Pfaff (1993, 4 de noviembre). cuando destaca que en la actualidad los conflictos más que a factores civilizatorios se deben a causas políticas, económicas, geoestratégicas. Añade que otorgar responsabilidad a las civilizaciones supone desplazar la responsabilidad de las guerras actuales de la voluntad humana y de la decisión política al de la predestinación cultural.

Pero más allá de los simples intereses políticos y económicos, los factores culturales condicionan a las personas que no aceptan, en Europa, por ejemplo, valores que son una conquista de la razón y deben ser protegidos para evitar regresiones que vulneren la dignidad del ser humano. Entre los principios que no son reconocidos por otras culturas se encuentran la libertad de expresión, incluyendo la crítica religiosa (El Mundo. 2025, 1 de octubre), el laicismo y secularismo, derechos de las minorías sexuales, normas sociales en torno a la vestimenta, concepto de ciudadanía basado en la ley civil más que en la comunidad religiosa. Por todo ello se hace perentorio un diálogo entre civilizaciones en el que se rechace cualquier costumbre que perjudique la dignidad humana.

Tendremos presente en el marco teórico la teoría del enfrentamiento de civilizaciones, de Samuel P. Huntington, que plantea la existencia de diferentes civilizaciones con identidades propias y modelos culturales en pugna. Respecto al marco conceptual establecemos la noción de civilización y cultura como conjuntos de valores, tradiciones e instituciones que

definen a un grupo social. Se conceptualizan las civilizaciones relevantes en el mundo contemporáneo y sus tensiones. Se aborda la crítica posmoderna y la pluralidad cultural, destacando la necesidad de un marco axiológico que defienda valores universales clave. Proponemos el análisis del discurso como metodología principal, con base en el estudio crítico y comparativo de textos, que reflejan las tensiones entre civilizaciones. El análisis del discurso permite identificar patrones argumentativos y críticas cruzadas en los discursos que enfrentan la civilización occidental con las demás.

### **Historia y conformación de los valores occidentales**

Los valores que hoy asociamos a la civilización occidental son el resultado de una evolución histórica compleja, donde convergen influencias dispares que han ido moldeando una identidad normativa y ética.

En la antigua Grecia, donde nacen la filosofía racional, la democracia y el derecho natural. Grandes filósofos impulsaron el pensamiento crítico, la búsqueda de la verdad mediante la razón, y la idea de ley como orden moral justo y universal. La democracia ateniense hizo posible la participación de todo ciudadano en los asuntos públicos. Ya en el mundo romano la ley adquiere un papel central como norma objetiva, codificada y aplicable a todos los ciudadanos, a diferencia del concepto griego, donde la ley estaba más unida a la ética y a la sabiduría del legislador para lograr el bien común.

En el 380 d/C el cristianismo se consolida como la religión oficial del Imperio Romano. Este proceso implicó un cambio fundamental en la estructura ética y moral de Occidente al influir en la filosofía, el pensamiento político y hábitos cotidianos. La tradición judeocristiana arraiga valores como la dignidad humana, la justicia y la compasión. Sin estos conceptos no nos reconoceríamos a nosotros mismos como civilización. En el Medioevo Santo Tomás representa este triunfo con su síntesis teológica y filosófica entre el aristotelismo, el conocimiento árabe y la religión cristiana. Y aparecen las universidades que, con fuerte predominio del clero

en su estructura y gobierno, no eran, sin embargo, espacios marmóreos de pensamiento sacerdotal sino focos dinámicos de reflexión, debate y experimentación intelectual.

El Renacimiento rescata la cultura clásica, revalorizando el humanismo, la autonomía del individuo y las artes y brilla la Escuela de Salamanca, aunque por razones que no incumben al alcance de este estudio su aporte no fue reconocido hasta fechas recientes. La llamada Escuela de Salamanca liderada por Francisco de Vitoria, será precursora de las ideas que luego influirían en pensadores como John Locke, el movimiento ilustrado, y en acontecimientos clave como la Independencia de las Trece Colonias de Inglaterra y la Revolución Francesa.

El siglo XVIII fue el gran momento de la Ilustración, periodo en el que destacan filósofos como John Locke que aportó la teoría del contrato social basada en los derechos naturales; Montesquieu que es conocido por la teoría de la separación de poderes como garantía para la libertad política; Voltaire defendió la libertad de expresión, la tolerancia religiosa y la crítica racional; Rousseau enfatizó la soberanía popular y Kant aportó la fundamentación ética del respeto a la dignidad humana a través del imperativo categórico.

En 1776, las Trece Colonias americanas que proclamaron su independencia de Gran Bretaña estuvieron profundamente influenciadas por los valores y conceptos del legado de la ilustración. La visión realista de la naturaleza humana llevó a aceptar que la política es la lucha entre intereses particulares y que el bien común se fomenta cuando cada individuo busca su propio interés, dejando la virtud para los políticos.

De 1789 hasta 1799 tiene lugar la revolución francesa, uno de los acontecimientos más importantes de la Historia. Proclamó la igualdad ante la ley, la libertad de pensamiento y la fraternidad, conceptos que se consolidaron en la emblemática Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Este periodo, no obstante, también ofrece un oscuro legado

pues durante el siglo XIX y el XX Occidente mantiene prácticas culturales nocivas tales como la esclavitud, discriminación por sexo, etnia, imposición política, que podemos definir como costumbres propias de muchos estados europeos durante un cierto tiempo. Debemos decir que estas prácticas deben diferenciarse de los valores normativos occidentales que se refieren a principios filosóficos y éticos fundamentales que han sido elaborados en nuestra tradición lentamente.

Tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial la comunidad internacional buscó establecer un marco jurídico que garantizara la dignidad humana y los derechos fundamentales para todos y así, en 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de Derechos Humanos, que sintetiza muchos de los valores históricos occidentales. Desde entonces, se han desarrollado numerosos tratados, convenciones y organismos internacionales que buscan proteger y promover estos derechos, consolidando un sistema jurídico global influenciado por esta tradición occidental.

### **Desmontando el legado: Críticas posmodernas a Occidente**

La esencia del posmodernismo posee un carácter atemporal porque recoge e integra una serie de cuestionamientos filosóficos que han acompañado al ser humano desde la antigüedad. Ideas como el relativismo, la pluralidad de perspectivas...no surgieron exclusivamente en el siglo XX pues aparecen recurrentemente (desde los sofistas a Nietzsche). Dicho lo cual, es igualmente necesario enmarcar el posmodernismo actual a través de la obra de Jean-François Lyotard, quien define el posmodernismo como el rechazo de los “meta relatos” que legitimaron el proyecto moderno, como la fe en el progreso y la razón universal. Michelle Foucault, Jacques Derrida serán otros grandes adalides del posmodernismo. Este relativismo dificulta la formación de la persona, del ciudadano, del estudiante que debiera basarse en la búsqueda de una verdad compartida y objetiva pues pone en tela de juicio los mismos fundamentos del conocimiento científico y niega el pensamiento crítico.

El contexto histórico que hace posible el posmodernismo en el siglo XX está marcado por una serie de sucesos (los horrores de los conflictos bélicos, el holocausto, y la amenaza nuclear) que generaron un profundo desencanto con la idea de progreso lineal. Durante las décadas de 1960 y 1970, estos eventos se combinan con la crisis de los grandes relatos históricos y políticos que habían guiado la modernidad, como el liberalismo, el marxismo y el nacionalismo. Además, la revolución tecnológica genera una sobreabundancia de información que cuestiona la noción de verdad única y objetiva, mientras que la desconfianza en las instituciones políticas y los líderes se hace generalizada. No obstante, rescatamos del posmodernismo la diversidad de perspectivas; además, valores como la sustentabilidad y el cuidado ambiental, fueron poco atendidos por el proyecto moderno clásico.

Dicho todo ello, destacamos que la razón es fundamental para entender el mundo y a nosotros mismos, impulsando el desarrollo científico y tecnológico objetivo. Hannah Arendt defendía el sentido común como un recurso vital para la convivencia y la ética. Respecto al progreso científico es cierto que la humanidad, con todas sus injusticias, vive una situación antes soñada. Los ideales de igualdad y justicia son horizontes moralmente válidos que trascienden culturas.

Destacamos que los grandes relatos actúan como referencia ética y política y que no todas las estructuras sociales son prescindibles pues, por ejemplo, la familia objetivamente presenta beneficios psicológicos, aunque es legítimo cuestionar formas opresivas. El sujeto fragmentado puede transformarse en movimientos identitarios excluyentes y el desmontaje del Estado-nación puede derivar en anonimato y vulnerabilidad frente a poderes globales. Múltiples autores exponen que este movimiento posmodernista forma parte de un movimiento internacional mucho más complejo: desde los años 90 del siglo pasado el progresismo y el *wokismo* actúan como herramientas culturales para fragmentar el orden social tradicional, atacando pilares como la familia, la identidad nacional y los valores cristianos. Los movimientos identitarios radicales (feminismo extremo, ecologismo dogmático, y luchas

identitarias) son impulsados y amplificados por la agenda globalista, primero para dividir a la sociedad y luego para controlar a los individuos como consumidores. Y es que los seres humanos no nos impulsamos únicamente por intereses económicos, sino que formamos parte de entramados complejos que incluyen dimensiones nacionales, sociales y espirituales.

### **La ética comunitaria africana frente al individualismo occidental**

Los pueblos subsaharianos enfrentan diversos problemas desde la descolonización en los años 50 y 60 hasta la actualidad. Los principales desafíos incluyen conflictos armados etno-políticos, religiosos, desigualdades sociales y pobreza. La herencia del colonialismo, como las fronteras arbitrarias y las estructuras económicas, han promovido conflictos territoriales y desigualdades que persisten en varias naciones.

En el campo de las proposiciones, se ha construido un complejo andamiaje legal para la protección de los pueblos originarios en África. Pero en el campo de las realizaciones, la descolonización no eliminó las desigualdades ni los conflictos en África, y la protección de los pueblos originarios sigue siendo un desafío global.

Los principales valores de las culturas africanas en el contexto del siglo XXI se centran en conceptos como el “comunalismo”, la solidaridad, la relación con la tierra y la espiritualidad en sus formas tradicionales. Estos valores tienen un aspecto positivo, ya que fomentan la cohesión social y una visión holística de la vida, contraria a la individualización excesiva y el materialismo que prevalecen en las sociedades occidentales. No obstante, también suponen resistencia al cambio. Además, la tradición muchas veces entra en conflicto con derechos individuales, generando tensiones en los procesos de desarrollo y coexistencia con valores externos. Además, se realizan prácticas nocivas, como las denomina la ONU, tales como la mutilación genital femenina (MGF), el matrimonio infantil, la violencia generalizada en contextos de conflictos armados, etc.

## **Entre el equilibrio y la lógica: la oposición china a los valores occidentales**

Durante la llamada “Gran Humillación” (1839-1949), China sufrió agresiones y ocupaciones por potencias europeas y Japón. En las últimas décadas, China se ha convertido en uno de los principales polos de desarrollo global gracias a reformas económicas, inversión en tecnología e industria y una política internacional más activa. Sin embargo, a pesar del dominio del partido comunista, los valores confucianos siguen presentes en la mentalidad china, destacando el énfasis en la armonía social, el respeto a la autoridad, la familia y la educación.

Estos valores ancestrales influyen en la gobernanza y la sociedad, condicionando la interpretación y aceptación de Derechos Humanos. China presenta dificultades para reconocer plenamente estos derechos cuando entran en conflicto con principios colectivos y la autoridad estatal, privilegiando la estabilidad social y el desarrollo económico.

### **El islam y la resistencia a la renuncia de la ley islámica**

La comunidad islámica mundial está conformada por aproximadamente 2000 millones de personas en 2025, lo que representa cerca del 24% de la población mundial. Se distribuyen en múltiples países desde Marruecos a Indonesia. En la actualidad, la mayoría de los países islámicos que alcanzan altos niveles de vida y desarrollo económico son aquellos ricos en reservas petrolíferas, como Arabia Saudita pero muchas otras naciones musulmanas enfrentan importantes desafíos socioeconómicos, políticos y de Derechos Humanos. A nivel político, existen dificultades para avanzar en la democracia, lucha contra la corrupción y gobernanza, mientras persiste una fuerte dependencia y dominación cultural y económica occidental. Uno de los principales desafíos en la aceptación de los Derechos Humanos es el peso de la ley islámica, la *Sharia*. Esta dependencia limita el reconocimiento

pleno de derechos civiles y políticos modernos (posición de la mujer, de homosexuales, de otras religiones, derechos civiles y políticos).

### **Pueblos originarios en América y la reivindicación frente al legado colonial**

En América, los pueblos indígenas presentan una diversidad y distribución significativa en varios países. En Chile, según el Censo 2024 hay 2.105.863 personas (11,5% de la población) que se autoidentifican como indígenas y los mapuches son los más numerosos con casi 1.800.000 personas. Respecto a la evolución histórica de su situación destacamos que han pasado más de cinco siglos desde el sermón de Fray Antonio de Montecinos, la aparición de un sólido corpus legal indiano único dentro de la historia del derecho global en lo que respecta al trato del trabajo indígena y su protección. Con los movimientos de independencia americanos, desde los albores del siglo XIX, los nacientes países asumieron las proclamas de la revolución francesa que en definitiva terminaron con cualquier legislación protectora, que fueron abolidas ya que todos son iguales ante la ley, lo que dio inicio a una serie de abusos contra los pueblos originarios (Dávila Campusano, 2012).

De esta manera los pueblos originarios han enfrentado discriminación, negación de sus derechos territoriales, marginalidad económica y social, y resistencia cultural. Actualmente persisten conflictos territoriales, especialmente con el pueblo mapuche, lo que ha llevado a situaciones de violencia y militarización. De todas maneras, la problemática planteada es de difícil solución y no se puede enfrentar en pocas líneas

### **Conclusión**

Para concluir quiero destacar que fueron occidentales quienes descubrieron la ciencia y la filosofía, los que se lanzan al conocimiento de China, al descubrimiento de América, los que dieron la vuelta al mundo, el descubrimiento de África, los polos. Este conocimiento del planeta ha beneficiado a todos

los habitantes del mundo pues se superaron visiones limitadas y se incentivó la cartografía, la navegación, el desarrollo científico. Se intercambiaron ideas, productos y tecnologías de todas las culturas. En la actualidad las relaciones internacionales son necesarias para la lucha contra fenómenos como el cambio climático, pandemias, paliar desastres naturales o interceder en conflictos. No debemos quedar solo con los efectos negativos como la imposición política que durante un tiempo occidente ejerció sobre amplias zonas del planeta.

Valores como el individualismo, el liberalismo, constitucionalismo, Derechos Humanos, igualdad, libertad, imperio de la ley, democracia, libre mercado, separación Iglesia y Estado son valores del mundo occidental y han presentado una gran capacidad para adaptarse a muchas regiones del planeta pues han demostrado ser valores universales. Valores que no siempre son aceptados por la cultura confucionista, (más proclive a la prioridad de la comunidad y la armonía frente al dialogo y el peligro del conflicto que aparece ya en occidente en el “Discurso fúnebre de Pericles” de Tucídides ), islámica (donde la vida política, económica, social, jurídica y familiar se encuentra subordinada a la *sharía* y su escasa permeabilidad hacia principios legítimos como los Derechos Humanos, la igualdad entre hombres y mujeres, la libertad religiosa y ciertos derechos civiles), mundo africano donde la historiografía ha romantizado una supuesta comunidad armoniosa y sin conflicto que no refleja completamente las realidades sociales y políticas precoloniales que también se caracterizaron por desigualdades y conflictos internos, pueblos originarios de América donde la visión indigenista blanquea los conflictos bélicos anteriores a la llegada de los europeos, se insiste en un supuesto equilibrio natural y espiritual que ignora las tensiones internas, las practicas autóctonas son siempre vistas desde posturas etnocéntricas sin reconocer abuso alguno contra niños, mujeres, pueblos oprimidos o se subraya la supuesta inocencia de los pueblos indígenas.

En definitiva, además de las injusticias cometidas por los occidentales, repetidas hasta el hartazgo, el encuentro de culturas, el intercambio, la

cooperación, son pautas de conducta muy comunes y familiares en Occidente y es imperioso destacar que estos aspectos no suponen ni avalan ninguna superioridad natural de occidente, sino que son fruto de un gran esfuerzo. Occidente, entendida como sociedad heredera de un conjunto de valores ya mencionados supra, ha conocido la barbarie y el abuso (fanatismo, las guerras de religión y civiles, el despotismo, la intolerancia, la esclavitud, la explotación, el holocausto) y, todos juntos, debemos esforzarnos en no caer de nuevo en prácticas nocivas que vulneren la dignidad humana. Recordemos hoy más que nunca, en consonancia con autores como Hannah Arendt o Walter Benjamín, que “La violencia no es la partera de la historia, sino la libertad en el tiempo”.

### Bibliografía

- BBC News Mundo. (2019, 22 de abril). Le pidió a una amiga ya su novio que la golpearan para culpar a su expareja: el trágico submundo de las denuncias falsas de violencia doméstica. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-45402644>
- Bustos Tovar, E. de. (1973). La introducción de las teorías de Copérnico en la Universidad de Salamanca. *Revista de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, 36, 242–250.
- Cano Borrego, PD (2019). La libertad de los esclavos fugitivos y la milicia negra en la Florida española en el siglo XVIII. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 23, 223–234.
- Casanovas, E. (2025, 30 de septiembre). Nigeria, la masacre cristiana silenciada. *Conversa a Cataluña*. <https://conversesacatalunya.cat/es/nigeria-la-silenciada-masacre-cristiana/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2019). *Protesta y derechos humanos: Estándares sobre los derechos involucrados en la protesta social y las responsabilidades de los Estados*. Organización de los Estados Americanos <https://www.oas.org/es/cidh/expresion/publicaciones/ProtestayDerechosHumanos.pdf>

- Cortina, A. (1986). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.
- Cuartas, CJ (2003). La idea de universidad en Juan Pablo II. *Teológica Javeriana*, 146, 163190. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/download/20884/16218/79983>
- Dávila Campusano, O. (2012). La aplicación de las leyes de indígenas en Chile durante la república (1866–1930): La labor de la prensa y la labor fiscalizadora del Congreso Nacional. *Revista Chilena de Historia del Derecho*. <https://historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/view/30634/32396>
- Della Mirandola, Médico de Cabecera. (2018). Oración de la dignidad del hombre. *Revista Santander*, (13), 218–221 <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistasantander/article/view/8833>
- Diario Las Américas. (2016, 30 de noviembre). Las muertes de Pinochet y Castro, según El País de España. <https://www.diariolasamericas.com/america-latina/las-muertes-pinochet-y-castro-segun-el-pais-espana-n4108855>
- El Mundo. (2025, 1 de octubre). El padre Custodio, acusado de islamofobia. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/andalucia/2025/10/01/68dd55a5fdddf7d4b8b4598.html>
- Fantoni, S. (1996). Ética y posmodernidad. *Anuario de Derecho*. [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/abrir\\_pdf.php?id=ANU-M-1996-10015900174](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-M-1996-10015900174)
- Fundación Promoción Humana ADEF. (2024). *La ventana Overton: Cómo transformar en posible lo imposible* [Folleto] <https://relatsargentina.com/documentos/Actualidad/2024.Actualidad.Fundaprom.Gilardi.pdf>
- Geografía Infinita. (2020, septiembre). La Escuela de Salamanca: nacen los derechos humanos y la economía de mercado. <https://www.geografiainfinita.com/2020/09/la-escuela-de-salamanca-nacen-los-derechos-humanos-y-la-economia-de-mercado/>
- Gullo Omodeo, M. (2021). *Madre patria*. Espasa.
- Gullo Omodeo, M. (2022). *Nada por lo que pedir perdón*. Espasa.

- Gullo Omodeo, M. (2025). *Lepanto: Cuando España salvó a Europa*. Espasa.
- Hauenstein Swan, S. y Vaitla, B. (Eds.). (2020). *El hambre injusta: Una crónica reciente de la lucha por los alimentos y la dignidad*. Icaria.
- Huntington, SP (1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- Insua Rodríguez, P. (2018). *1492: España contra sus fantasmas*. Ariel.
- Juan Pablo II. (1982, 6 de noviembre). Discurso en la Catedral Basílica del Pilar, Zaragoza. Vaticano. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19821106\\_saragoza.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821106_saragoza.html)
- Julieta Paredes. (2017, 30 de junio). El feminismo comunitario: La creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.183>
- La entropía de Valen. (2025, 23 de septiembre). El error de Salander con las denuncias falsas [Video]. YouTube. [https://youtu.be/6U1\\_vyW6AHs](https://youtu.be/6U1_vyW6AHs)
- Laje, A. (2024). *Globalismo: Ingeniería social y control total en el siglo XXI*. HarperCollins.
- Laje, A. (2024). La élite compra el sistema de Derechos Humanos | Entrevista a Sebastián Juve [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=WsWqZojQTOQ>
- Larraín, J. (2025). *¿América Latina moderna?* LOM.
- Le Monde diplomatique (Ed.). (2010). *Atlas de las civilizaciones*. Ciber mundo.
- Lockwood, M. (2007). *El estado de África: Pobreza y política en África*. Intermón Oxfam.
- Loncon Antileo, E. (2020, 13 de marzo). Las mujeres mapuches y el feminismo. *CIPER Chile*. <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>
- Márquez, N., & Laje, A. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda: Ideología de género o subversión cultural*. Hojas del Sur.

- Martínez Quinteiro, ME (1995). *Crisis de la modernidad y derechos humanos*. (Editorial no identificado).
- Merbilháa, M. (2018, 21 de junio). Las ideas de la Ilustración [Vídeo]. Roja Cultural. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=KCjVnPnmTUg>
- Meza Salcedo, G. (2017). Ética de la investigación desde el pensamiento indígena. *Revista de Bioética y Derecho*, (41), 141–159. <https://doi.org/10.1344/rbd2017.41.17402>
- Naciones Unidas. (2024). A/RES/79/153. *Intensificación de los esfuerzos mundiales para la eliminación de la mutilación genital femenina*. <https://docs.un.org/es/A/RES/79/153>
- Organización para la Cooperación Islámica. (1990). *Declaración de los Derechos Humanos en el islam*. <https://www.refworld.org/es/leg/resol/oci/1990/es/13797>
- Parlamento Europeo. (2015, 21 de junio). Penalización de la homosexualidad en Marruecos. [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-8-2015-010105\\_ES.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-8-2015-010105_ES.html)
- Pérez-Torres, J. (2022). El sermón de fray Antón Montesino: Profecía y denuncia a cinco siglos de distancia. *Surcos Digital*.
- Raquels, J. (2006). *Introducción a la filosofía moral* (G. Ortiz Millán, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Regúnaga, C. (2024, 6 de agosto). La traición de Europa a sus raíces cristianas. *EMPRESA*. <https://empresa.org.ar/2024/la-traicion-de-europa-a-sus-raices-cristianas/>
- Roca Barea, ME (2017). *Imperiofobia y leyenda negra*. Siruela.
- Ruiz Ruiz, R. (2006). *La tradición republicana*. Dykinson.
- Sánchez Uriarte, MC (2007). La historia de la cultura cristiana según Dawson. *Enclaves del pensamiento*, 1 (2), 149–157.
- Tucídides. (1960/III). *Historia de la guerra del Peloponeso* (Á. Gómez Moreno, Trad.). Gredos.

Univisión. (2018, 31 de enero). Una mujer que fue violada y obligada a casarse a los 11 años impulsa la prohibición del matrimonio infantil en Florida.

<https://www.univision.com/local/miami-wltv/una-mujer-que-fue-violada>

<https://www.univision.com/local/miami-wltv/una-mujer-que-fue-violada>

Wood, G. S. (1992). *El radicalismo de la Revolución Americana*. Libros Antiguos.

## EL VINO ES CIVILIZACIÓN.

### APORTES A PARTIR DEL LEGADO DE ROGER SCRUTON A LA CULTURA OCCIDENTAL

Ceferino Muñoz Medina<sup>8</sup>  
CONICET- FFyL, UNCuyo

RESUMEN: Este trabajo examina el lugar del vino en el pensamiento de Roger Scruton, especialmente en su obra *Bebo, luego existo*. Lejos de concebirlo como un simple placer sensorial, Scruton entiende el vino como un mediador moral, cultural y civilizatorio. El vino, cuando se bebe con moderación, fomenta la palabra, la amistad y la apertura al otro, convirtiéndose en símbolo de una sociabilidad virtuosa. Inspirado en el *symposion* griego y en la tradición cristiana del *ágape*, Scruton sostiene que el vino encarna el paso del *éros* al amor desinteresado. Su función no es la evasión, sino el fortalecimiento del vínculo humano y comunitario. En esta línea, el vino no solo acompaña la cultura: es, en sí mismo, cultura y civilización. Asimismo, el texto dialoga explícitamente con Béla Hamvas, cuya filosofía del vino permite articular la dimensión sacramental y civilizatoria del beber.

Palabras clave: Vino, Roger Scruton, civilización, cultura, Occidente, sociabilidad

---

<sup>8</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Licenciado en Comunicación por la Universidad Nacional de Cuyo, Maestría en Comunicación por la Universidad Juan Agustín Maza, Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y Posdoctorado por la Universidad Nacional de Rosario.

## Introducción

Roger Scruton cuenta que en una de sus solitarias estancias en Londres sentía la fuerte necesidad natural de compartir sus pensamientos y experiencias con otras personas. Por ello organizó un simposio de modo regular en su casa donde asistían diversos y destacados intelectuales amigos que estaban dispuestos a debatir. Cuenta Scruton al respecto:

Nuestras discusiones han sido de las más fructíferas que he conocido, en parte debido a las diferencias subyacentes en nuestras visiones del mundo y por las profundas tensiones que, en otras circunstancias, hubieran podido sembrar desconfianza. Fue la presencia del vino lo que hizo posibles esas discusiones, y lo que creó esa atmósfera única en la que personas que no estaban de acuerdo pudiéramos de todas formas aprender unos de otros. Ninguna otra bebida hubiera podido reunirnos como el vino, de forma que cada uno podía tragar las opiniones de los demás, y conocerles desde dentro como realidades compatibles con el sistema humano, aunque su sabor fuera sorprendente. Guardé un registro de esas reuniones, y a veces vuelvo a él, porque es el registro de una verdadera amistad, un artículo raro en nuestro mundo de distracciones transitorias. El vino era uno más entre aquellos amigos –lo cual no pretende negar aquello que decía Tomás de Aquino, cuando escribía de la amistad que «carece de sentido hablar de amistad con un vino o con un caballo» (Scruton 2017, 129-130).

Evidentemente, para Roger Scruton el vino ocupaba un lugar de privilegio. Para darse cuenta de ello no solo basta conocer su famoso e ingenioso libro *Bebo, luego existo*, sino que las diversas experiencias enológicas de Scruton así lo testimonian. Entre ellas las que se sucedían anualmente en Scrotopia, que a diferencia de lo que podría pensarse por el nombre, no es un “no lugar”, sino un sitio específico en donde todo gira en torno a la figura del filósofo inglés. Scrotopia es una escuela de verano, y actualmente –a pesar de la ausencia física de Scruton– en ella se sigue ofreciendo a los asistentes la experiencia de sumergirse en la filosofía, y donde el diálogo, la amistad y el vino son protagonistas. El escritor español Enrique García-Máiquez, quien tuvo la ocasión de asistir a Scrotopia, nos narra su experiencia, que por lo visto es la de un auténtico Simposio platónico:

el trato más intenso, importante y trascendente era cada noche. Tal vez alguien se haya extrañado de que, entre las clases de Scruton, no se dedicase una al vino, siendo el libro que dedica a la materia (líquida) una de sus mejores obras ya desde su mismo título cartesiano: *Bebo, luego existo*. Al vino dedicábamos –Scruton el primero– todas las noches, antes, durante y después y mucho después de las cenas, gracias a invariables botellas de borgoñas blancos y burdeos rojos, de diversas marcas y categorías, pero innumerables siempre. La conversación se iba animando progresivamente (una concesión al progreso que sí se hizo en Scrutopia). Era, nuevamente, una praxis de las tesis scrutonianas: en este caso, la de que el vino saca a relucir las almas” (García-Máiquez, 112).

Esta última frase de Scruton que García-Máiquez evoca, “el vino saca a relucir las almas”, nos ayuda a introducirnos en los siguientes asuntos a tratar en este trabajo a partir del abordaje scrutonianiano, a saber, que verdad y vino van de la mano y que el vino es un catalizador de la sociabilidad.

### *Oinos kaí alétheia*

La famosa frase *in vino veritas*, que en un principio la sabemos latina, Scruton nos explica que en realidad es originalmente griega y ha sido la traducción de *oinos kaí alétheia* (Scruton 2017, 25). La expresión podemos encontrarla en el siglo VI a. C., tanto en la obra del poeta Alceo (fr. 333 LP = 366 Voigt = 66 D), también en el siglo I d.C. en la de Plinio el Viejo (14.141), como en el siglo III d. C. en la de Ateneo (2.36e–f).

Pero, además, el filósofo inglés nos ilustra sobre otra idea equívoca que suele acompañar esa frase: la de que el consumo de vino hace que digamos verdades que solo podemos pronunciar en estado de ebriedad. Puesto en términos coloquiales: los borrachos son los que siempre dicen la verdad. Pues hay que decir que nada está más lejos de lo que piensa nuestro autor: “El antiguo adagio *in vino veritas* es tan falso de la borrachera como es de verdadero en los primeros pasos hacia ella. Las declaraciones apasionadas de un borracho, ya sean de amor, ira, perdón o pena, están todas infectadas de falsedad, y son el fruto espiritual del vicio” (Scruton 2017, 122).

Según Scruton, el Simposio griego era un claro ejemplo en donde el vino tomado con moderación hacía aflorar la verdad. Y es por ello que se bebía luego de haber comido. “El vino debía caer en un estómago lleno –dice Scruton–, para volver a subir como un buen discurso. El origen de esta idea estaba en el simposio de los griegos” (Scruton 2017, 25). La palabra simposio ya desde su misma etimología (*sym* = junto; *posis* = acción de beber) remite al hecho de beber en compañía, y aparece atestiguado por primera vez en el ya mencionado Alceo (García Soler, 18), quien, por lo demás, aconsejaba “Ningún otro árbol plantes antes que la vid”.

Continuando con el tópico del simposio, en los banquetes de la antigua Grecia el consumo de vino era bienvenido solo si se mantenía dentro de ciertos límites. Beber sin moderación no solo era mal visto, sino que atentaba contra el propósito central del encuentro: el buen uso de la palabra. En cambio, el vino tomado con medida favorecía el diálogo, incentivaba al logos y abría paso al placer de la conversación filosófica. Así, el banquete no era simplemente una comida, sino una experiencia compleja en la que se entrelazaban el vino, el amor y la palabra (Yagüe, 437-39).

Frente a esto, estaba la figura del festín como su opuesto simbólico. Éste representa el exceso, el bullicio y la confusión. Allí no hay espacio para el logos ni para la claridad del pensamiento. Las voces se disuelven en el ruido y todo se convierte en balbuceo. Es la fiesta de quienes están fuera del orden, del discurso y del centro. Aun así, tanto en el banquete como en el festín, el vino es protagonista. La diferencia está en el modo en que se lo integra: en el banquete como medio para la lucidez compartida; en el festín como camino hacia la pérdida del sentido.

Ciertamente, los banquetes podían terminar siendo una especie de festín cuando se excedían en la bebida. Incluso en el mismo *Simposio* de Platón, se pierde la templanza tras la irrupción de Alcibíades. Fedro y Erixímaco, al percibir que se perdería la moderación, deciden retirarse. Aquí viene bien recordar lo que dice Scruton:

Si existe un pecado relacionado con el vino, yo diría que no es el acto de beber, sino el divorcio que puede producirse entre el placer y la virtud. Cada cultura permite unos placeres, mientras que prohíbe otros. Los placeres que sostienen la cultura han de estar gobernados por las buenas costumbres. Según nuestra herencia abrahámica, las buenas costumbres son aquellas que manifiestan un espíritu de caridad. El bebedor virtuoso es aquel en quien «el vino está poseído por el fermento del amor», como expresa el poeta sufi Rumi (Scruton 2017, 111).

### **El vino como catalizador de la sociabilidad natural**

Otro de los ejes fundamentales en la reflexión scrutoniana sobre el vino es su función social y comunitaria. Como ya lo ha registrado en varias de sus obras, para Scruton el concepto de comunidad cumple un papel preponderante y está íntimamente ligado al de cultura. Para Scruton, políticamente hablando, la comunidad (el todo) precede al individuo (la parte), y se constituye por lazos afectivos, culturales y religiosos, muchos de los cuales no son elegidos ni racionalmente deliberados, sino heredados y vividos (Scruton 2019, 5-21).

En este sentido, el vino, más que una simple bebida, representa para Scruton una forma de cultura y de mediación civilizatoria. De hecho, lo escuchamos afirmar: “Se podría decir que el vino es tan antiguo como la civilización; aunque yo prefiero decir que es civilización, y que la diferencia entre países civilizados y no civilizados es igual a la diferencia entre países donde se bebe vino y países en los que no se bebe (Scruton 2017, 58)”.

El vino, al ser compartido, facilita la palabra, fomenta la confianza y promueve una disposición abierta entre quienes beben juntos. Esta apertura, sin embargo, no debe confundirse con la intimidad desbordada ni con la disolución del individuo en el grupo, sino que responde a un régimen de moderación cuidadosamente cultivado por las culturas del vino. Prácticas como el consumo por rondas en los pubs, según señala nuestro filósofo, son expresiones de gestos de reciprocidad que refuerzan el lazo comunitario. Pero el vino es especial:

el vino en particular, tienen una función social única, porque aumenta la facilidad de palabra, la confianza social y la buena disposición de quienes beben juntos, siempre que lo hagan con moderación. Muchas de las formas de beber en sociedad que hemos desarrollado han sido diseñadas con el fin de imponer un régimen estricto de moderación (Scruton 2017, 104).

Entre esas prácticas que señala el autor inglés está la del brindis como la manifestación más importante: “La gente levanta sus vasos para celebrar, como manifestación de su buena voluntad hacia los demás y hacia sus proyectos, y como demostración de su disposición a hacer suyo este sentimiento de benevolencia, como una especie de renovación del corazón” (Scruton 2017, 115).

A estas características loables que describe nuestro autor, añade una por demás interesante. Para Scruton, los efectos del vino no son epistemológicamente culpables, como los de ciertas drogas que prometen accesos a mundos trascendentes o experiencias superiores. El vino no engaña; en cambio, intensifica el contacto con la realidad y nos recuerda que, si hay fallas en nuestro conocimiento del mundo, estas derivan de nuestras propias limitaciones. En este sentido, el vino se constituye como una herramienta de autoconocimiento y de apertura hacia los otros.

Es en el acto compartido de beber donde se activa esta dimensión ética del vino. Desde esta perspectiva, el bebedor virtuoso es aquel que bebe en el marco del *ágape*, del amor al prójimo. Beber virtuosamente no es evadirse de las responsabilidades, sino intensificar el sentido del estar con otros. Es participar en una práctica que remite a lo más hondo de la cultura occidental: el reconocimiento del otro como más importante que uno mismo –lo que los griegos llamaban *aidōs* (Scruton 2017, 121 y 123) – y el paso del *éros* al *ágape*, de la posesión al cuidado del otro.

Por ello, para Scruton, como ya dijimos, el vino no es simplemente parte de la civilización, sino que el vino *es* civilización. Allí donde se bebe vino con sentido y moderación florece el espíritu del asentamiento, de la ley, del

lenguaje y de la vecindad. En cambio, los nuevos usos del vino, entregados al exceso y a la adicción, despojan a la bebida de su significado moral y social. En lugar de generar comunidad, producen una forma de soledad colectiva, gobernada ya no por Baco sino por Narciso (Scruton, 128). Cuando se bebe sin atención ni respeto, sin interés por el otro, sin vínculo con el lugar ni con la bebida misma, no se celebra la vida en común, sino que se revive un estado anterior a toda civilización: una existencia brutal, breve y desarraigada. En suma, la tesis que postula aquí Scruton es que “la bebida del vino solo es defendible si se entiende como parte de una cultura, y que esta tiene un significado social, que trasciende al exterior, que mira hacia los demás” (Scruton 2017, 127).

Leída en clave occidental, la “cultura del vino” nombra una pedagogía del arraigo: hábitos, lugares y ritos que sedimentan vecindad, orden (natural y legal), lenguaje, etc. En este caso, su contrario no es la mera abstinencia, sino una “cultura del exceso” –o de la desvinculación– propia de un hedonismo acelerado (consumo sin rito, anonimato urbano, ocio algoritmizado) que disuelve el juicio y neutraliza el *aidōs*. Este contraste no es estético, sino civilizatorio: allí donde perduran ritos sobrios (la ronda, el brindis, la mesa), Occidente recuerda su vocación de comunidad moral; donde impera la intoxicación sin forma –y su soledad colectiva–, el espacio público se desordena y la palabra se degrada. En esa tensión se juega hoy, según Scruton, la vigencia de nuestro proyecto cultural: el vino como emblema de un placer educado frente a la pulsión de consumo desarraigada.

Pero Scruton da un nuevo paso y además de habernos revelado los vínculos entre el acto de beber y la sociabilidad, ahora entrelaza y extiende los mismo a la religión, y muy concretamente al cristianismo. La misma ética de la moderación y del *aidōs* que ordena la convivencia abre a una teología del perdón: el vino, ya no solo es vínculo cívico, se vuelve signo de comunión:

Cuando se bebe en compañía, el efecto característico del vino incluye también una apertura del yo al otro, una disposición consciente a pedir perdón y a concederlo: y un perdón que no se refiere a los actos o las omisiones,

sino a la impertinencia de existir. Aunque el uso del vino en la Eucaristía cristiana tiene su fuente de autoridad en la Última Cena, como ha recogido el Nuevo Testamento, también existe otra razón para que el vino tenga un papel decisivo en la ceremonia de la comunión, y es que el vino ilustra y en cierta medida activa la posición moral que distingue al cristianismo de sus rivales primitivos, y que se resume en la petición “perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Esa oración destacada nos dice que los cristianos solo pueden obtener el perdón si también lo ofrecen, y es algo que está al alcance de todos cuando compartimos nuestros vasos (Scruton 2017, 106).

La cita es algo extensa, pero valía la pena poner las palabras originales de nuestro autor. Por lo demás, el texto refleja la conexión que marca con el pensador húngaro Béla Hamvas (1897-1968), a quien Scruton valora además de por “su decidido patriotismo y su firme defensa del ideal húngaro en tiempos difíciles”, particularmente por ser “el único gran filósofo que conozco que ha escrito un libro sobre filosofía del vino” (Scruton 2017, 154). Los que hemos tenido la dicha de leer de Hamvas, *La filosofía del vino* (2017), y el posterior libro de Scruton, *Bebo, luego existo*, podemos apreciar esta continuidad de ideas, sobre todo en este último punto cuando mencionan al cristianismo, al cual me referiré muy brevemente a continuación.

A mi modo de ver, el argumento central del libro de Hamvas, y que ilumina todo el texto, es justamente que el vino es una máscara hierática. Incluso es la más auténtica representación de Dios. En no más de ciento veinte páginas, Hamvas nos convence exitosamente de que el vino tiene rostro divino. Dios es amor (*Deus caritas est*), sostiene el cristianismo. El vino es amor en estado líquido, dice Hamvas. Su tesis es absolutamente coherente con la visión cristiana. Es más, lo es a tal punto que la misma palabra revelada por Dios sostiene que Cristo se hizo hombre y luego escogió para quedarse entre nosotros el pan de trigo y el vino de uva transubstanciados en Su cuerpo y en Su sangre.

**A modo de cierre: *Bibo, ergo sum***

Lo que Scruton está proponiendo, en definitiva, con sus apreciaciones sobre el vino puede sintetizarse en su conocida frase: “Bebo, luego existo”, que da título a su libro. El existir que se gesta en torno al vino y se desarrolla a partir de su consumo es un existir con sentido, con propósito, con una auténtica densidad metafísica. Es un existir que supone *–a posteriori*, claro está, de la existencia del mundo real que nos circunda porque en esto Scruton no es cartesiano– un doble conocimiento: el del yo y el de los demás en cuanto semejantes. Dos evidencias del sentido común que particularmente el mundo posmoderno ha eclipsado, por lo menos en su significado más prístino, en cuanto producto del asombro (Heidegger, 28-30).

Con respecto al primer conocimiento, el del yo, y retomando el *dictum* de que en el vino hay verdad, Scruton afirma: “Esa verdad no radica en lo que percibe la persona que bebe sino en lo que revela, con su lenguaje más locuaz y sus gestos más relajados. No es, por tanto, una “verdad para los demás”, sino una “verdad del yo” (Scruton 2017, 105). En este sentido, para nuestro autor, el yo soy, como predicamento metafísico del ser humano, transforma completamente nuestros afectos y nos pone en situación de nostalgia de todo lo que hayan tocado dichos afectos y principalmente de las personas, precisamente por ser otros yo, por ser nuestros próximos (Scruton 2017, 47).

A esta segunda certeza sigue una más, la cual reconoce que entre las cosas que existen hay otras particularmente semejantes a mí mismo, que, empero, son distintas de mí: es el descubrimiento y la certeza de que existen los otros hombres y que hay entre ellos y yo ciertos vínculos de amor y responsabilidad, porque reconocemos en los otros algo que hemos advertido en nosotros. Es la patentización de que hay un bien que proteger y un mal que evitar, y que ello se cumple del modo más alto en comunidad. Tarea difícil, sin embargo, en nuestra cultura posmoderna donde, según el diagnóstico scrutoniano, lo que caracteriza dicha cultura es la ausencia de amor (Scruton 2020). Por ello, nuestro filósofo da en el clavo cuando vislumbra que “el bebedor virtuoso es aquel que incorpora la bebida a un proyecto de *ágape* o de amor

al prójimo” (Scruton 2017, 22). Según la propia experiencia de Scruton, “el vino contribuye a resolver más que cualquier otra cosa: cómo convertir el eros en *ágape*; o cómo dejar de querer a alguien, para querer en cambio su felicidad” (Scruton 2017, 13). Es decir, el vino tiene la capacidad de develar y elevar todas esas cosas que Scruton considera esenciales: la tradición, la familia, el amor, la cultura, el terruño y tantas otras que son fundamento y norte de nuestra civilización occidental.

Cabe, sin embargo, una objeción contemporánea: ¿es viable el ideal scrutoniano de sociabilidad en una cultura de pantallas y soledad digital? La respuesta exige distinguir entre condiciones y posibilidades. Las plataformas pueden erosionar el rito –acortan la mesa, aceleran la atención–, pero no anulan su lógica. Si el vino es “escuela de presencia”, su defensa pasa por restituir formas: tiempos lentos, atención focalizada, comunidad visible, moderación como cortesía, etc. En ese sentido, la propuesta de Scruton no es nostalgia, sino programa: reencantar la vida común mediante placeres con forma y sentido. La pregunta ya no es si es posible, sino qué instituciones, ritos y hábitos estamos dispuestos a sostener para que lo sea.

Puede objetarse desde algunas matrices ideológicas que la propuesta de Scruton es eurocéntrica o difícil de sostener hoy. La respuesta no es “imponer el vino”, sino cuidar las formas occidentales de encuentro: la mesa compartida, el brindis, la conversación pausada, la escucha atenta, la hospitalidad y la responsabilidad mutua. Estas costumbres son bienes civilizatorios transmisibles de variadas maneras y pueden sostenerse en escuelas, parroquias, clubes, universidades y barrios. En una cultura acelerada y digital, conservar estos ritos sencillos repara el tejido social y devuelve visibilidad y ponderación a la vida común. En suma, el legado occidental que defiende Scruton no es exclusión, sino pertenencia, deber hacia el prójimo y continuidad de instituciones que hacen posible la convivencia.

## Bibliografía

- Alceo. (1955). *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (E. Lobel & D. Page, Eds.). Clarendon Press.
- Ateneo de Náucratis. (2007). *The Deipnosophists* (C. B. Gulick, Ed. y Trad.). Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Fisicaro, M. (2025). *Filosofía del vino. Un viaje a la sabiduría de la tierra*. EDIUNC.
- García-Máiquez, E. (2019). “Viaje a Scrutopia: La experiencia de ser alumno de Scruton en su propia casa”. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, (168), 112–117.
- García Soler, M. J. (2012). “La presencia de la gastronomía en la literatura griega”. En C. Soares & P. B. Dias (Coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (p. 18). Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Hamvas, B. (2017). *La filosofía del vino* (A. Kovacsics, Trad.). Acantilado. (Obra original publicada como Hamvas, B. (1945). *A bor filozófiája*. Budapest).
- Heidegger, M. (2013). *¿Qué es la filosofía?* (J. Escudero, Trad., prólogo y notas). Herder. (Obra original publicada en 1956 como *Was ist das – die Philosophie?* Niemeyer).
- Heráclito. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Vol. I). Weidmann.
- Livi, A. (1995). *Crítica del sentido común: Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Rialp.
- Marí, E. (1993). *El saber del gusto: Estudio sobre la filosofía y estética del gusto*. Paidós.
- Plinio el Viejo. (1942). *Naturalis Historia* (Vol. 14). Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Scruton, R. (2010). *Beauty*. Oxford University Press.

Scruton, R. (2017). *Bebo, luego existo: Una guía filosófica del vino* (J. M. Igoa, Trad.). Rialp. (Obra original publicada en 2009 como *I Drink Therefore I Am*. Continuum).

Scruton, R. (2019). *Modern Culture*. Bloomsbury Continuum.

Scruton, R. (2020, enero 13). “Roger Scruton cuenta por qué la belleza importa” (J. R. Ayllón, Trad.). *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*. <https://www.nuevarevista.net/roger-scruton-cuenta-por-que-la-belleza-importa/>

Yagüe, P. (2021). “*In vino veritas*: Enrique Marí lector del Symposium. El banquete de los dioses”. *Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, (9), 437–439.

### **PARTE III. LA MODERNIDAD AL LÍMITE: FATIGA Y CRISIS**

Reflexionar sobre las modernidades es enfrentarse al límite de lo que una civilización puede sostener en su continuo devenir. Desde los albores de la modernidad, Occidente ha buscado definir y redefinir sus principios fundamentales, enfrentando las tensiones entre la libertad, el poder, y el sentido de la vida común. La figura del “progreso” ha sido central en estos debates, y al mismo tiempo, la crisis de esa misma modernidad ha sido reconocida en diversas formas: la fatiga de las instituciones democráticas, la erosión de las certezas políticas, y la pérdida de cohesión social. Sin embargo, esta crisis no debe ser entendida como un simple agotamiento, sino como el reflejo de una fractura más profunda, originada en los propios cimientos de la modernidad.

El análisis de las modernidades al límite exige, por tanto, una reflexión crítica sobre los principios que han guiado a Occidente y sus múltiples rupturas históricas. Las rupturas que iniciaron con la Reforma Protestante, pasando por las revoluciones liberales, hasta la contemporánea diseminación de modelos de democracia y globalización, han dejado una civilización marcada por tensiones internas, en donde los ideales de libertad y progreso se ven desbordados por los complejos desafíos del presente. Este estudio se adentra en las raíces de esas crisis, proponiendo una mirada que no sólo diagnostique, sino que también apunte a las posibilidades de renovación en un mundo que se enfrenta a su propio límite.

## ORÍGENES MODERNOS DE LA CRISIS DE OCCIDENTE

Mateo da Silva Zambra<sup>9</sup>  
Universidad de Montevideo

**RESUMEN:** La presente investigación tiene como objetivo reflexionar sobre los orígenes de la crisis de la civilización occidental en la época moderna, por medio de la considerar a la reforma protestante como una de las principales rupturas en la continuidad histórica de occidente. En base a esto, se considera que las revoluciones liberales decimonónicas y su posterior modelo imperial son una continuación de la ruptura originada en la reforma, y que a su vez las categorías políticas e ideológicas de estos imperios los responsables de la división interna en el occidente contemporáneo.

Palabras clave: Occidente, Modernidad, Civilización, Crisis.

---

<sup>9</sup> Licenciado y Magíster en Historia por la Universidad de Montevideo, Uruguay.

## Introducción

Desde mediados del siglo XX, una parte de la literatura y el pensamiento occidental ha considerado que la civilización ha pasado su etapa de apogeo, para comenzar a pensar que se encuentra en una situación de crisis profunda. Esta parece ser una realidad asumida y es considerada por numerosos actores políticos e intelectuales sin encontrar aparente solución, al mismo tiempo en que se han agravado los conflictos frente a los rivales geopolíticos: China y el islam.

En la realidad actual, occidente ha decidido enfrentarse al resto de las civilizaciones en defensa de dos elementos distintivos: la libertad y la democracia. De este modo, la defensa de occidente es más bien la defensa de un régimen político y una ideología, que la reivindicación de un grupo cultural, histórico o religioso. Esto genera enormes conflictos, porque se incurre en dos errores de gravedad significativa, que son el fundamentalismo democrático, por un lado, y por otro considerar que «la palabra «civilización» en el sentido que se ha extendido en Occidente, como sinónimo de «progreso» democrático» (de Prada, 2021, p. 183).

En este sentido, los defensores de esta concepción de occidente contribuyen a diluir la identidad de la civilización que se encuentra en una fuerte crisis, y al mismo tiempo le abre paso a la crítica de todo lo acontecido en el estadio pre-democrático o pre-moderno de la civilización. Esto es lo que Gustavo Bueno denomina fundamentalismo democrático, sobre el cual dice:

el fundamentalismo democrático -que considera a la democracia parlamentaria como la forma más depurada de la convivencia política y social, aquella forma mediante la cual el Género humano ha alcanzado por fin los valores supremos de la Libertad, de la Igualdad y la Fraternidad (hoy Solidaridad)- tiende sistemáticamente a circunscribir la corrupción (Bueno, 2010, p. 11).

De este modo, resulta conveniente analizar la crisis de la civilización occidental en términos históricos ajenos a esta concepción limitada e ideológica, por una forma superadora que sea crítica de los procesos históricos recientes.

## La Continuidad de Occidente frente a las rupturas modernas

Al realizar un estudio histórico de lo que se entiende como crisis de occidente, si bien la génesis se podría remontar hasta al siglo XIV, el gran quiebre en el seno de la civilización fueron los postulados de la reforma protestante que plantearon desechar la tradición occidental para remontarse a un «cristianismo primitivo» más «auténtico» que rechazara los mil años de desarrollo medieval. Este es el origen de la crisis, puesto que hay un rechazo a la historia de la civilización occidental y a sus bases, a sus fundamentos, y se pretende sustituir el desarrollo que tuvo su apogeo en la Edad Media, por una nueva idea ideológica de occidente centrada en diferentes purismos: primero el purismo religioso protestante, después el purismo racial decimonónico, y en la actualidad el purismo democrático.

Tal cuestión es de mucha relevancia, puesto que a partir de aquí se creó una civilización dentro de la civilización occidental, que provocó un enfrentamiento entre el grupo de naciones anglo-germano-protestantes y el grupo de reinos latino-católico-barrocos, siendo el primer grupo el que atente contra la tradición y el segundo el que lo defienda. Por el contrario, los rivales de occidente en la actualidad, han tendido a la continuidad y a la reivindicación de su pasado, como lo han hecho las civilizaciones China, India e islámica en su conjunto.

En una entrevista reciente, el académico chino Victor Gao habló respecto de la guerra comercial con los Estados Unidos, dijo: «*China has been here for 5.000 years. Most of the time there was not United States and we survived*» (Gao, 2025). Más allá de la controversia concreta y la cuestión de si el mito nacional chino de una civilización de 5.000 años es verosímil o falso, la idea de relevancia que se debe destacar es la de la continuidad.

El occidente contemporáneo se considera en conflicto con el resto la mayoría de las civilizaciones (Huntington, 2001, p. 47), y buena parte de este choque es porque el resto no ha querido aceptar la «inevitable victoria»

del modelo de la libertad en el mundo (Fukuyama, 2011, p. 8), sin considerar o revisar la fuerte crisis interna que posee. Pocos son los pensadores occidentales que se han detenido a considerar que esta ideología es el origen de muchos conflictos con otras civilizaciones, y tampoco se aprecia un intento por imitar las fortalezas de las tres grandes civilizaciones rivales: China, la India y el islam.

Se debe observar el caso de China, una civilización de tal importancia que ha logrado construir un ideal nacional de continuidad, en donde a pesar de que en la historia se puede ver que los predecesores y fundadores de la RPP en muchos casos pretendieron deliberadamente aniquilar el pasado chino, han logrado superar esta etapa autodestructiva. En la actualidad, China elabora un discurso en torno a considerarse sucesores -en cuanto a civilización- de las numerosas dinastías que rigieron el «Imperio del medio», utilizando el término de «Gran China» no solo para construir su relato histórico, sino para proyectarse hacia sus vecinos reivindicando sus similitudes culturales (Huntington, 2001, p. 162).

Esto no puede hacerse por otro medio que no sea la historia o la literatura, no porque el objeto de estas disciplinas sean la creación de narrativas que fortalezcan una cultura determinada, sino porque son las que organizan el pensamiento y la narrativa nacional. Dice el historiador hindú Sanjay Subrahmanyam sobre esto:

para comprender mejor cómo se construye una historia global, tanto en el presente como en el pasado, debemos enfatizar una observación que puede parecer obvia. Inicialmente, la Historia es una narrativa egoísta. El «yo» de la historia es, por lo tanto, la familia, el clan, el grupo étnico, luego la ciudad, la patria o la región de pertenencia, y finalmente —y sobre todo, desde finales del siglo XVIII en adelante— el Estado-nación (Subrahmanyam, 2013).

De este modo, tanto civilizaciones como China o el mismo imperio incaico (Tawantinsuyu) que consideró su capital «el ombligo del mundo», tienen esta concepción de que por su civilización pasa el centro de la historia

universal. Ahora bien, lo que se debe destacar de la concepción es la idea de continuidad en la historia de la civilización, elemento que en occidente se ha deteriorado gravemente y es responsable, en buena medida, de la decadencia actual.

En las numerosas etapas de la historia del occidente cristiano y europeo, se puede apreciar que en situaciones de crisis, la construcción de una narrativa de continuidad fue fundamental para una transición de un régimen o estadio al siguiente. Por poner algunos ejemplos como las argumentaciones de Eusebio de Cesarea y san Ambrosio de Milán, respecto de la cristianización de Roma y las terribles consecuencias de la Batalla de Adrianópolis en el año 378.

El primero lo consideró un período apocalíptico (Hubeňak, 2009 p. 97), a lo que agregó Ambrosio de Milán el concepto de que Roma había pasado a ser la espada de Cristo, argumentando al emperador Graciano: «que había llegado la hora del Apokalipsis y que la lucha contra los bárbaros era una nueva «guerra santa», apoyándose en el texto de Ezequiel (XXXVIII-1/22) de la lucha entre el Bien y el Mal (Gog y Magog) e identificando a los godos con Gog» (Hubeňak, 1997, p. 221).

Este es un breve ejemplo de las reconversiones de occidente, que, durante las transiciones del período helenístico al romano, del romano a la Cristiandad, y de esta al barroco y la contrarreforma latina, fue capaz de reconvertirse y entenderse en términos civilizatorios como una continuidad, reivindicando el accionar de sus predecesores culturales, políticos, religiosos, étnicos, etc. Este concepto está sostenido por lo que en la Grecia clásica se entendía por *Εὐσέβεια* (Eusebia), trasladado al mundo romano por el ejemplo de Pietas filial de Eneas (Wagenvoor, 1980, p. 7.12), y establecido finalmente en la Cristiandad por el orden establecido a partir del 4to Mandamiento. Dice sobre esto Benedicto XVI:

a partir del Sermón de la Montaña, se repite siempre con razón, no se puede construir ningún Estado u orden social. Su mensaje parece estar a otro nivel. Se dejan a un lado los ordenamientos de Israel, que han garantizado

su existencia a lo largo de milenios y a través de todos los avatares de la historia. Esta nueva interpretación del cuarto mandamiento no afecta sólo a la relación padres- hijos, sino a todo el conjunto de la estructura social del pueblo de Israel (Benedicto XVI, 2007, p. 51).

De este modo, podemos observar que occidente en sus mejores días, siempre logró construir u organizar razones doctrinales y religiosas para querer su pasado, que no es otra que reivindicar la obra de sus padres o predecesores. Ahora bien, a partir de la época moderna han ocurrido una serie de rupturas político-religiosas, con base en ideologías que han llevado al odio o a la supresión de parte del pasado occidental, lo que naturalmente ha ido llevando a la erosión del poder y la identidad de la civilización.

Se pretende analizar entonces, los tres grandes quiebres que han roto la referida continuidad en la historia occidental, y que por rechazar una parte de ella para, a partir de allí, han organizado una argumentación que ha terminado por dividir a la civilización en varias partes.

### **La Reforma Protestante como origen de la crisis**

La crisis en la que se encuentra el occidente cristiano y europeo no tiene otro origen que la ruptura establecida a partir del siglo XVI con la reforma protestante, y sus posteriores secuelas filosóficas, que son el iluminismo o ilustración y el idealismo filosófico, que ha carcomido por dentro a la civilización hasta dejarla en lo que es hoy. La reforma protestante fue un quiebre que, con sus idas y venidas, agravó una división en el occidente cristiano, que, si bien ya se encontraba con cierta debilidad producto del cisma con la Iglesia Ortodoxa en 1054, y el período del Cisma de Occidente, la gravedad de los conflictos a raíz de los cambios impulsados por Lutero, Calvino, Zwinglio, Enrique VIII, etc., generaron una fractura que ha sido irreparable hasta nuestros días.

En primer lugar, porque de un modo u otro desató una serie de conflictos filosóficos, teológicos y religiosos que dañarían gravemente el prestigio

moral del cristianismo y la base moral de las monarquías europeas. Y en segundo, porque dividiría a la civilización occidental entre dos modelos antagónicos: el modelo anglo-germano-protestante, y el modelo latino-católico-ortodoxo, triunfando el primer mencionado siendo el principal responsable de la crisis actual.

Es decir, el principal problema que plantea el protestantismo es que anula la concepción homogénea del ser occidental, como escribe Miguel Ayuso:

esa oposición entre Cristiandad y Europa, asentada con firmeza en el pensamiento hispano tradicional, conduce a la separación tajante entre la geografía y la historia de Europa, con la consecuencia implícita de contemplar ésta como un concepto histórico, es decir, «un tipo de civilización, un estilo de vivir, una concepción de la existencia, lo que los alemanes llamarían una *Weltanschauung*». El problema se traslada, pues, al contenido de esa civilización. Y ahí comienzan las discrepancias (Ayuso Torres, 2016, p. 208-209).

El protestantismo no sólo se dedicó a cuestionar elementos concretos como la dulzura a los santos, las indulgencias y la organización jerárquica de la Iglesia, sino que introdujo una semilla para los futuros ataques a las bases de la civilización occidental. La reforma es la primera innovadora desde el punto de vista de la relación entre la moral y el Estado, en el sentido de que varios de los reformadores van a ser influidos por un decadentismo como el de Juan Calvino, en donde se introduce que un concepto sobre la condición humana en donde se suprime toda libertad. La salvación ya no depende de las obras, el hombre ya no puede ser redimido, puesto que todo en su vida ya ha sido predestinado por Dios. Dice sobre esto John Rao:

Lutero insistió dramáticamente en la idea de la vida como algo radicalmente malo, pero ciertamente no fue el primer occidental en hacerlo: los cátaros ya habían introducido esa idea en Europa en los siglos XI y XII. Lo que hizo Lutero fue presentar el principio de la depravación absoluta de la vida como un producto del pecado original, cargando así completamente los males del mundo sobre las espaldas de los hombres (Rao, 2016, p. 34-35).

A esto, naturalmente se opuso la Iglesia Católica que siempre defendió la libertad del hombre para acatar (o no) la voluntad de Dios, así como de redimirse y santificarse, teniendo una visión más bien positiva de la realidad humana, considerando que el hombre a pesar de sus fallas y pecados, puede superarse por medio de la gracia santificante y sus méritos. Mas no solo esta visión pesimista introduce los sectores puritanos de la reforma, también con el luteranismo se introduce o se plantea el sometimiento de la religión al poder del Estado, convirtiéndose en una fe estatal y pasando a ser juez en todos los asuntos de la vida espiritual de la nación, un elemento ciertamente peligroso para la salud de cualquier pueblo.

En la misma época de la reforma, en los reinos italianos se publicará El Príncipe de Maquiavelo, quien continuará la tradición del sometimiento del poder espiritual al poder temporal, y la consecuente desmoralización de la política. La misma creación de una «ciencia política» como disciplina aparte o separada de la moral, la religión, la virtud y el honor.

La crítica a Maquiavelo del cardenal Reginald Pole es muy esclarecedora en este sentido: «después de haber resaltado los principales postulados del florentino concernientes a la separación entre política y moral, no sorprende que el cardenal Pole empezara su crítica con una descripción» (Garcés Ávalos, 2018, p. 79). Quizá lo más interesante sea la acusación del cardenal Pole contra el gobierno y la política inglesa, puesto que dice:

allí radica la importancia que da Pole a la unidad de la política y la moral. Los deseos y bajas pasiones de los príncipes, cuando se tornan imperativos por el mal uso del poder, devienen en calamidad no sólo para sus almas, sino también para la estabilidad y paz en sus reinos. Pole acusó a Cromwell de introducir el texto de Maquiavelo en la corte inglesa y de convertir a Enrique VIII en un discípulo de las premisas políticas de El Príncipe. (Garcés Ávalos, 2018, p. 80)

En conclusión, lo más importante es que el quiebre de los reformadores del siglo XVI, tiene como principal elemento el rechazo de la tradición y el desarrollo del mundo occidental durante los mil años del período de la

Cristiandad. Esta es una coincidencia muy relevante, puesto que tanto la reforma como la posterior ilustración de los siglos XVII y XVIII también van a rechazar los mil años del período medieval, unos para reivindicar a los «primeros cristianos», otros para reivindicar el período clásico.

De este modo, los imperios modernos van a formarse con esta doctrina que José Ramón Ayllón denominó como un «Asalto a Occidente» (Ayllón, 2019, p. 6-9), en donde tanto el marxismo como la ilustración pretendieron amputar una parte integral de la civilización occidental y considerarla un período de retraso en el devenir histórico.

### **El problema de los imperios depredadores en Occidente**

Durante los siglos XIX y XX, lo que veremos es el apogeo de imperios con características muy contrarias a la matriz doctrinal de la tradición occidental, lo que se puede considerar un movimiento imperialista liderado por las naciones que fueron pioneras en romper con el *Ancien Régime*: Francia, Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos. Si bien es evidente que los modos tradicionales de gobierno en Europa habían sido corrompidos por el Despotismo Ilustrado (también llamado Absolutismo), e inclusive el mismo enfrentamiento iniciado en el siglo XIV entre el poder espiritual y el temporal que llevó a Felipe IV a ultrajar al Papa Bonifacio VIII, quien respondió con la bula *Unam Sanctam*, el quiebre de mayor violencia ocurre en el siglo XIX con la revolución francesa.

No son otras que las ideas de la ilustración las que llevan adelante los imperialismos del siglo XIX y XX, quienes establecieron la idea de una supremacía ideológica de la ilustración sobre el resto del mundo, en donde la civilización se asocia a una ideología, y la barbarie a sus opositores (Sarmiento, 1868). Domingo Faustino Sarmiento además es continuador de la labor anglo-germana-protestante, al criticar como bárbara la obra civilizatoria española, ideando la necesidad de que la Argentina para progresar debía asimilarse tanto ideológica como racialmente al mundo germánico. Por el

contrario, en el mundo iberoamericano se destacan las ideas del oriental Juan Zorrilla de San Martín, quien entendía la labor de España como civilizadora y al Uruguay como una rama del árbol que era la civilización hispánica y católica (Zorrilla de San Martín, 1892, p. 14).

Las ideas de la ilustración fueron las que sostuvieron los imperialismos en este período, que son causa de una serie de conflictos y problemas que han llevado a la situación de crisis en la que se encuentra occidente. En primer lugar, porque se ha asociado a Occidente con las ideas de la Europa secularizada, hegeliana y darwinista, que no son otra cosa que un pensamiento que ha roto completamente con la tradición política y filosófica occidental.

Tal situación se produce, en buena medida, porque los sectores intelectuales de lo que el filósofo español Gustavo Bueno llama la «periferia occidental» (España, Rusia, Iberoamérica), no han sabido separarse intelectual y filosóficamente de las prácticas y del dominio anglo-germano protestante. En estos términos, conviene recordar la problemática de «la desatención hacia la distinción entre el «Imperio generador» (el «Imperio Civil» de Ginés de Sepúlveda, pero también el «Imperio» de Alfonso X), y el «Imperio depredador» (el «Imperio heril» de Ginés de Sepúlveda)» (Bueno, 1999, p. 341).

Por tanto, los imperios que han adherido a la tesis del Estado protestante o del Estado moderno, a las tesis políticas de la ilustración, se destacaron por el modelo de imperio depredador, como lo fueron principalmente el británico, el francés y el alemán. Todos comparten las mismas características de una voluntad de depredación absoluta y de dominio, así como el ideal de supremacía y exclusión de otros pueblos. Véase el imperio que nace de la revolución francesa, el imperio napoleónico y su política imperialista dentro de Europa, que imitaría Alemania un siglo después, son consecuencia de las ideas que se han ido imponiendo desde el siglo XVI en detrimento de las formas tradicionales de occidente, que han sido en la mayoría de los casos, imperios generadores.

La Europa occidental del siglo XIX y principios del XX es una Europa que tiende a excluir elementos esenciales de la identidad de esta civilización en sus siglos pasados: el cristianismo (en particular a la Iglesia Católica) y la espiritualidad en general, las identidades regionales y los gobiernos comunales, en favor del racionalismo y el cientificismo, el Estado-Nación y la propiedad privada. Por esto es por lo que pensadores contemporáneos como Antonio Escohotado, en su trilogía *Los enemigos del comercio*, establece una categoría dialéctica en donde imperios que fueron fundacionales de la civilización occidental, por ser (según él) considerados «enemigos del comercio» son enemigos de la propiedad, del librecambismo, la democracia y la libertad (Escohotado, 2008).

Esto generó enormes conflictos en occidente puesto que, por un lado, la acción de los imperialismos decimonónicos deterioró gravemente la relación y la imagen de occidente en el mundo por sus numerosas acciones de conquista, opresión, genocidios, discriminación racial, entre otros males. Por otro, generó que durante la posguerra y el período de descolonización, el pensamiento intelectual en el mundo principalmente anglosajón fuese crítico de sus acciones, hasta provocar una especie de vergüenza por ser parte de esas naciones.

Una cosa semejante le ocurre al mencionado Escohotado, que por sus falsas nociones originadas en la leyenda negra antiespañola (Roca Barea, 2018), (Insua, 2018), (Payne 2017), que también por motivos de otras leyendas negras, incurre en una alabanza a las civilizaciones enemigas de los grandes imperios generadores de la civilización occidental. Esto lo hace, caracterizando como enemigos del comercio a pilares de la civilización occidental, como lo son Roma y la sociedad eclesiásticamente organizada, destacándose como principal imperio el Carolingio. De este modo, establece un ataque teórico a las bases de occidente, en donde Cartago y el islam son amigos del comercio (incluida la venta de esclavos), por lo que, según sus términos amigos de la propiedad, la democracia y el librecambismo.

El único gran Estado occidental premoderno que el pensamiento de Escototado rescata, en su encasillada idea que el idealismo anglo-germano e idealista que hereda de José Ortega y Gasset, es la obra de la Atenas clásica o de Pericles, en conflicto con la sociedad cuartelaria de Esparta, que considera enemiga del comercio.

El gran quiebre es el fin del período de Cristiandad a partir de la reforma protestante, que rechaza los mil años de tradición eclesiástica, cultural y filosófica, con una idea de volver al «cristianismo primitivo». Lo mismo harán las revoluciones iluministas, que también pretenden considerar a la Edad Media como período oscuro, y al tener una filosofía anticristiana rescatarán a la antigüedad clásica como ejemplo de civilización.

Se debe considerar también la problemática de que muchos pueblos en Europa no adhirieron a los ideales revolucionarios e ilustrados a la misma velocidad que en Francia, Inglaterra o Alemania, lo que derivó en que pensaran a como enemigos a los pueblos «atrasados» en términos históricos. De este modo tanto la revolución y guerra civil inglesa (1642-1651), así como la revolución francesa (1789-1799), van a tener una fuerte impronta nacionalista procedente de las filosofías ilustradas, que entendían que la cúspide de la historia de las civilizaciones era la suya, mientras que el resto eran inferiores.

Se deben apreciar los escritos de Voltaire sobre otras razas:

se consideraba a los judíos del mismo modo que ahora consideramos a los negros, como una especie humana inferior (...) la mayoría de los negros, todos los cafres, están sumergidos en la misma estupidez [y en ella se pudrirán durante mucho tiempo] (Voltaire, 2001, p. 12-13), o la opinión de Carlos Marx sobre los irlandeses

*«the Irish are stupid, addicted to drink, coarse, dirty, passionate by nature, brutal when they drunk though otherwise light-hearted and happy, in short, at their best they have the virtues of small children».* (Paul, 1981, p. 134)

Las revoluciones liberales en el mundo germánico y protestante, en donde se destaca la revolución francesa (Francia desde la reforma ha estado siempre más cerca del norte que del sur), fueron las principales promotoras de la idea de un occidente «fragmentario». Esta división conceptual tiene su máxima expresión en los Estados Unidos, con el ideal de una nación *White Anglo-Saxon Protestant* (WASP), defendido por movimientos como el Ku Kux Klan, que alcanzaron el absurdo de no considerar como parte de la raza blanca u occidental a los italianos, irlandeses y los polacos, y que practicaban como parte de la defensa de su raza la exclusión y persecución de los católicos en los Estados Unidos.

Una de las pocas excepciones al modelo norteamericano es el poeta Walt Whitman, quien entiende sobre su nación:

el carácter español proporcionará partes muy necesarias en la composición de la identidad americana del futuro. Falta una retrospectiva histórica grandiosa -grandiosa en la religiosidad y en la lealtad, o en el patriotismo, el valor, la solemnidad y el honor. Es hora de despedir por completo la ilusión compuesta, mitad Rawhead-Bloody-Bones, y mitad Los misterios de Udolfo, heredada de los escritores ingleses de los últimos 200 años. Ya es hora de darse cuenta -pues es cierto- que no se encontrará más crueldad, tiranía, superstición, etc., en el currículum del pasado de la historia española que en el correspondiente currículum de la historia anglo-normanda). (Whitman, 2005, p. 428-429)

De este modo, se debe considerar que varios de los imperios fundados en las doctrinas rupturistas de la tradición occidental, que tuvieron su auge entre los siglos XVI y XIX, han sido colaboradores en crear una noción de un occidente limitado a sí mismos y a sus ideas.

### **El Occidente cerrado de la época contemporánea**

El «occidente cerrado», que no es otra cosa que la parte de occidente que relega o excluye de sí a lo que Bueno llama «occidente periférico», y lo que el oriental Alberto Methol Ferré entiende como «tercer mundo occidental» (Rivarola, Podetti, Sánchez, 2025, p. 29). Esta idea surge en

varios círculos intelectuales en el siglo XVIII y hasta la actualidad, que han pretendido imponer la idea de la exclusión de partes del mundo occidental, como lo son las naciones de la frontera con Oriente: Rusia, Armenia y Georgia, o la misma Iberoamérica en su conjunto. Este pensamiento de un «occidente cerrado» en la actualidad ha ido todavía más lejos, como en el caso de Samuel Huntington, quien pretendió argumentar que países como Australia pertenecían a occidente, pero que en mundo latinoamericano y lo que denomina «ortodoxo», eran «civilizaciones aparte». Este absurdo de dividir al occidente en partes en un error grave, y que amenaza seriamente la supervivencia de la civilización, puesto que pretende formar su propia noción de que para ser occidental ha de ser liberal-democrático, librecambista e individualista. Este problema de asociar al «mundo libre» con occidente, y por tanto excluir a naciones con regímenes políticos diferentes al democrático como Rusia, es propio de una civilización que ha caído en un fundamentalismo democrático y que continúa con los esquemas del pensamiento decimonónicos de civilización o barbarie.

Dice Huntington sobre esto: «Occidente, y particularmente los Estados Unidos, que siempre han sido una nación misionera, cree que los pueblos no occidentales deben comprometerse con los valores occidentales de democracia, mercados libres, gobierno limitado, derechos humanos, individualismo, imperio de la ley, etc.» (Huntington, 2001, p. 175).

Ahora bien, es imposible generar una identidad occidental si se entiende que occidente es esto, es decir, una ideología. Cómo se puede hablar de una civilización en términos ideológicos, y al mismo tiempo considerar sus orígenes en los helenos y romanos y su consolidación como civilización en la Cristiandad medieval. Más aún, en términos ideológicos que, por un lado, han idealizado el período antiguo, para luego descartarlo y olvidarlo, y estableciendo un idealismo totalmente contraria y destructora de todo lo que tenga que ver con el período de Cristiandad.

El filósofo español Gustavo Bueno, expresa de una forma muy clara esto en relación con el europeísmo, dice:

otras veces, el europeísmo toma el signo de la Ilustración: es sobre todo el europeísmo de signo francés (a veces franco-alemán), el de Napoleón, y también el europeísmo sublime de Husserl o de Ortega; y también hoy el europeísmo germánico y, en esta línea, cabría poner a Bismarck y al káiser Guillermo II (Plan Bethmann-Hollweg, del año anterior al comienzo, en 1914, de la Primera Guerra Mundial; o el Programa de Septiembre de un año después, del Zentum católico alemán, que planeaba incorporar Bélgica, el Congo, Estados Bálticos, Ucrania y parte de Francia al Imperio Alemán), y sobre todo a la Europa nazi, a la Europa de Hitler, cuyo europeísmo, concebido también bajo la hegemonía de Alemania, arrastró a la Segunda Guerra Mundial a los millones de alemanes que ya lo habían mamado mucho antes que Hitler. Este europeísmo germánico está muy próximo, aunque no se confunde con él, con el europeísmo centralista (llamado a veces paneuropeísmo, por Coudenhove-Kalegi, como reacción a la victoria soviética de 1917), el europeísmo francoalemán que tiende a segregar de algún modo al europeísmo periférico (Rusia, Inglaterra, España). (Bueno, 2010, p. 343)

El modelo de un «occidente cerrado» es el gran resultado de las tesis protestantes e ilustradas, en donde luego de establecer una igualdad entre occidente y el mundo libre, se rechaza a las sociedades que, si bien históricamente han sido occidentales, no entran en el canon anglo-germano-protestante.

Los escritos del pensador y profesor oriental Dr. Alberto Methol Ferré, ciertamente propone una alternativa a la concepción de un «occidente cerrado», sino que establece que la nueva Ecúmene (la mundial, en contraposición de la antigua que era Europa, Norte de África y el Cercano Oriente) fue abierta por las exploraciones de los imperios occidentales que podríamos calificar como generadores (España y Portugal). Dice Methol sobre las divisiones internas de occidente: «ha dado lugar a tres culturales filiales: la eslava, la latinoamericana y la angloamericana» (Podetti, 2009, p. 84), y continúa «la diferencia no es solo racial, sino religiosa y cultural: representa las versiones americanas de la catolicidad tridentina y el Barroco, por un lado, frente a la Reforma y la Ilustración por el otro» (Podetti, 2009, p. 84).

Por tanto, concluye que la visión fragmentaria de occidente que pretende excluir lo que Gustavo Bueno llama el «occidente periférico», lo que debilita todavía más a un occidente que ya de por sí se encuentra en una situación de profunda crisis.

Parte de los motivos para tal exclusión son el mencionado fundamentalismo democrático y la falsa asociación entre occidente y las ideas de la ilustración, en donde se ha cuestionado la occidentalidad y la pertenencia a Europa de países como Rusia (que si bien geográficamente puede ser euroasiático), ha sido siempre cultural y espiritualmente un país europeo-occidental. Al mismo tiempo, el cerrado mundo occidental contemporáneo crece en su fragmentación al considerar como «Europa» sólo a los miembros de la Unión Europea, otra acción que resulta todavía más absurda.

En consecuencia, el occidente que se ha categorizado como «cerrado» termina aislando países que no solo son parte de su civilización, sino que en muchos casos se mantienen más fieles al legado de occidente en cuestiones como lo religioso, lo cultural e identitario, e inclusive en lo geográfico, puesto que es indudable que Rusia es parte integral de Europa, o que Estados Unidos es tan occidental en su ubicación como México, Brasil o la Argentina.

## **Conclusiones**

A modo de cierre, se puede argumentar que la división en el interior de la civilización occidental provocada por el protestantismo, así como sus consecuencias políticas en el imperialismo decimonónico y la concepción moderna de occidente organizada desde el fundamentalismo democrático, debilita de modo general a la civilización occidental. En primer lugar, porque hace depender a una civilización entera de una ideología, lo que genera una debilidad intrínseca dada la poca credibilidad de las instituciones y del liderazgo occidental en la actualidad. Además, la civilización se ve debilitada por el rechazo de su pasado antiguo y medieval, y la consecuente falta de

continuidad en la construcción de su relato histórico, lo que provoca los numerosos problemas de identidad que se aprecian en la actualidad.

Ante este conflicto identitario, el occidente actual termina asociando a su civilización con una ideología y no con una serie de componentes culturales, jurídicos y religiosos, para luego provocar la exclusión de partes integrales de la civilización ante el rechazo a la ideología oficial.

### **Bibliografía**

- Ayllón, J. (2019). *El mundo de las ideologías*. Homo Legens.
- Ayuso Torres, M. (2016). La matriz protestante de la política y el derecho modernos. En M. Ayuso Torres (Ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo a los 500 años de Lutero* (pp. 207–227). Marcial Pons.
- Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazaret*. Librería Editrice Vaticana.
- Bueno, G. (1999). *España frente a Europa*. Alba.
- Bueno, G. (2010). *El fundamentalismo democrático: La democracia española a examen*. Planeta.
- de Prada, J. (2021). *Una enmienda a la totalidad*. Homo Legens.
- Escohotado, A. (2008). *Los enemigos del comercio. Tomo I: Historia de las ideas sobre la propiedad privada*. Espasa Calpe.
- Fukuyama, F. (2011). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Gao, V. (2025). *If the US wants to shut itself out, be my guest* [Entrevista por Cathy Newman]. Channel 4.
- Garcés Ávalos, G. (2018). *El antimachiavelismo del Cardenal Pole (1500–1558): Entre el Renacimiento y la Contrarreforma*. Anales de la Fundación Elías de Tejada, XXIV.
- Hubeňák, F. (1997). *Roma: El mito político*. Biblioteca Digital UCA.

- Hubeňak, F. (2019). El saqueo de Roma del 410 y sus implicaciones político-religiosas. *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 70 (204).
- Huntington, S. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- Insua, P. (2018). 1492: *España contra sus fantasmas*. Ariel.
- Paul, D. (1981). In the interests of civilization: Marxist views of race and culture in the nineteenth century. *Journal of the History of Ideas*, 42 (1).
- Payne, S. (2017). *En defensa de España: Desmontando mitos y leyendas negras*. Espasa.
- Rao, J. (2016). El orden «occidental» y «europeo»: Una autopista desde la Cristiandad a ninguna parte. En M. Ayuso Torres (Ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo a los 500 años de Lutero* (pp. 33–49). Marcial Pons. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10rrckn.3>
- Rivarola Puntigliano, A., Podetti, R., & Sanchez, F. (2025). *Alberto Methol Ferré y el pensamiento global*

## **LIBERALISMO INGENUO O ACEPTACIÓN POLÍTICO- RELIGIOSA DE LA FUERZA: UN DEBATE DE VIDA O MUERTE EN OCCIDENTE BAJO LA MIRADA DE RAYMOND ARON Y THOMAS MANN**

Santiago Argüello<sup>10</sup>  
CONICET CCT-Mendoza INCIHUSA  
Universidad de Mendoza

**RESUMEN:** La presente reflexión se ocupa de la problemática relación entre ‘libertad’ y ‘dominio’, con ocasión de algunas cavilaciones de dos referentes del liberalismo europeo de la primera mitad y mediados del siglo XX. La tesis aquí expuesta sostiene que la insatisfacción actual con la democracia liberal hunde sus raíces en la ineptitud para congeniar aquellos términos. En este sentido, Raymond Aron hace ver el error de concebir con Hayek la libertad como la sola ausencia de coacción. Pues todo poder conlleva el gobierno de unos hombres sobre otros, siendo entonces insuficiente la sola referencia al gobierno de la ley. Pero el problema del liberalismo no reside sólo en esa deriva neorrepública del liberalismo «a la defensiva», sino también -como muestra Thomas Mann- en la muerte de los ideales de la «alta civilización» burguesa a manos del advenimiento de una combinación de vitalismo y nihilismo nacionalsocialista. En suma, que la vida del liberalismo -y con ella la de la cultura occidental toda- se juega en la pugna entre cristianismo, Ilustración y vitalismo nihilista.

**Palabras clave:** Liberalismo, Libertad, Dominio, Raymond Aron, Thomas Mann

---

<sup>10</sup> Profesor de Filosofía por la Universidad Católica Argentina y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Este trabajo se enmarca en el Proyecto PIDIUM “Liberalismo, neoliberalismo e iliberalismo. Debates del s. XIX al XXI”, financiado por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Mendoza (DIUM), 2024-2026, y cuya dirección corre a mi cargo.

## Introducción

Al calor de algunos acontecimientos recientes, tanto en Europa como en América -del Norte, del Centro y del Sur-, la filosofía política de la democracia liberal ha experimentado una señal de alerta como nunca antes la había sentido quizá desde la época del Coloquio Lippmann, en 1938: si durante buena parte del siglo XX su prestigio hubo de mostrarse consistente, en los últimos años, sin embargo, el liberalismo -especialmente en su vertiente política, que ciertamente guía a la económica- parece haber sufrido un desprestigio tal, que no se ve muy bien cómo podría recuperarse. Puede que aquel calor no llegue a incendio, pero por momentos el sofocón se percibe intenso. Lo menos que ha de decirse es que, en nuestra época, hay un clima de insatisfacción con la democracia. Y esto, a la par de su debilitamiento, trae aparejado un cierto reverdecer de los fantasmas del pasado, a saber, los del autoritarismo sino del totalitarismo.

Es interesante al respecto advertir los últimos ademanes de ciertos protagonistas intelectuales de esta movida. Por ejemplo, los de aquel politólogo de Stanford que en los años '80 acuñara la célebre frase «fin de la historia». Aparentemente, habiéndose inclinado entonces por un modelo de Estado neoliberal (aunque esto mismo él lo haya negado en más de una ocasión: ver, por caso, Fontevecchia & Fukuyama, 2021), en los últimos años se ha manifestado sin ambigüedad por la necesidad de afirmar un Estado cualitativamente robusto (al margen de una evaluación cuantitativa de su tamaño), capaz de “proporcionar bienes públicos que los mercados no proporcionarían por sí mismos, desde la previsión meteorológica a la asistencia sanitaria pública, pasando por el sistema judicial, la seguridad de alimentos y medicamentos y la defensa nacional” (Fukuyama, 2022, p. 42). En este sentido, si para Fukuyama no existe “una forma superior de organización social a la que las sociedades puedan aspirar y que lleve a la gente a estar mejor que la que brinda una democracia liberal”, siendo que eso es “cierto hoy, como lo fue en 1989” (Fontevecchia & Fukuyama, 2021), tal modelo liberal, a su juicio, no debería entenderse al modo del

Consenso de Washington -representado por las políticas de Thatcher y Reagan en los '80-, sino por el de un razonable *Welfare State*, tal como el de los *Trente Glorieuses* (1945-75) de la socialdemocracia europea posteriores a la Segunda Guerra Mundial, o incluso los cinco (1933-38) del *New Deal* norteamericano.

Desde luego, los riesgos de extinción de la democracia en Occidente, y el eventual advenimiento de un período posdemocrático, no habría de traernos forzosamente de nuevo a un Stalin, un Mussolini o un Hitler. Pero para que la historia no se repita, no hay más remedio que aprender de ella. Y especialmente habría de prestarse atención a las mentes más conspicuas de aquellos períodos. Siguiendo el diagnóstico del grueso de los participantes del ya mencionado Coloquio Lippmann, sostenido en París en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial, podría decirse que la falla central del liberalismo en la primera mitad del siglo XX se encontraba en su incapacidad para conjugar la 'libertad' con el 'dominio' (poder, autoridad, fuerza, coacción). Así, si el peligro se veía en que el Mercado terminara por sustituir en su rol gobernante a un cierto Estado de Bienestar, en buena medida era a causa de que, en el liberalismo, aquellos dos términos se concebían disociados. En una especie de retracción respecto de la política, el liberalismo se veía convertido en una postura 'a la defensiva'. El final lógico de ese encogimiento sería entonces la tiranía del individuo -según la fórmula de Éric Sadin-, que se propone destruir el Estado. Una suerte de totalitarismo al revés.

Para ilustrar lo que pensaban los participantes del Coloquio Lippmann sobre ese temor a conciliar libertad y dominio, podría recurrirse a la obra de más de uno de ellos. De hecho, en esos términos exactos se tradujo al inglés el *magnum opus* de Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* (1950-1957, 3 vols.): *Freedom and Domination*, publicado en 1980 por Princeton University Press. También el tema era abordado por Wilhelm Röpke en *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* (1942), publicado en castellano en 1956 por Revista de Occidente como *La crisis social de nuestro tiempo*. Y cómo no, por el polifacético pensador francés Raymond Aron, a quien dedicaré

a continuación algunos comentarios, centrándome particularmente en su última conferencia de 1978 en el Collège de France, *Liberté et égalité*, y en la reseña de la obra de Hayek, *The Constitution of Liberty* (de 1960), que llevara por título *La definición liberal de la libertad* y fuera publicada en 1972. Estos dos textos han sido traducidos recientemente al castellano (Aron, 2021 y 2024, respectivamente).

En ellos se revela de forma nítida la diferencia entre el liberalismo de Raymond Aron y el liberalismo de tipo libertario, representado especialmente por Hayek, la cual, por lo demás, venía produciéndose de tan lejos como aquel 1938 parisino. En pocas palabras, la desavenencia residía -como comenta Craiutu (2024)- en el hecho de que mientras Aron “defendía una versión moderada del Estado de Bienestar”, en cambio “sus críticos libertarios equiparaban dicho Estado con el totalitarismo”. De este modo, el francés se ocuparía en dejar claro lo que separaba su posición de la de los libertarios, quienes, en términos de un liberalismo ‘a la defensiva’, que reduce la libertad a la mera ausencia de coacción, albergaban una concepción estrecha de libertad. En efecto, ser libre para Hayek equivalía a demandar una “intacta” esfera privada de decisión personal, puesto que “las órdenes, ya provengan de otras personas o del Estado, implicarían coacción” (Aron, 2024, pp. 93 y 110). A juicio de Aron (2021, pp. 60, 51-52, 53), nuestras libertades no sólo se definen en contraposición al Estado, sino que también lo hacen gracias a él, en la medida en que del Estado esperamos que sea garante y protector de aquellas libertades... incluso aunque no estemos del todo seguro de que no vaya a sobrepasar sus límites. De nuevo, al igual de lo que expresara la fórmula rustowiana, también para Aron la libertad real implica dominio, en la medida en que la práctica de la libertad se da en sociedad, y en esta las relaciones de poder son inevitables. Según hace notar Aron (2024, p. 83), Hayek se hace incapaz de distinguir entre una voluntaria “enajenación del derecho de decisión y de acción personal”, según la cual no cabría estrictamente hablar de coacción, aunque tampoco de libertad en el sentido libertario de Hayek, y la coacción propiamente dicha que se da “cuando el individuo, en contra de su voluntad, se convierte

en instrumento de otro”. En este caso, concluye Aron, a los ojos de Hayek se establecería una especie de limbo de la libertad, en la medida en que, si “no cabría decir que el individuo es libre, ya que no elige su objeto, su proyecto o incluso sus medios”, a su vez “tampoco se podría decir que está constreñido u oprimido, ya que reconoce la necesidad o (y) la legitimidad de las órdenes que acata”.

En suma, Aron (2024, pp. 96 y 99; cfr. *ibid.* pp. 85-88; 2021, p. 70) juzga equivocado el enfoque que el austríaco tiene de la libertad esencialmente como la sola ausencia de coerción (definida esta por “la sola ausencia de elección personal”) y justificándose exclusivamente en oposición al totalitarismo, arguyendo que Hayek “postula una diferencia radical entre la obediencia a las personas y la sumisión a las reglas”, ignorando “el hecho de que las reglas generales también pueden ser opresivas”. En efecto, “la ley, por muy general que sea, expresa no obstante los deseos de ciertos hombres” (Aron, 2024, p. 103). De este modo, “dado que todo poder conlleva una parte de gobierno [de los hombres] sobre los hombres, la libertad no puede definirse adecuadamente por la sola referencia al gobierno de la ley” (Aron, 2024, p. 103). De hecho, concluye Aron (2024, p. 113), los hombres están dispuestos a sacrificar sus propias decisiones personales y su esfera privada en aras de ser gobernados por otros hombres, si tal sometimiento les reporta el beneficio de poder contar con una patria, ser tratados como ciudadanos iguales al resto, o “incluso por la esperanza de escapar de la pobreza”. En suma, Aron concebía la libertad de forma más realista -contemplando su integral carácter socio-político- que el tipo más abstracto o meramente económico de Hayek, tratándola no en singular sino en plural y como un fenómeno intrínsecamente ligado a un contexto de relaciones de poder (cfr. Aron, 2024, pp. 107-111 y 2021, p. 75).

En suma, a diferencia del liberalismo ‘a la defensiva’, imposibilitado de suyo para concebir la realidad y verdad del dominio en las sociedades humanas libres, el liberalismo de Aron, a semejanza de la filosofía política de Aristóteles o Tomás de Aquino, abogaba por vincular la libertad al

dominio. Naturalmente, este podía darse de forma más libre o despótica, produciendo así regímenes más liberales o totalitarios, tal como se deja ver en esas “diferencias fundamentales entre un régimen liberal imperfecto, como el de la república estadounidense, y el régimen totalitario de la ahora extinta Unión Soviética” (Craiu, 2024) o de cualquier régimen fascista.

Además de querer evitar a toda costa el papel del dominio en la vivencia de la libertad, Aron consideraba también un error del liberalismo libertario –no ya típicamente austríaco, sino anarquista e individualista en general, incluyendo el imaginario francés de mayo del '68– la promoción de una liberación de los deseos, es decir, el intento de evitar cualquier límite externo que se quisiera imponer a los deseos del individuo; una libertad, digamos, de 360°: “diría que hoy, en la mayoría de las sociedades occidentales, la libertad se ubica en la liberación de los deseos. (...) hoy el enemigo es el Estado o el poder, en el sentido de enemigo de los deseos individuales. Y son todas las prohibiciones y todas las instituciones las que, en efecto, limitan la libertad del individuo en cuanto ser que [de]sea” (Aron, 2021, p. 79). No sorprende, entonces, que el Estado sea visto como enemigo, esta vez no ya de la libertad en general (libertad de comerciar o de lo que sea), sino específicamente de la capacidad de expresar los deseos individuales. En efecto, cuando la libertad pasa a significar mera autonomía individual, pura elección (*choice*), “liberación del principio del placer” (Aron, 2021, p. 81), entonces efectivamente estamos ante una libertad efectivamente desligada del dominio; no sólo ni principalmente de la coacción que se ejerce sobre un esclavo, sino de la autoridad que se ejerce sobre un sujeto libre. Aron creía que uno de los factores que contribuye a la crisis de nuestras democracias liberales es el prestigio del que goza precisamente esa concepción de libertad recién aludida. Porque si bien el autogobierno, esto es, la capacidad de escoger la vida que cada uno quiere llevar, es algo bueno y deseable, sin embargo, hoy en día parecería haberse perdido la capacidad de saber lo que es la virtud y su protagonismo: “ya no sabemos en nuestras democracias dónde está la virtud” (Aron, 2021, p. 81). Y por ese motivo, aun manteniendo su legitimidad, el régimen democrático se

ha vuelto inestable, ya que si “nuestras sociedades (...) no tienen otro ideal que el de permitir que cada uno elija su camino”, hoy “parece sumamente difícil hablar (...) de los deberes de los ciudadanos” (Aron, 2021, pp. 81-82). Efectivamente, nuestras escuelas y universidades están bien dispuestas a enseñar a sus estudiantes a pensar acerca de sus derechos como individuos, más bien silenciando lo tocante en torno a sus deberes como ciudadanos. Y, a consecuencia de ello, es dudoso que se pueda seguir albergando “una representación de la buena sociedad” o “una representación del hombre ideal o realizado” (Aron, 2021, p. 82).

En suma, así como respecto del rechazo anárquico-libertario del dominio, lo que se oscurece es el carácter natural y bondadoso del ‘poder’, ‘la obediencia’, las ‘desigualdades humanas’ (naturales, no artificiales o arbitrarias), en esta apología por una ilimitada liberación de los deseos, lo que resulta específicamente ensombrecido es la ‘virtud’ en sentido moral y político. Y es indudable que la valoración tanto del poder cuanto de la virtud proviene de una revalorización de la ‘libertad de los antiguos’. Al igual que el viejo Constant, quien, aun proclamando la necesidad de recuperar la libertad de los antiguos, no dejaba de advertir la necesidad de compaginarla con la de los modernos, Aron tampoco se deja llevar por un nostálgico deseo de retroceso hacia el civismo de los antiguos, perdiendo de vista entonces la centralidad de la libertad moderna.

En ocasiones se le ha llamado a este liberalismo ‘conservador’, por registrar el protagonismo no sólo de los valores antiguos de la política y la virtud moral, sino también los del moderno ‘Estado de bienestar’. En este sentido, se entiende que Hayek haya rechazado el mote de ‘liberal conservador’ para sí mismo, así como también que la última etapa del filósofo español Ortega y Gasset haya sido caracterizada como de liberal conservadora (ver Díaz Álvarez, 2013, pp. 283-284). Por lo demás cabe destacar que el madrileño había sido invitado a asistir al Coloquio Lippmann -cuya participación estaba restringida a un grupo selecto-, pero por algún motivo que se desconoce, no asistió. Por lo demás, en esta misma línea liberal-conservadora

habría que ubicar también a Fukuyama, mencionado al comienzo de nuestra exposición, y a Thomas Mann, como se verá más abajo.

Esto nos da pie para abordar la segunda parte de la presente reflexión. Pues si hasta el momento, a los fines de contribuir siquiera a proporcionar cierto atractivo a una renovada teoría de la democracia liberal, de la mano de Aron hemos mostrado la necesidad de no desligar la libertad del dominio, ahora es preciso dar vuelta la ecuación y enunciar cuán inapropiado sería desligar el dominio de la libertad. Para mostrar lo cual, echaré mano de las reflexiones de una mente que, sin dejar de ser la de un eximio liberal, también era la de un alma algo más compleja que la de un académico (o que la de un político), si no fue acaso la mente de un hombre atribulado. Pues si hay alguien que se mostró capaz de palpar los acontecimientos de la convulsionada Europa de su tiempo, tal fue, efectivamente, Thomas Mann.

Como si palpara el alma de un ser vivo aquejado por la enfermedad, en *La montaña mágica* él se aboca a retratar las tensiones existenciales del europeo medio burgués en la figura de Hans Castorp, cuya alma se disputan, en duelo sin cuartel, Lodovico Settembrini -mentalidad humanista liberal en el esplendor del optimismo ilustrado- y Leo Naphta -jesuitismo barroco teocrático aderezado con una especie de nihilismo, que de hecho termina en suicidio-. Todo parece indicar que ninguno de los dos contendientes consigue alzarse finalmente con el triunfo (cfr. Popa, 2018).

Aunque publicada en 1924, los años decisivos de la confección de esa novela fueron los inmediatamente posteriores a la Gran Guerra; años en los que Mann, a la par que experimenta una metamorfosis liberal, llegando a convertirse en un acérrimo defensor de la República de Weimar, comienza también a percibir el conato de ese oscuro espíritu alemán de revancha que desembocaría finalmente en la barbarie nazi. No sin algo de nostalgia retrospectiva, Mann se dedica a pintar allí de qué forma se va consumando la muerte de los ideales de la «alta civilización» burguesa con los que él se sentía identificado, a manos del advenimiento de una

combinación de vitalismo y nihilismo nacionalsocialista. Y para mayor complejidad de la pintura, le suma también la puesta en escena de algunos valores representados por el cristianismo; como para no dejar fuera uno de los pilares que, junto con la Ilustración, había forjado la identidad de Europa. En suma, son tres las fuerzas que vemos allí que pugnan entre sí: cristianismo, Ilustración y vitalismo nihilista; de las cuales la última, aprovechando el alocamiento y confusión de las dos primeras en esa hora dramática, gana terreno.

En la cultura alemana en particular, como quizá en ninguna otra, se ha prestado especial atención a la existencia de un poder demoníaco de destrucción por parte de las fuerzas creativas, especialmente si estas fuerzas son manipuladas por el hombre. Desde esta perspectiva, el problema reside en que, si la enorme capacidad creativa humana no es controlada, entonces sobreviene con gran fuerza el caos elemental, esto es, el desorden de los elementos primarios de la naturaleza. De ahí, pues, que el vitalismo sea capaz de derivar en nihilismo. Por citar siquiera a algunos autores del siglo XX, sobre esta cuestión se han recreado perfiles tan dispares como el sacerdote católico Romano Guardini, el literato judío Stefan Zweig, el jurista filo-nazi Carl Schmitt y, desde luego, el humanista liberal Thomas Mann.

A continuación, me detendré en algunos pasajes de la dialéctica entre Settembrini y Naphta, a fin de captar de qué manera, según advertíamos, la libertad puede servir de alguna forma de contención al dominio -esto es, al poder en su acepción intelectual y volitiva más rica-. Junto a ello, creo necesario al mismo tiempo acudir al texto de una conferencia que Mann pronunciara en septiembre de 1939, en la sesión del XVII Congreso Internacional del P.E.N. Club en Estocolmo, titulada *Das Problem der Freiheit (El problema de la libertad: Mann, 1947)*. Pues a la luz de esta conferencia se podrá observar mejor la manera en que en la mente de Mann se estructuran aquellos tres factores fundamentales de la cultura europea aludidos -cristianismo, Ilustración y nihilismo vitalista-, que, junto con el bolchevismo soviético, sirven de base para comprender las críticas por

parte de esa «reacción» teológico-nihilista enarbolada por Naphta frente al Progreso ilustrado de Settembrini.

Para empezar, podemos hacer pie en la diferente concepción de ‘individuo’ ofrecida, sea por un individualismo teológico-metafísico propio del cristianismo (Naphta), sea por un individualismo antropológico-social propio de la Ilustración (Settembrini); pues, en gran medida, de esta divergencia depende el resto de la discusión:

Le invito a que piense con un poco de lógica –contestó Naphta–. Puede ser que Ptolomeo y la escolástica tengan razón, y que el mundo sea finito en cuanto al espacio y al tiempo. De ser así, la divinidad es trascendente, la oposición entre Dios y el mundo se mantiene, y, por lo tanto, también el hombre es un ser dual. El problema de su alma consistiría en el conflicto entre lo físico y lo metafísico, y todo lo social quedaría en un plano muy secundario. Ésta es la única forma de individualismo que me parece sostenible. O, por otro lado, puede ser que sus astrónomos renacentistas encontraran la verdad y que el universo sea infinito. En este caso, no hay ningún mundo suprasensible, no hay dualismo alguno. El más allá estaría integrado en el mundo real; la oposición entre Dios y la naturaleza se disolvería y, entonces, la individualidad humana dejaría de ser el lugar donde se enfrentan dos principios opuestos para convertirse en una unidad armoniosa. Por consiguiente, el conflicto interior del hombre tan sólo consistiría en el conflicto entre los intereses del individuo y los de la colectividad, lo que dictaría la ley moral sería el criterio de utilidad para el Estado, una idea enteramente pagana. Una cosa o la otra (Mann, 2011, p. 577).

Resulta claro el contraste entre esa concepción dualista de Naphta, que lleva a postular la distinción y trascendencia de Dios respecto del alma humana, y esa otra monista e inmanentista de Settembrini, según la cual Dios sería parte del mundo visible. Así como en el primer caso, el hombre asiste a la lucha interior entre sus dos aspectos -el físico y el metafísico-, quedando relegado a un segundo plano el conflicto social, esto es, el conflicto entre el individuo y el Estado, o entre él y otros individuos de la misma sociedad, en cambio, en el segundo caso, abolida esa lucha interna y establecida una armonía entre elementos que para una concepción cristiana se hallan radicalmente en disputa, la pugna pasa entonces a protagonizarse en el

plano social, externo a la interioridad del individuo: entre los intereses de este y los intereses colectivos. Ahora bien, a juicio de Naphta, no son sino estos últimos intereses -los de la sociedad- los que en ese caso terminarían por ganar. En pocas palabras, la muerte de Dios, junto con la supresión del dualismo ontológico, a juicio de este personaje, tendrían por final la victoria, no ya del individualismo, sino del socialismo. En el primer caso, entonces -el sostenido por Naphta-, el drama consiste en la afirmación -en los términos de San Pablo y San Agustín-, ya del *homo spiritualis*, ya del *homo carnalis*: de vencer el primero, el individuo se afirmaría en una humanidad divinizada; de ganar el segundo, declinaría en cambio hacia una humanidad animalizada. En el segundo caso, por el contrario, el de Settembrini, el partido parece jugarse entre la afirmación del individuo o bien la del Todo social que amenaza con aplastarlo. En suma, entre individualismo y totalitarismo. A juicio de Naphta, esta segunda alternativa sería la que, por lógica de la supresión del ser metafísico, terminaría por derrotar a la primera: de hacer caso a la defensa del individuo que hace Settembrini, el todo social terminaría por absorber y destruir la libertad individual.

Sin embargo, Settembrini se apresura en protestar “contra esa insinuación de que el Estado moderno implica una especie de subyugación demoníaca del individuo”, rechazando entonces “esa insultante disyuntiva entre el espíritu prusiano [= totalitarismo monista del Estado que amenaza abolir las individualidades] y la reacción gótica [= aquel espiritualismo dualista medieval] ante la cual pretende usted ponernos” (Mann, 2011, p. 577). De ninguna manera, retruca el liberal: la concepción democrática de la Modernidad burguesa no acaba ineluctablemente en totalitarismo social, tal como sugiere Naphta, sino -lo contrario- en el más genuino individualismo, ¡que es incluso el fin del propio Estado moderno!:

La democracia [= el liberalismo, la Ilustración] no tiene otro sentido que el de consolidar un correctivo individualista frente a cualquier forma de absolutismo del Estado. La verdad y la justicia son las joyas de la corona de la moral individual y, en caso de conflicto con los intereses del Estado, incluso pueden adquirir la apariencia de fuerzas hostiles a él cuando, en

realidad, persiguen algo más alto... ¡Digámoslo de una vez! El bien supraterrrenal del Estado [= individualidad, derechos humanos, libertad, según concluirá esta misma cita]. ¡Decir que el Renacimiento es el origen de la idolatría del Estado! ¡Menuda lógica de tres al cuarto! Las conquistas, y mire que utilizo esta palabra en su sentido etimológico, las grandes conquistas del Renacimiento y la Ilustración, señor mío, se llaman individualidad, derechos humanos, libertad (Mann, 2011, pp. 577-578).

En consonancia con este matiz que Mann se ve en la obligación de poner en boca de un liberal como Settembrini, en caso de que, en su defensa de la dimensión social y política del hombre (y más precisamente del Estado), no quiera ser acusado injustamente de hacerle el juego al totalitarismo -sea comunista o fascista-, en la conferencia de 1939 también él expresaba su malestar ante la supuesta alternativa de *tertium exclusum* entre individualismo anárquico y socialismo totalitario: “la política convertida en algo absoluto, en una dictadura total sobre todo lo humano, es el aniquilamiento de la libertad, tan destructor de la cultura como la anarquía, y en esa misma voluntad se encuentran el fascismo y el bolchevismo” (Mann, 1947, pp. 33-34; cfr. p. 32). De ningún modo, protesta Mann. Si queda claro que la libertad -esto es, la democracia- no es totalitarismo, a su vez también ha de quedar claro que no es anarquía. Pues es algo ligado a la obediencia, salvo que a una obediencia libre. En otras palabras -que hoy en día se diría resuenan a Carl Schmitt-, la genuina libertad es necesariamente política, o no sería del todo genuina: “una humanidad puramente individualista, puramente personal y espiritual, es incompleta y peligrosa para la cultura”, ya que

lo político y lo social son sectores de lo humano y que no es posible separarlos por completo de lo espiritual y cultural, retraerse a estos y declarar que «uno no se interesa» por aquellos; significa [que lo político y lo social en conjunción con lo espiritual y cultural, algo propio del especial cultivo individual], en una palabra, [es] la totalidad de lo humano, que debe distinguirse muy bien de la política totalitaria, en la cual, por cierto, una parte inalienable, un ingrediente o segmento de lo humano, absorbe el total y destruye la libertad (Mann, 1947, p. 33).

Este es el *mundo de ayer* que dijera Stefan Zweig, y al que recientemente se ha referido Andrés Rosler (2023) al encuadrar la filosofía política de

Carl Schmitt: un mundo donde Estado y sociedad no se confunden; más aun, en el que el primero se encuentra al servicio de la segunda; cierto que de “lo social” entendido especialmente de modo ético, no individualista-plutocrático:

La democracia moderna no es, históricamente, más que la forma de dominio adoptada por la burguesía, el *tiers-etat* (Estado llano) que, sobre los escombros del feudalismo, erige su imperio mercantil e industrial universal. Este dominio mundial que se ha impuesto a las viejas fuerzas de la desigualdad, del privilegio y de la opresión espiritual y material, apoyado por las fuerzas de la *Aufklärung* y de la razón sentida como algo divino y bienhechor que rompe con ataduras y prejuicios, es un imperio de la libertad y, al mismo tiempo, un imperio de la paz, del trabajo, del provecho y del bienestar (Mann, 1947, p. 8). [Este ‘bienestar’ no se trata tanto de un] “bienestar individual como general y social, y esto, precisamente, es lo moral. Moral y social son sinónimos en esta esfera; la moral es espíritu social (Mann, 1947, p. 20). [De este modo] “se tiene ya el concepto de la deficiencia del hombre como individuo, pues solamente el conjunto de los hombres puede realizar lo humano (Mann, 1947, p. 20-21).

Por ello, no debe sorprender que sea el “rasgo plutocrático de la democracia, el dominio materialista que ella engendra y que la Revolución burguesa ha colocado como lo más moderno, pero no como lo más noble, en el lugar de los privilegios y de las desigualdades feudales, lo que el joven socialismo, hijo respetuoso y creyente admirador de la democracia, siente como una tacha moral y un defecto de la misma” (Mann, 1947, p. 20). Desde luego, Mann no deja de advertir, por un lado, la ineludible tensión que existe entre democracia y socialismo, en razón del “antagonismo que [hay] entre libertad e igualdad”, que es el mismo que se da entre individuo y sociedad: “la libertad es una exigencia del individuo, mientras que la igualdad es la exigencia de la sociedad, y la igualdad social limita naturalmente la libertad del individuo” (Mann, 1947, p. 27); y por otro lado, que ese antagonismo es “neutralizado por el cristianismo”, en la medida en que para este el valor de la individualidad del hombre no está reñido con “la igualdad de todos ante Dios”; y especialmente porque la “*Charitas* [cristiana] se vuelve con preferencia hacia donde el amor es más necesario: hacia la mayoría, la clase más numerosa de los pobres, de los desheredados y de los oprimidos”

(Mann, 1947, p. 28). Es decir, el cristianismo -sostiene Mann- introduce una dinámica que, al mismo tiempo que individualiza, jamás deja de igualar, esto es, de acercar a los hombres entre sí.

Sin embargo, volviendo a la novela, Naptha no se amilana ante aquel retruque de Settembrini, y espeta:

Intentaba introducir un poco de lógica en nuestra conversación y usted me responde con grandes términos. Claro que sabía que el Renacimiento dio a luz a lo que llamamos liberalismo, individualismo y humanismo burgués. Pero sus «sentidos etimológicos», eso me deja indiferente, pues la heroica edad de las conquistas, de sus ideales, ha quedado atrás hace mucho tiempo; esos ideales están muertos o, cuando menos, agonizantes, y los que han de darles el golpe de gracia ya están a las puertas. Usted se define, si no me equivoco, como un revolucionario. Pero si cree que el resultado de las revoluciones futuras será la libertad, se equivoca. El principio de la libertad ya se ha hecho realidad y se ha superado a lo largo de quinientos años (Mann, 2011, p. 578).

Como si le dijera a Settembrini: «lo de usted es de un optimismo tan ingenuo como anacrónico. Ahora la movida es otra; una más bien anti-liberal». De hecho, se lo dice:

su carácter atrasado, obsoleto, es patente al entendido por encima de todo. Todas las instituciones educativas verdaderamente eficaces han sabido desde siempre lo que en realidad importa en la pedagogía: autoridad absoluta, disciplina de hierro, sacrificio, negación del «Yo» y violación de la individualidad. En último término, es muestra de un profundo desconocimiento de la juventud el creer que siente placer en la libertad. El placer más profundo de la juventud es la obediencia (Mann, 2011, p. 579).

A lo que culmina Naptha con estas reveladoras palabras: “No, no son la liberación y expansión del yo lo que constituye el secreto y la exigencia de nuestro tiempo. Lo que necesita, lo que está pidiendo, lo que tendrá es... el terror” (Mann, 2011, p. 579). Conviene recordar aquí que en 1924 estamos ya ante el ascenso de la figura de Hitler, quien el año anterior, tras el pronunciamiento en la cervecería Bürgerbräukeller de Munich, había intentado tomar el poder por la fuerza, en un fallido golpe de Estado. Desde

luego, Mann no reprime en Settembrini la pregunta obligada del caso: “¿Y se me permite saber quién o qué (...) supone usted que encarnará ese... repito la palabra muy a mi pesar... terror?” (Mann, 2011, p. 579).

Así, pues, en relación a toda esta discusión en torno a la concepción de individuo y libertad examinada a partir de esos dos personajes centrales de *Zauberberg*, es curioso de qué manera Mann hace que la posición dualista de Naphta, que contemplaba la espiritualidad del hombre frente a un candoroso naturalismo pacifista de Settembrini, tome luego ese giro anti-liberal de la “negación del «Yo» y violación de la individualidad”, para culminar finalmente en un elogio del terror, que implica -tal como se lo describe allí- una obediencia ciega de esclavos. De esta forma, el dualismo defendido por Naphta se revela como base para una exaltación del sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Su predilección por los extremos y su rechazo por todas las formas de arreglo transaccional, lo llevan a este personaje a defender los aspectos históricamente autoritarios del catolicismo, concretamente la Inquisición, pero también los del bolchevismo soviético. Así, este judío devenido en jesuita viene a enfatizar la rigidez española de las formas combinada con una suerte de irracionalidad asiática.

A mi juicio, apartándome desde luego de la novela e introduciendo un apunte filosófico, ese giro antiliberal que Mann efectúa sobre la posición cristiana inicial de Naphta, no es del orden lógico de las ideas en sí mismas consideradas, sino algo particular y artístico. Es de Perogrullo la aclaración, pero esa no es una posición estrictamente cristiana de la libertad y la obediencia. El cristianismo no es de suyo anti-liberal. Precisamente, la genialidad artística de Mann consiste en mezclar en dicho personaje un cristianismo de rigidez escolástica con totalitarismo teocrático, signado a su vez este por una especie de nihilismo terrorista.

Quisiera finalizar prestando atención a la explicación que da Mann en torno al carácter revolucionario; y, junto a ello, si al nazismo puede llamársele o no con verdad ‘revolución’. Pues con ello se dilucidará también

lo que pueda llegar a significar para este autor el carácter conservador del liberalismo. En relación a esto, más que la cuestión de la importancia del poder político para la libertad, a juicio de Mann, ha de prestarse atención al hecho de que, a diferencia del espíritu destructivo del nacionalsocialismo, la democracia europea ha demostrado ser conservadora, precisamente por ser revolucionaria, esto es, restauradora. Efectivamente, para preservar de verdad todo aquello que se considera digno de ser preservado, es preciso ser también revolucionario:

el llamado nacionalsocialismo, es decir, la revolución más radical, más rasante y más destructora que el mundo haya visto, y lo más inapropiada que imaginarse puede para convertirse en baluarte del conservadorismo burgués y entrar a servirle. Al decir revolución, empleo una palabra espiritualmente demasiado honorable para ese fenómeno, pues no se puede llamar así a una invasión de los hunos. Las revoluciones suelen poseer alguna relación con la idea humana, una fe, un deseo -aunque sea poco definido- de llevar la sociedad humana más allá y más arriba, de estar en apasionada relación con lo absoluto y con la idea en cuyo nombre realizan sus proezas y desmanes. Y por esa fe, por esa unión y apasionamiento, y por un secreto respeto de todo lo que le inspiraba, la humanidad ha estado siempre dispuesta a perdonar sus desmanes y a cerrar los ojos, pues tenía la convicción de que, en definitiva, la voluntad que motivaba esas atrocidades era buena y noble. Así ocurrió con la Revolución francesa y así fue, por lo menos en un principio, con la revolución del proletariado ruso. Mas los desmanes de la llamada revolución nacionalsocialista no tienen ninguna disculpa humana porque carecen de toda relación y de todo amor, aun equivocados, por la idea humana y por el perfeccionamiento de la sociedad. Es una revolución de la fuerza vacía, es decir de la nada espiritual (Mann, 1947, pp. 37 - 38).

Palabras estas últimas muy severas, que nos recuerdan -cómo no- al ideario nihilista de Naphta. Salvo que, en el caso de este personaje, su apología de la nada terrenal guardaba todavía conexión con esa plenitud del ser trascendente de tipo cristiano. En este otro caso, en cambio, Mann va a decir, sin ambages, que el fin último del nihilismo nazi no es, como de hecho se dejara ver en sus trágicas apariencias, el exterminio de la raza judía, sino más bien -lo que no es tan evidente- del cristianismo en su condición civilizatoria:

[la nacionalsocialista] es una revolución como no la ha habido hasta ahora, una revolución del cinismo absoluto, sin ninguna unidad de fe y llena de

un deseo sin precedentes de ultrajar hombres e ideas. Sus consecuencias en lo económico pueden llamarse revolucionarias y dejarnos relativamente indiferentes. Pero en lo moral, su finalidad es la destrucción de los cimientos de nuestra civilización. El sentido ulterior de su antisemitismo no es la descabellada idea de la pureza racial del pueblo alemán, sino un ataque al cristianismo mismo. También cuando se burla de la democracia [esto es, del liberalismo] se refiere al cristianismo, en el cual tiene sus raíces toda democracia y cuya expresión política constituye (Mann, 1947, p. 39).

Para medir el peso de estas palabras, podría recordarse una vez más que fueron pronunciadas en septiembre de 1939, a escasos días tan sólo de haberse producido la invasión alemana de Polonia. Es claro la profundidad con que, en esa conferencia de Estocolmo, Mann veía acercarse la catástrofe, adoptando al final de la misma aquel ademán agustiniano de oposición entre las dos ciudades -la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*-, en estos términos: “Una revolución [como la nacionalsocialista] que substituye cada una de estas ideas [las de “libertad, verdad, derecho, razón, dignidad humana”] por la fuerza, eso es el Anticristo. ¡Y durante tanto tiempo la Europa burguesa ha visto en esta revolución el baluarte contra el bolchevismo, que sus éxitos ya se acercan a la victoria total sobre el continente!” (Mann, 1947, p. 40; cfr. pp. 47-48).

Ante la amenaza de aniquilación por parte de ese renacido germanismo mitológico, a Mann no le tiembla el pulso para identificar allí la democracia liberal con el cristianismo, en la medida en que pregunta retóricamente: “¿de dónde tomamos estas ideas [las de “libertad, verdad, derecho, razón, dignidad humana”], que son el sostén y el apoyo de nuestra vida, sin las cuales se derrumbaría nuestra existencia espiritual, sino del cristianismo que hizo de ellas la ley del mundo?” (Mann, 1947, p. 40).

Su conclusión no puede ser más contundente:

La democracia misma fue una vez revolución; hoy es la gran fuerza conservadora sobre la tierra, conservadora en el más profundo sentido de la palabra, en el sentido de la defensa y conservación de los principios morales de occidente, descaradamente amenazados. Pero para cumplir

esa misión debe volver, hasta cierto grado, a su estado revolucionario; no debe solamente existir, tiene que luchar, porque sin lucha dejaría de ser (Mann, 1947, p. 40; cfr. 45).

Esta misma idea, dicho sea de paso, ya había sido formulada por Chesterton unos años antes en *Orthodoxy* (1908). E incluso sería otro inglés el que la pondría en práctica, en aquella *Darkest Hour*, “encarnado en la figura de San Jorge en lucha contra el dragón de la mentira y de la violencia” (Mann, 1947, p. 48). Se me hace que si hoy en día nadie siente como entonces el llamado a una lucha semejante, no es por falta de brío, sino porque las ideas examinadas de Aron o Mann se encuentran bastante oscurecidas.

### Bibliografía

- Aron, R. (2021). *Libertad e igualdad* (P. Manent, Ed. y pról.; L. González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Aron, R. (2024). *La definición liberal de la libertad. Crítica de la obra de F. A. Hayek* (G. Châton, Pról.; L. González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Craiuțu, A. (2024, junio 18). Raymond Aron’s final lesson. *Law & Liberty*. <https://lawliberty.org/book-review/raymond-arons-final-lesson/>
- Díaz Álvarez, J. M. (2013). Cuestión de libertad. Ética y filosofía política. En J. Zamora Bonilla (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (pp. 251–286). Comares.
- Fontecchia, J., & Fukuyama, F. (2021, marzo 19). El intelectual más influyente de los últimos 50 años. *Periodismo Puro*. <https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/francis-fukuyama-las-economias-de-mercado-por-si-mismas-producen-mucha-desigualdad.phtml>
- Fukuyama, F. (2022). *El liberalismo y sus desencantados. Cómo defender y salvaguardar nuestras democracias liberales*. Deusto.
- Mann, T. (1947). *El problema de la libertad* (M. L. Roth, Trad.). Emecé.
- Mann, T. (2011). *La montaña mágica* (I. García Adánez, Trad.). Edhasa.

Popa, V. (2018, mayo 31). Reading *The Magic Mountain* in the age of populism. *Ploughshares at Emerson College*. <https://pshares.org/blog/reading-the-magic-mountain-in-the-age-of-populism/>

Rosler, A. (2023). *Estado o revolución. Carl Schmitt y el concepto de lo político*. Katz.

## **EL SUICIDIO DE OCCIDENTE: CÓMO LAS IDEAS POSMODERNAS HAN ATENTADO CONTRA NUESTRA CULTURA**

Eduardo Hodge Dupré<sup>11</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

**RESUMEN:** El texto analiza críticamente cómo las corrientes posmodernas han contribuido a un progresivo debilitamiento de la tradición cultural occidental, interpretado como un proceso de “suicidio civilizatorio”. Partiendo de una reflexión histórica y literaria sobre el suicidio como fenómeno simbólico, se sostiene que éste opera también como metáfora de la disolución cultural contemporánea. La discusión incorpora perspectivas sociológicas clásicas -como Durkheim y Shneidman- para contextualizar el sufrimiento individual y social, enlazándolas con transformaciones culturales más amplias. El argumento central plantea que la posmodernidad, lejos de ser solo un estilo intelectual, constituye un paradigma que ha erosionado los metarrelatos, la noción de verdad y la estabilidad institucional que durante siglos sostuvieron la coherencia de Occidente. A través de autores como Lyotard, Derrida, Baudrillard, Foucault, Vattimo, Bauman, Lipovetsky y Castoriadis, el texto identifica elementos estructurales -relativismo epistémico, deconstrucción, hiperrealidad, hiperindividualismo, liquidez social y fragmentación simbólica- que habrían generado un escenario de incertidumbre, pérdida de referentes comunes y debilitamiento comunitario. En conjunto, se argumenta que este proceso interno de disolución cultural coincide con el ascenso de potencias no occidentales, configurando una encrucijada histórica en la cual Occidente arriesga su continuidad como proyecto civilizatorio coherente.

---

<sup>11</sup> Licenciado en Historia por la Universidad Diego Portales, Magíster en Estudios Internacionales por la Universidad de Santiago de Chile, MBA por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de la Plata, Argentina, y Posdoctorado en Estudios Políticos por la Universidad de Guadalajara, México.

Palabras clave: Posmodernidad, Fragmentación cultural, Crisis de Occidente.

## Introducción

El suicidio ha estado presente en la literatura occidental desde la antigua Grecia hasta los tiempos modernos, convertido en un motivo trágico y simbólico que atraviesa épocas y estilos. En los mitos clásicos, la agonía de Heracles por la túnica envenenada de Deianira o la venganza de Medea a través de ropajes impregnados de veneno, ilustran fielmente muertes lentas y conscientes, donde el dolor personal se proyecta como ruina comunitaria. En la tradición romana y medieval, relatos como el de Dido en la Eneida o ciertos martirios envenenados reflejan el vínculo entre muerte voluntaria y destino colectivo. Durante el Renacimiento y el Barroco, Shakespeare multiplica las escenas en que el veneno simboliza corrupción y caída moral, como en Hamlet o Romeo y Julieta. La modernidad retoma esta figura en clave existencial: Emma Bovary agoniza bajo los efectos del arsénico, mientras personajes como Anna Karenina o Raskólnikov (Crimen y castigo, de Fiódor Dostoyevski), muestran formas de autodestrucción lenta y lúcida que, aun sin veneno físico, equivalen a intoxicaciones morales o espirituales. En América Latina no hemos sido diferentes: autores como María Luisa Bombal u Horacio Quiroga despliegan figuras atrapadas en procesos de degradación interior, metáforas de un “envenamamiento” emocional o social. A través de estas y otras obras, la literatura ha explorado el suicidio no sólo como desenlace individual, sino también como espejo de crisis culturales, éticas y colectivas de mayor envergadura.

Todo lo anterior permite sostener que el suicidio es un fenómeno complejo, en el que convergen factores psicológicos, sociales y materiales. Sin ir más lejos, en *El suicidio* (1897), Émile Durkheim lo definió como un “hecho social”, demostrando que sus tasas varían según el grado de integración (el grado en que las personas se sienten parte de una comunidad) y regulación comunitaria (refiriéndose al nivel de normas, límites y orientaciones que la sociedad impone a las conductas individuales). Un siglo más tarde, en La

mente suicida, Edwin Shneidman (1996) lo describió como la “escapatoria de un dolor insoportable”, enfatizando su dimensión subjetiva. Así, el suicidio se configura como una manifestación extrema del sufrimiento humano y de la dificultad para dotar de sentido las experiencias dolorosas dentro de un proyecto vital. Afecta a distintas edades, géneros y clases sociales, aunque adopta patrones diferenciados según los contextos históricos y culturales.

El suicidio refleja tanto condiciones individuales -como la depresión, la desesperanza o la sensación de aislamiento- como estructurales -como la desigualdad, la exclusión y la fragilidad de los vínculos comunitarios (partiendo por la familia). El no sentirse parte de nada, o bien, el sentirse excluido de todo, es un factor clave que no se puede desestimar. Expone las limitaciones de las sociedades para ofrecer redes de apoyo y contención efectivas, recordando que el suicidio no es sólo una decisión personal, sino también un síntoma de fallas colectivas en el cuidado y la cohesión social. Entonces, cuando aparece el deseo de no existir, algo profundo está sucediendo en la realidad, que muchas veces no somos capaces de identificar.

Según datos recientes de la Organización Mundial de la Salud, cada año más de 720.000 personas mueren por suicidio en el mundo, lo que lo convierte en una de las principales causas de muerte entre los jóvenes de 15 a 29 años. En 2021, las estimaciones indican alrededor de 746.000 muertes por suicidio en todo el globo, de las cuales unas 519.000 ocurrieron en hombres y 227.000 en mujeres. A nivel global, se observa que cerca del 73% de esos suicidios tienen lugar en países de ingresos bajos o medios, donde los recursos de salud mental son más limitados. Si bien la tasa estandarizada por edad ha experimentado una leve disminución en los últimos años (pasó de 9,0 por 100.000 personas en 2019 a 8,9 en el 2021), lo cierto es que sigue siendo alta si se compara con décadas anteriores.

¿Por qué esta realidad se vuelve cada vez más adversa, cuando, en principio, la vida constituye una experiencia tan sublime? Los factores que intervienen son múltiples, pero pocas veces se aborda una cuestión de fondo: ¿qué sucede

con las actuales formas de pensar, vivir y relacionarse? Con frecuencia, las explicaciones se limitan al ámbito de la salud mental, y con justa razón. Pero también es necesario considerar la dimensión cultural, tradicionalmente desatendida por los especialistas. Autores Byung-Chul Han advierten que el capitalismo salvaje ha propiciado ciertos rasgos negativos del ser humano. Es cierto, el capitalismo tiene sus propias contradicciones; sabemos que exige, desgasta y agota, pero también es justo señalar que estimula la voluntad de esfuerzo y superación. Nos esforzamos para sostener a nuestras familias, desarrollarnos profesionalmente y acceder a mejores condiciones materiales, algo muy distinto a esas lógicas nihilistas que han promovido diversas corrientes intelectuales que, lejos de otorgar sentido, han contribuido a agudizar la sensación de vacío que caracteriza a la sociedad contemporánea.

En sus *Recados*, Gabriela Mistral señaló que Europa se había suicidado con las guerras mundiales. La devastación espiritual, intelectual y material del “viejo continente” fue tan profunda que la dejó incapacitada para continuar ejerciendo el liderazgo cultural, político y moral que había ostentado durante siglos. A estas alturas, es difícil refutar que, después de 1945, Europa había dejado de ser el faro del mundo.

Fue en ese vacío donde emergió con fuerza Estados Unidos, que abandonó su tradicional aislamiento, tomó la posta y se erigió como guía del mundo occidental, proyectando su influencia a escala global. En aquel entonces se creía que la nación norteamericana restauraría los valores que habían otorgado coherencia al mundo occidental, revitalizando los principios de la democracia moderna, seriamente atacados por los totalitarismos de la época. Sin embargo, en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se transformó en uno de los principales focos de gestación y difusión de aquella cultura del sin sentido, de lo absurdo. En su seno se desarrollaron discursos que, bajo las promesas de la libertad y de la renovación, comenzaron a erosionar gradualmente los fundamentos heredados de la tradición occidental. Dicha cultura, al expandirse, ha tenido un efecto corrosivo de alcance global: ha debilitado certezas, relativizado

principios y transmitido a las nuevas generaciones una visión fragmentada del mundo, signada por la desconfianza hacia toda forma de verdad compartida, especialmente aquellas vinculadas a la vida misma.

Occidente atraviesa hoy una encrucijada sin precedentes en su historia, resultado de la confluencia de dos factores determinantes. Por una parte, su principal contendiente avanza con decisión y rapidez hacia el liderazgo mundial, consolidando un modelo alternativo de organización política, económica y cultural profundamente distinto de aquel que Occidente ha concebido, practicado y promovido. Es solo cuestión de tiempo para que China se erija como el nuevo referente hegemónico, desplazando a la tradición occidental del centro de influencia global que ha ocupado durante siglos. Sin embargo, existe otro factor, menos abordado por los especialistas, que reviste un carácter aún más inquietante: una amenaza endógena, un paradigma gestado en el propio seno cultural de Occidente, que ha ido erosionando progresivamente las bases que, históricamente, le otorgaron cohesión, dirección y sentido. Ese paradigma es la posmodernidad.

La posmodernidad puede entenderse como una forma de concebir el mundo que ha terminado por situar a las sociedades en una posición no sólo de vulnerabilidad, sino también de desorientación. Sus planteamientos cuestionan los valores que históricamente han sostenido al mundo occidental, desarticulándolos con la promesa de reemplazarlos por un orden distinto (¡sin decirnos cuál!). Este proceso ha operado de manera progresiva, como una especie de disolución cultural, que se acepta de manera consciente, aunque pocas veces se problematiza su alcance real. Sus efectos se manifiestan en la transmisión de una sensación persistente de incertidumbre, desencanto y relativismo, que se ha extendido muy fácilmente las nuevas generaciones, modelando sus formas de pensar, vivir y relacionarse. De este modo, la posmodernidad aparece como un conjunto de ideas, pero también como una experiencia que erosiona silenciosamente las bases de la sociedad occidental.

Ahora bien, ¿cuáles son las características propias de la posmodernidad, que han debilitado al mundo occidental, desde adentro? ¿Por qué Occidente renunció a su misión histórica y apostó por su propio aniquilamiento, lento y doloroso, al mismo estilo de Emma Bovary?

Pero antes de responder estas preguntas troncales, es necesario saber lo que entendemos por Occidente. Para Samuel Huntington, en *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), Occidente constituía una de las principales civilizaciones que estructuran el orden mundial, definida por un territorio geográfico y por una comunidad cultural asentada en raíces históricas, religiosas e institucionales comunes. Sus rasgos centrales se vinculaban a una herencia cultural derivada del cristianismo, de la tradición grecorromana y de la Ilustración; a instituciones políticas como la democracia liberal, el constitucionalismo y el Estado de derecho; y a valores predominantes como el individualismo, los derechos humanos, las libertades civiles y la separación entre Iglesia y Estado. En el plano económico, Occidente se caracterizaba por una fuerte tradición de economía de mercado, mientras que, en términos geográficos, comprendía principalmente a Europa Occidental, América del Norte, Australia y Nueva Zelanda, aunque Huntington reconocía también la existencia de zonas de frontera o “bisagra”, como Europa del Este y América Latina, que compartían ciertos elementos de esta tradición (como la fe cristiana), pero mantenían, al mismo tiempo, particularidades diferenciadoras, como el idioma.

Por más de medio siglo, el pensamiento posmoderno ha ido permeando progresivamente diversos campos del saber: desde la filosofía y la sociología, hasta la literatura, las artes y la arquitectura han sentido su expansión. A medida que este horizonte cultural se ampliaba, sus postulados se diversificaron, pues cada disciplina buscó apropiarse de las tesis centrales de la posmodernidad y reinterpretarlas según su propio lenguaje y objeto de estudio. Sin embargo, es posible reconocer un conjunto de ideas troncales que, más allá de las adaptaciones particulares, se han tornado comunes a múltiples ámbitos. A continuación, se expondrán esas nociones fundamentales,

vinculándolas con fenómenos contemporáneos para evidenciar sus correlatos en el presente. Cabe señalar que tales ideas se difundieron de manera orgánica, impregnando progresivamente el pensamiento occidental y generando una conciencia reflexiva sobre sus propios fundamentos.

## **Los elementos críticos de la posmodernidad que debilitan la cultura occidental**

### **El fin de los metarrelatos**

Una de las ideas más influyentes de la posmodernidad es la incredulidad ante los metarrelatos, concepto formulado por Jean-François Lyotard en *La condición posmoderna* (1979). Según esta perspectiva, la cultura occidental habría llegado a un punto de agotamiento histórico, evidenciado en el descrédito de los grandes relatos que sostuvieron la modernidad: el progreso indefinido, la autonomía racional, la ciencia como garante de verdad, la emancipación universal, el sujeto soberano y el Estado-nación como núcleo de identidad colectiva. Frente a estos relatos, los posmodernos proponen un horizonte compuesto por narrativas fragmentarias, locales y situadas, que responden a contextos específicos más que a proyectos globales o totalizantes.

Este cambio implica una desconfianza absoluta hacia toda forma de cohesión universal, entendida como potencial instrumento de dominación. Así, la historia deja de concebirse como un proceso lineal orientado hacia un estado superior y pasa a verse como un devenir discontinuo e incierto. Las grandes ideologías emancipatorias pierden credibilidad, reemplazadas por discursos radicales que prometen liberación sin ofrecer fundamentos estables. La ciencia, antes símbolo de objetividad, se relativiza; la verdad se fragmenta y se vuelve disputada, minando la confianza en las instituciones y en los consensos compartidos. Del mismo modo, la noción humanista del sujeto autónomo y transparente a sí mismo se erosiona ante visiones más colectivistas o contingentes, mientras la libertad se confunde con la mera expresión individual. Incluso el Estado-nación, que articulaba identidad,

soberanía y destino histórico, se debilita frente a dinámicas multiculturales y globales que diluyen los marcos de pertenencia. Finalmente, el capitalismo, otrora motor del progreso, queda expuesto como un sistema incapaz de garantizar bienestar común, sin que surja un modelo alternativo convincente.

En efecto, esta pérdida de confianza en los grandes relatos ha derivado en una cultura caracterizada por la pluralidad de voces, la relativización del conocimiento y la disolución de los marcos simbólicos que alguna vez otorgaron sentido y cohesión a Occidente. El resultado es un horizonte fragmentado y vacilante, donde el impulso emancipador moderno se ha transformado en una multiplicidad de “micro-relatos” que conviven en tensión, sin una dirección compartida ni un propósito colectivo reconocible.

### **Deconstrucción**

Una segunda característica distintiva de la posmodernidad es la deconstrucción, método propuesto por el filósofo francés Jacques Derrida en su obra *De la gramatología* (1967), que buscaba “desarmar”, mas no destruir, los discursos dominantes para revelar los supuestos, jerarquías y contradicciones ocultas que los sustentan. Derrida mostró que gran parte del pensamiento occidental se ha estructurado en oposiciones binarias -verdad/mentira, habla/escritura, razón/emoción, civilizado/salvaje- en las que uno de los términos es sistemáticamente privilegiado sobre el otro. Al exponer esta lógica jerárquica, la deconstrucción niega la existencia de un fundamento absoluto y demuestra que toda teoría puede ser cuestionada desde dentro. Así, rechaza las verdades únicas y abre paso a un pluralismo interpretativo, donde los significados permanecen inestables, dependientes del contexto y siempre susceptibles de nuevas lecturas.

A decir verdad, esta crítica alcanza múltiples ámbitos de la tradición occidental. En el plano epistemológico, Derrida revela que los pares jerárquicos sobre los que se ha construido la racionalidad -razón/emoción, mente/

cuerpo, naturaleza/cultura- son construcciones históricas que jerarquizan, excluyen e invisibilizan. La deconstrucción propone debilitar sus fronteras y desnaturalizar categorías consideradas fijas, como hombre/mujer o normal/anormal, mostrando cómo han operado como instrumentos de exclusión.

En el ámbito lingüístico, Derrida subraya que el lenguaje comunica, pero también organiza instituciones y racionalidades. Los significados nunca son estáticos: se desplazan, se diferencian y se reconfiguran según los contextos. Esto implica una revisión crítica de las definiciones y clasificaciones de todo tipo -jurídicas, científicas o políticas-, al evidenciar que el poder se ejerce también a través de las palabras. Conceptos aparentemente neutros, como “libertad” o “justicia”, se revelan como campos de disputa semántica y política.

En el plano cultural, la deconstrucción interpela el canon occidental, entendido como dispositivo de selección y jerarquización de obras. En principio, no se trataba de eliminarlo, sino de reconfigurar sus criterios de legitimación, exigiendo justificación pública y transparencia en la elección de aquello que se considera “clásico”. Este desplazamiento rompió con la hegemonía grecolatino-anglosajona y promovió una lectura crítica del pasado desde el presente, reconociendo la pluralidad de contextos y tradiciones.

## **La hiperrealidad**

Una tercera noción esencial del pensamiento posmoderno es la de la hiperrealidad y los simulacros, formulada por Jean Baudrillard en *Simulacros y simulación* (1981). En las sociedades contemporáneas, dominadas por los medios y el consumo de imágenes, los signos han dejado de representar la realidad para suplantarla. La hiperrealidad describe, así, un estado en el que las representaciones adquieren autonomía y circulan sin referentes, creando mundos verosímiles -mas no reales- que sustituyen la experiencia directa de cada individuo. La publicidad, por ejemplo, encarna esta lógica: produce imágenes más reales que lo real mismo, disolviendo las distinciones entre verdad y falsedad, original y copia.

En contraste con la tradición occidental -que desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Newton entendió la realidad como independiente de la percepción y garantizada por la razón-, Baudrillard advierte que, en la era digital y mediática, esta frontera se desvanece: los signos ya no remiten a lo real, sino a otros signos en un circuito cerrado de simulacros. La consecuencia es una crisis del referente y de la verdad, que alimenta fenómenos como la posverdad y genera un desarraigo cultural y político, pues sin referentes comunes se debilitan los marcos de sentido y los consensos que sostienen la vida colectiva. En este contexto, la representación deja de reflejar la realidad para producirla. Las imágenes, las narrativas y los discursos construyen mundos autónomos que determinan lo que percibimos como verdadero. Los medios no informan los hechos: los fabrican según criterios estéticos, morales o comerciales, sustituyendo el acontecimiento por su relato. La “espectacularización” de la violencia y la estetización del sufrimiento son síntomas de esta lógica, que confunde información con entretenimiento y erosiona la confianza en la deliberación democrática.

En efecto, la hiperrealidad penetra la vida cotidiana y la experiencia del conocimiento. Lo que se consume ya no son objetos, sino signos de estatus y pertenencia; las identidades se construyen sobre símbolos prefabricados, y la autenticidad cede ante la apariencia. Al mismo tiempo, la sobreabundancia de datos, imágenes y discursos produce incertidumbre: la dificultad para distinguir entre lo real y lo fabricado genera un escepticismo estructural. En la era de los deepfakes y las fake news, la experiencia humana se vuelve flotante y vulnerable a la manipulación simbólica. Baudrillard concluye que la posmodernidad no destruye la realidad: la absorbe, al punto de transformarla en un flujo continuo de representaciones donde el simulacro se impone como la forma dominante de lo real.

### **Lógicas negativas del poder**

Una cuarta característica del paradigma posmoderno se manifiesta en la relación entre poder y saber, y en la manera en que esta determina la

construcción de la verdad. En *Vigilar y castigar* (1975), Michel Foucault sostiene que la verdad no refleja una realidad objetiva, sino que es el producto histórico de discursos, prácticas e instituciones que definen, en cada época, qué puede considerarse verdadero. Las escuelas, cárceles, hospitales o manicomios, lejos de ser neutrales, funcionan como “dispositivos” de control que moldean conductas y producen sujetos “normalizados”. De este modo, la verdad deja de ser universal y se convierte en el resultado de relaciones de poder que atraviesan el saber, mostrando su carácter contingente y situado.

En oposición a la tradición occidental -que concibió la verdad como universal y trascendente, y la ciencia como garante del progreso-, Foucault revela su dimensión disciplinaria. La ciencia clasifica, jerarquiza y normaliza, definiendo lo que se considera “normal” o “patológico”, “sano” o “enfermo”. Este análisis permitió visibilizar exclusiones históricas y abusos institucionales, pero también sembró una desconfianza persistente hacia los saberes expertos, debilitando la legitimidad de las instituciones y de la racionalidad científica moderna. Asimismo, la razón ilustrada, tradicionalmente entendida como fuerza emancipadora, se muestra en Foucault como un instrumento de dominación que organiza, vigila y somete. La racionalización social produce cuerpos dóciles y comportamientos previsibles, algo muy lejano a cualquier promesa de libertad. En esta lectura, la modernidad se erige como un entramado de prácticas que disciplinan bajo la apariencia de emancipación, dando origen a una sospecha estructural hacia los ideales ilustrados, como la verdad y el progreso.

Foucault redefine la noción de poder: ya no concentrado en el Estado o la ley, sino disperso, capilar y cotidiano, operando en los gestos, las normas y los discursos. Esta visión instala una conciencia crítica sobre los mecanismos invisibles que regulan la vida social, pero también alimenta una crisis de legitimidad: entonces, si toda verdad y toda institución son expresión de poder, la confianza en las autoridades, los saberes y los consensos se erosiona. En este sentido, la contribución foucaultiana abre la puerta a

una sensibilidad posmoderna que desconfía de toda pretensión de verdad universal y pone en evidencia la fragilidad de los fundamentos sobre los cuales Occidente edificó su racionalidad.

### **El pensamiento débil**

Una quinta particularidad del paradigma posmoderno fue desarrollada por Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad* (1985). Inspirado en Nietzsche y en la idea de la “muerte de Dios”, Vattimo sostiene que la posmodernidad marca el fin de los fundamentos totalizantes de la modernidad: la Razón, la Verdad, la Ciencia y la Metafísica dejan de funcionar como principios universales. Frente a este derrumbe, propone el pensamiento débil (“pensamiento débil”), una forma de pensar que no renuncia al rigor, sino que acepta la historicidad, la contingencia y la interpretación como condiciones inherentes al conocimiento humano. La “debilidad”, lejos de ser una carencia, se convierte en virtud: libera de los dogmatismos y abre el horizonte hacia el diálogo, la pluralidad y la tolerancia.

En contraste con la tradición occidental, que sostuvo su orden cultural en fundamentos fuertes y trascendentes -Dios, la Razón o la Verdad-, Vattimo afirma que esos principios han perdido vigencia y que ya no existen verdades absolutas ni estructuras estables que garanticen certezas colectivas. Este giro permite una racionalidad más modesta y abierta, consciente de sus límites y de la diversidad de perspectivas; pero, al mismo tiempo, introduce una tensión profunda: al debilitar los referentes comunes, aumenta el riesgo del relativismo, la fragmentación cultural y la dificultad para construir consensos duraderos.

El “pensamiento débil” se opone así al racionalismo y al cientificismo de la modernidad, que pretendían ofrecer métodos universales e inamovibles. Para Vattimo, todo saber es histórico y situado; su legitimidad depende del diálogo y de la capacidad de revisión. Este enfoque reduce la violencia de los universalismos, promueve la modestia epistémica y la hospitalidad frente a la

diferencia. Sin embargo, cuando no se acompaña de mínimos normativos o criterios de jerarquización, puede derivar en un vacío de orientación ética y política, donde las decisiones públicas se vuelven indecisas y la convivencia depende solo de acuerdos procedimentales frágiles.

En última instancia, Vattimo interpreta la posmodernidad como una oportunidad ética: un tiempo en el que la humanidad aprende a vivir sin fundamentos absolutos, asumiendo su carácter interpretativo y finito. Pero ese mismo proceso entraña una paradoja: la liberación del dogma puede conducir también al desarme normativo y a la manipulación de la diferencia por parte de nuevos poderes. En su propuesta, la “debilidad” no es rendición, sino condición para una convivencia más libre y plural, siempre que logre equilibrar apertura con responsabilidad.

### **Posmodernidad líquida**

Una sexta condición de la posmodernidad es la liquidez que caracteriza a la realidad contemporánea en todas sus dimensiones, concepto formulado por Zygmunt Bauman en *Modernidad líquida* (2000). Su tesis sostiene que seguimos viviendo en la modernidad, pero en una fase en la que sus antiguas estructuras “sólidas” -instituciones, verdades, proyectos, ideologías y vínculos sociales- se han vuelto frágiles, inestables y transitorias. En la modernidad clásica, el trabajo, la familia o el Estado-nación ofrecían continuidad y sentido de pertenencia; hoy, esas certezas se disuelven. La metáfora de la liquidez alude precisamente a esa transformación: una sociedad que, como los líquidos, carece de forma fija y se define por su capacidad de fluir, adaptarse y transformarse sin cesar.

En contraste con la tradición occidental, donde las instituciones colectivizaban riesgos y aseguraban estabilidad, la modernidad líquida individualiza la responsabilidad: cada sujeto debe gestionar su empleabilidad, su salud, su bienestar y su destino. Esta lógica produce una meritocracia defensiva que convierte los fracasos estructurales en culpas personales, generando

ansiedad, autoexigencia y despolitización. La solidaridad se debilita, y los problemas sociales se perciben como fallas individuales más que como consecuencias sistémicas.

Por ejemplo, el trabajo, que durante siglos fue un anclaje biográfico y una base de ciudadanía, se transforma en “trabajo líquido”: temporal, flexible, deslocalizado y mediado por algoritmos. Los derechos colectivos se erosionan, los sindicatos pierden fuerza y la precariedad se normaliza. Algo similar ocurre con los vínculos afectivos y comunitarios, que se vuelven reversibles y de bajo compromiso. Las relaciones, mediadas por plataformas digitales, se gestionan bajo lógicas de conveniencia, dando lugar a una soledad encubierta en medio de la hiperconectividad y a una disminución del capital social y la confianza entre las personas.

En la modernidad líquida los poderes económico y político también se vuelven fluidos: el capital financiero y las plataformas globales se desplazan con rapidez, eludiendo controles nacionales y debilitando la capacidad regulatoria de los Estados Nacionales. El poder se desacopla de la responsabilidad, las soberanías se erosionan y la política se torna reactiva y cortoplacista, incapaz de sostener proyectos colectivos de largo plazo. Para Bauman, esta nueva fase de la historia trae consigo una paradoja casi existencial: la libertad individual se amplía, pero al costo de una inseguridad estructural que deshace los lazos sociales y la cohesión que alguna vez dio forma al mundo occidental.

### **Hiperindividualismo**

Una séptima característica de la posmodernidad es el hiperindividualismo, concepto desarrollado por Gilles Lipovetsky en *La era del vacío* (1983) y *El imperio de lo efímero* (1987). Representa la exacerbación de la autonomía subjetiva en un contexto donde han declinado las grandes narrativas colectivas. El individuo ya no se define por pertenencias sólidas -familia, nación, clase o religión-, sino por elecciones personales, estilos de vida cambiantes

y formas de autoafirmación. La identidad se convierte en un proyecto estético y consumible, modelado por la moda, la publicidad y la innovación permanente. En esta lógica, la vida se orienta al presente inmediato, y la ética se caracteriza por la ligereza, la reversibilidad y la indiferencia frente a compromisos duraderos.

En la tradición occidental, las estructuras sociales ofrecían marcos estables para la identidad y la pertenencia. El hiperindividualismo posmoderno disuelve esos anclajes: el sujeto se concibe como autónomo y autosuficiente, pero su libertad se vuelve paradójica, pues depende del reconocimiento externo y del consumo como forma de validación. La identidad se vuelve fluida y ansiosa, siempre en busca de visibilidad y aprobación. Este proceso genera una fragilidad existencial: la multiplicación de opciones no garantiza sentido, y la autonomía prometida se convierte, a menudo, en aislamiento. Lipovetsky interpreta este fenómeno con ambivalencia. Por un lado, supone una emancipación frente a los dogmas y jerarquías tradicionales, permitiendo formas de vida más diversas y tolerantes. Por otro, revela la colonización de la subjetividad por la lógica del mercado, donde el valor de la existencia se mide por la capacidad de elección, de consumo y de gestión de la propia imagen. El individuo deja de reconocerse en comunidades duraderas para ubicarse conscientemente en circuitos de deseo y visibilidad que cambian constantemente.

El resultado es una sociedad fragmentada y emocionalmente inestable, donde la libertad se ejerce sin dirección común (¿es libertad?). La disolución de los marcos colectivos erosiona la cohesión social y dificulta la construcción de proyectos compartidos. El hiperindividualismo, lejos de fortalecer la autonomía humana, expone su vulnerabilidad: una independencia aparente sostenida por la necesidad de ser visto, deseado y reconocido. Así, la promesa de emancipación posmoderna termina transformándose en una nueva forma de dependencia simbólica, afectiva y emocional.

## Sociedad de imaginarios

Una octava condición de la posmodernidad es la preeminencia del imaginario social, noción desarrollada por Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad* (1975). A diferencia de la visión moderna que concebía a la sociedad sustentada en estructuras materiales o jurídicas, Castoriadis sostiene que toda comunidad se funda en significaciones simbólicas colectivas que otorgan sentido a las prácticas, instituciones e identidades. Conceptos como nación, progreso, justicia o religión no son realidades objetivas, sino creaciones histórico-sociales que legitiman el orden y orientan la acción de los individuos. Sin embargo, en la posmodernidad, la erosión de estos imaginarios compartidos ha derivado en una crisis de sentido, donde los símbolos colectivos pierden su capacidad cohesionadora y son reemplazados por significaciones fragmentarias, locales y efímeras.

En la tradición occidental, los imaginarios actuaban como marcos de referencia comunes, ofreciendo continuidad y previsibilidad a los proyectos colectivos. La nación, el Estado, la familia o la justicia proporcionaban un horizonte de sentido que articulaba la acción social. En cambio, en la sociedad posmoderna, estas referencias se debilitan: los individuos construyen significados personales, situados en contextos locales sin sentido de trascendencia. Esta fragmentación simbólica genera vacíos de sentido y dificulta la coordinación social, pues ya no existen narrativas compartidas que integren experiencias diversas dentro de un mismo horizonte cultural.

De las propuestas de Castoriadis se desprende que las instituciones son históricas y contingentes: los símbolos dejan de tener validez eterna para depender de la aceptación colectiva en un momento dado. Esta condición introduce fragilidad en los marcos simbólicos que antes sostenían la cohesión social. Cuando los significados pierden legitimidad, emergen conflictos de interpretación, multiplicidad de lecturas y una sensación generalizada de inestabilidad normativa. La verdad, la justicia o la identidad dejan de ser

universales y se transforman en construcciones negociadas, fragmentadas y expuestas a la constante reinterpretación.

Por tanto, la posmodernidad no sólo representa una transformación intelectual y material, sino también una mutación simbólica profunda: la pérdida de los grandes imaginarios que dieron orientación a la cultura occidental. En su lugar, proliferan micro-relatos, identidades flexibles y marcos de sentido fragmentarios que ofrecen libertad interpretativa, pero también incertidumbre. El individuo posmoderno se ve así obligado a producir su propio sentido de pertenencia, en un mundo donde los símbolos comunes han dejado de cumplir su función integradora, acentuando el malestar y la descohesión social que caracterizan a la época.

### **La cultura de lo “micro”**

Una novena característica de la posmodernidad se manifiesta en el ámbito político, marcada por el declive de las grandes ideologías y el ascenso de los micro-relatos y las políticas de la identidad. Siguiendo las tesis de Jean-François Lyotard en *La condición posmoderna* (1979), la incredulidad frente a los grandes relatos afectó también a las narrativas políticas universales -como el liberalismo, el socialismo o el nacionalismo-, cuyo poder de convocatoria y cohesión se ha debilitado progresivamente. En su lugar, emergen movimientos basados en identidades particulares -género, etnia, orientación sexual o ecología- que articulan luchas localizadas en torno a demandas de reconocimiento y visibilidad, desplazando la pretensión de universalidad hacia un pluralismo disperso y contingente.

En la tradición occidental, las ideologías modernas funcionaban como marcos coherentes que orientaban la acción política, legitimaban proyectos colectivos y ofrecían horizontes de sentido compartido. En la posmodernidad, este entramado se disuelve: las identidades colectivas pierden valor, puesto que se han fragmentado y la acción política se ha tornado más contextual y reactiva. El espacio público se dispersa en múltiples frentes,

donde cada causa se afirma como legítima en su propio ámbito, pero con escasa capacidad de articular consensos amplios. El resultado es una desorientación política que debilita la cohesión ideológica y la previsibilidad de la acción colectiva.

Según Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), las identidades políticas ya no se basan en esencias preexistentes, sino que son construcciones discursivas contingentes que buscan articular hegemonías temporales. La política deja de orientarse por proyectos universales y se redefine como un campo de negociación permanente entre discursos y demandas particulares. Si bien esta visión reconoce la pluralidad y la historicidad del poder, también evidencia una paradoja: la multiplicación de identidades fomenta la competencia entre ellas y genera división del espacio político, donde las alianzas se vuelven frágiles y los proyectos comunes, inestables.

Así, la política posmoderna se caracteriza por un pluralismo radical, que valora la diversidad de causas y perspectivas. El punto es que esto ha derivado en la deliberación pública de una suma de micro-relatos inconexos. La autoridad política se ha tornado volátil, dependiente de la aceptación social y mediática del momento; ¿los consensos? Simplemente precarios. La pérdida de fundamentos universales ha permitido ampliar el reconocimiento de minorías y sensibilidades marginadas, pero también ha generado un vacío de horizonte colectivo, donde la emancipación deja de concebirse como un destino común y se fragmenta en múltiples luchas parciales, cada una legítima, pero sin un proyecto global que las articule y les dé sentido.

### **Un arte poco artístico**

Una décima manifestación de la posmodernidad se observa en el ámbito cultural, donde predominan el pastiche, la intertextualidad, el eclecticismo y la metaficción. Como señalan Fredric Jameson en *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) y Umberto Eco en *El nombre*

de la rosa (1980), la cultura posmoderna se caracteriza por relacionar irónicamente estilos y referencias, borrando los límites entre alta cultura y cultura popular. La originalidad cede ante la cita, la parodia y el juego intertextual: lo nuevo se construye a partir de lo ya dicho. Eso sí, en lugar de una creación *ex nihilo*, predomina la reutilización lúdica de signos y significados, lo que refleja la pérdida de confianza en la autenticidad y en la posibilidad de una verdad artística única.

En las artes visuales y la arquitectura, esta actitud se traduce en un eclecticismo deliberado. Obras como *Learning from Las Vegas* (1972) de Robert Venturi y Denise Scott Brown, o el Pop Art de Andy Warhol, rompen con el purismo modernista y celebran la mezcla de estilos, la ornamentación, el humor y la incorporación de elementos de la cultura de masas. El resultado es un lenguaje estético híbrido, irónico y autoreferencial, donde las jerarquías tradicionales entre lo culto y lo popular, lo interpretable y lo absurdo, se desdibujan. Este cruce de registros refleja la convicción posmoderna de que todo estilo puede ser reapropiado, y que la coherencia formal ha sido reemplazada por la diversidad como valor.

En la literatura, autores como Thomas Pynchon, Don DeLillo y Salman Rushdie despliegan narrativas fragmentadas, múltiples y autorreflexivas. La metaficción hace visible el artificio del texto y convierte al lector en co-creador del sentido. La linealidad narrativa se sustituye por la simultaneidad de voces y la inestabilidad del significado. Este tipo de escritura encarna la desconfianza posmoderna hacia el relato totalizador, proponiendo en cambio una pluralidad de interpretaciones que relativiza la autoridad del autor y multiplica los centros de sentido.

En conjunto, estas manifestaciones culturales expresan la desconfianza posmoderna hacia la unidad, la pureza estilística y la verdad única (¡lo bello!). La cultura contemporánea se presenta como un mosaico de referencias, citas y reescrituras, donde la hibridez y la ironía reemplazan la coherencia, la claridad (o lo armónico) y la trascendencia. Si bien este pluralismo amplía las

posibilidades expresivas y democratiza el acceso simbólico, también refuerza la fragmentación del sentido y la pérdida de marcos culturales compartidos. La creación artística posmoderna, en su vitalidad y ambigüedad, sintetiza así el espíritu de una época que celebra la diversidad, pero ya no confía en la existencia de un horizonte común.

## Conclusiones

La posmodernidad se presenta como una corriente intelectual, ideológica y cultural (resultado de un proceso consciente de creación, reflexión y manifestación) que, nacida en el interior de Occidente, ha cuestionado de manera sistemática los fundamentos que durante siglos sostuvieron su desarrollo histórico. Más que un fenómeno espontáneo, constituye un proyecto deliberado de deconstrucción que ha puesto en entredicho los grandes relatos de la modernidad, las certezas de la ciencia, la estabilidad de las instituciones y la cohesión de los imaginarios colectivos, con un profundo impacto en la realidad social y en la noción misma de bien común. En este sentido, la posmodernidad puede comprenderse como una dinámica que vacía de contenido los referentes compartidos y disuelve progresivamente los marcos de sentido que hicieron posible la singularidad cultural y la influencia global de Occidente. Los resultados son evidentes: inestabilidad, fricción y desorden, producto de la ausencia de elementos cohesionadores en medio de la sociedad.

Si bien la tradición occidental nunca estuvo libre de contradicciones ni de tensiones internas (pienso en la persistencia de la esclavitud frente a los ideales de libertad, o la coexistencia del progreso con la marginalidad, o la lentitud en reconocer la dignidad de la mujer), sus valores e instituciones ofrecieron durante largos periodos horizontes de estabilidad y capacidad de organización que marcaron la historia mundial. La posmodernidad, en cambio, ha configurado un escenario de fragmentación, relativismo y fluidez, en el que tanto los individuos como las comunidades se ven obligados a redefinir continuamente sus referentes identitarios y normativos,

muchas veces sin encontrar u ofrecer fundamentos sólidos. De este modo, más que una corriente cultural, la posmodernidad constituye un desafío estructural que tensiona los cimientos de Occidente y plantea la posibilidad de un “suicidio civilizatorio”: la autodestrucción de una tradición que está corriendo el riesgo de perder la coherencia, la cohesión y, en última instancia, su vigencia en el mundo global contemporáneo.

### **Bibliografía**

- Baudrillard, J. (1981). *Simulacros y simulación*. París: Éditions Galilée.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Derrida, J. (1967). *De la gramatología* (Trad. O. del Barco & C. Ceretti). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Durkheim, É. (1897). *El suicidio*. Madrid: Akal (ed. 2004).
- Eco, U. (1980). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

- Lipovetsky, G. (1987). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Mistral, G. (1957). *Recados: Contando a Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Shneidman, E. (1996). *The Suicidal Mind*. New York: Oxford University Press.
- Vattimo, G. (1985). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Venturi, R., Scott Brown, D., & Izenour, S. (1972). *Learning from Las Vegas*. Cambridge: MIT Press.

## EL OCASO DE OCCIDENTE

### ¿VALORES EN CRISIS O DESAFÍOS DE UN NUEVO ORDEN MUNDIAL EN TRANSICIÓN?

Matías Alvarado Leyton<sup>12</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

RESUMEN: El presente ensayo sostiene que más que un colapso lineal de “Occidente”, asistimos a un proceso de reescritura y disputa de sus valores en el marco de un cambio de hegemonía global. A partir de tradiciones clásicas sobre ciclos históricos se revisa la idea de ascenso, apogeo y decadencia de las civilizaciones para interrogar si el supuesto declive occidental es una fatalidad histórica o, más bien, el resultado de su incapacidad para responder a los desafíos contemporáneos. El objetivo central es problematizar el diagnóstico de “ocaso de Occidente” examinando el estatuto actual de valores considerados occidentales frente al avance de nuevas potencias y sus repertorios históricos, religiosos y políticos propios. La hipótesis plantea que dichos valores no desaparecen, sino que son reconfigurados y tensionados por actores que articulan proyectos identitarios primordialistas y se presentan como alternativas más eficaces o legítimas ante el desorden global. Metodológicamente, se trata de un ensayo histórico-conceptual basado en la lectura crítica y comparada de autores clásicos de teoría política, filosofía e historia, así como de literatura contemporánea sobre crisis climática, guerra, crisis de legitimidad democrática, revolución tecnológica y sostenibilidad económica, dando cuenta de una síntesis teórica y un análisis interpretativo. El texto concluye que los desafíos actuales erosionan la hegemonía occidental, pero no implican necesariamente la extinción de sus valores, que podrían pervivir como acervo cultural aun en un eventual escenario de un desplazamiento geopolítico.

---

<sup>12</sup> Licenciado y Magíster por la Pontificia Universidad Católica de Chile, y Doctor en Historia por la Universidad San Sebastián.

Palabras clave: Occidente, crisis de valores, orden mundial, hegemonía global, civilizaciones.

“Los tiempos difíciles crean hombres fuertes, los hombres fuertes crean tiempos fáciles, los tiempos fáciles crean hombres débiles y los hombres débiles crean tiempos difíciles”, así dice el proverbio o, al menos, eso es lo que se cree. Esta frase, lejos de guardar en sí una sabiduría ancestral y providencial, responde, en realidad, a una formulación de G. Michael Hopf, empresario, escritor y veterano del Cuerpo de Marines de los Estados Unidos, parafraseada de *Those Who Remain* (2016).

Más allá del contenido de esta obra, que no viene al caso en esta oportunidad, lo cierto es que sí parece hacer eco respecto a una aparente certeza atávica. En el mundo antiguo ya Polibio hablaba de la anaciclosis, es decir, aquella teoría en la cual se describe una sucesión cíclica de regímenes basándose en la idea de que toda forma de gobierno, tarde o temprano, tiende a degenerarse o, al menos, hasta la llegada de un hombre providencial que termina por dotar de gloria a este ciclo, lo cual, en el caso del griego, se traducían en el arribo de la monarquía (1991). Marco Tulio Cicerón también se refiere a esto al tratar el tema constitucional romano y sus distintas formas de gobierno. Dando cuenta de la descomposición de éstas, se refiere nuevamente no solo a un ciclo donde parecen degradarse, sino también al tema de la virtud (2014). Como reiteraría en sus cartas a Ático o en sus discursos contra Catilina, es producto de la corrupción de las costumbres romanas o mores, lo cual trajo consigo la ambición, la avaricia y toda otra serie de males que acarrearón la pérdida de toda la virtud cívica romana, que sus conciudadanos quedaron condenados a la crisis (1996; 1973).

Siguiendo con esta idea, Ibn Jaldún propuso una comprensión desde la *asabiyyah* o, en términos sencillos, el vínculo que nos cohesionan entre humanos. Al respecto, y en relación con su objeto de estudio, es decir, su

propio pueblo, los árabes, señaló que el vínculo entre ellos era más fuerte en fases de desarrollo tempranas, cuando eran nómades, disminuyendo e incluso llegando a desaparecer en fases más tardías, como cuando alcanzan la categoría de civilizaciones. A través de esto se permite explicar que cuando la *asabiyyah* de un pueblo declina, la *asabiyyah* de otro se alza, siendo así como las civilizaciones suben y bajan, se reemplazan, y la historia se torna así en un ciclo aparentemente continuo. Jaldún, no obstante, es aún más crítico al señalar que, finalmente, cada pueblo tiene en sí mismo el origen de su fin (2008). Asimismo, deja entrever no solo que un pueblo, después de tanto subir, parece no tener nada más que hacer que solo bajar, sino también que dicha caída se vincula, de una u otra manera, con el haber alcanzado su apogeo.

Nicolás Maquiavelo también vio un ciclo donde la virtud cívica parecía relacionarse con la fortaleza de los pueblos, no obstante, su decadencia, relacionada con una serie de males, como la corrupción y/o el ocio, parecía, hasta entonces, inevitable (2000). Esta idea es seguida de cerca por Giambattista Vico, quien, oponiéndose a la idea de progreso de la Ilustración, dio cuenta de los avances y retrocesos a través de la idea de los *corsi e ricorsi* o “cursos y recursos”, señalando cómo los pueblos pasan por un ciclo, el cual, determinado por el estudio del derecho, va desde la edad de los dioses, pasa por la de los héroes y llega a la de los hombres, para luego volver a empezar (1995). Montesquieu, siguiendo de cerca las distintas formas de gobierno, profundiza también en el tema de la prosperidad y cómo ésta puede llevar a la pérdida de la virtud:

Cuando la virtud desaparece, la ambición entra en los corazones que pueden recibirla y la avaricia en todos los corazones. Los deseos cambian de objeto: se deja de amar lo que se amó, no se apetece lo que se apetecía; se había sido libre con las leyes y se quiere serlo contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo prófugo; cambia hasta el sentido y el valor de las palabras; a lo que era respeto se le llama miedo, avaricia a la frugalidad (2003, p. 25).

Incluso una crítica tan contundente a toda la hasta entonces cultura occidental como la de Nietzsche en su *La genealogía de la moral* (2003) da cuenta de cómo una u otra “moral”, cuyo significado difiere del comprendido por el común, son determinantes para entender la realidad, siendo así inalienables de los resultados que producen.

Historiadores modernos ya se han referido a este fenómeno. Oswald Spengler en su *La decadencia de Occidente* (2025) dio cuenta de una suerte de ciclo vital, compuesto por “su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez”, afirmando que “Toda cultura pasa por los mismos estados que el individuo”. De esta manera, el ciclo histórico era ineludible a todos los pueblos. Aseguraba así que todo tiene un comienzo y todo tiene un fin. Es más, en base a su “morfología comparativa de las culturas”, postuló por aquel entonces que Occidente estaba en su decadencia y sentenciaba con claridad su cese:

Y ya hoy podemos rastrear claramente en nosotros y en torno a nosotros los primeros síntomas de la decadencia propia, de la «decadencia de Occidente», acontecimiento que por su transcurso y duración coincide plenamente con la decadencia de la antigüedad y se sitúa en los primeros siglos del próximo milenio (2025, p. 38).

Arnold J. Toynbee fue otro historiador que, a través de su *Estudio de la Historia* (1971), volvió a reflexionar en torno a este fenómeno, pero, a diferencia de su predecesor, no representó una visión morfológica ni mucho menos cerrada del fenómeno. En este sentido, propuso una interpretación evolutiva y, en principio, abierta, indicando que los pueblos, finalmente, se desarrollan superando retos, y así, cuando dejan de hacerlo, es que entran en la decadencia. Son los desafíos, cada vez más exigentes, el punto de quiebre para cualquier pueblo o, al menos, eso fue lo que propuso, dando cuenta de una visión más habilitadora respecto al devenir.

De esta manera, es evidente que la certeza sobre un aparente ciclo histórico, el cual, tarde o temprano nos llevará a todos y a todo a un fin, ha estado presente, de una u otra manera, y con más o menos habilitaciones, en buena parte de los pensadores a través del tiempo. Asimismo, aunque la

interpretación, o pronóstico, de muchos de éstos pudo haber estado errada, no es menos cierto que el ocaso parece inevitable. “Toda fuerza se agota, la facultad de dirigir la historia no es una propiedad perpetua. Europa, que la heredó de Asia hace 3000 años, tal vez no la conservará siempre”, esta frase, atribuida comúnmente al historiador y funcionario público francés Ernest Lavisse, da cuenta de esto y valida la pregunta ¿cuándo llegará ese fin para occidente? o, incluso mejor aún, ¿es que ya lo estamos viviendo?

Para adentrarnos en esto, y cómo dan cuenta los predecesores, es necesario ahondar en la forma de gobierno y los valores, comúnmente entendidos como occidentales, que la sustentan. En ese sentido, el primer ministro británico Winston Churchill señaló que “la democracia es el peor sistema de gobierno, a excepción de todos los demás que se han inventado”. Cinismo aparte, lo cierto es que occidente, hoy en día, parece privilegiar esta forma de gobierno. Siendo aún más precisos, el Estado nación republicano y democrático. Si bien sus raíces son profundas, podemos decir que fue después de la Segunda Guerra Mundial, y con la victoria en manos de los aliados, que esta forma de gobierno se buscó consolidar en buena parte del mundo (Levitte, 2019, enero 7). Aunque la Guerra Fría mantuvo las tensiones frente a lo que sus opositores tachaban de imposición, lo cierto es que, con la caída del muro, algunos, como en su momento Francis Fukuyama, incluso se atrevieron a hablar del “fin de la historia” (1992), indicando que desde aquí en adelante no había más que una forma de gobierno. Hoy en día, sabemos con total certeza que dicha afirmación es, por lo menos, cuestionable.

No solo otras formas de gobierno siguieron existiendo, sino que, algunas de éstas, así como sus valores, parecen actualmente no solo tensionar la hegemonía de occidente, sino, incluso, doblegarla. En este sentido, es necesario preguntarlos ¿cuáles son los valores occidentales? La respuesta fácil, aunque no del todo errada, es que éstos responden a un constructo social impuesto por las clases dominantes quienes, a través de distintas estrategias y de manera sistemática, han hecho que se extiendan, promuevan y, finalmente, consoliden. Aunque esto guarde verdad, lo cierto es que es reduccionista

y deja afuera un problema que incluso puede pasar por intuición, puesto que es innegable que al pensar en los valores occidentales parece haber algo más. Pensar así en el peso de la historia parece inevitable.

Platón (2009), Aristóteles (2012; 2023) y René Descartes (2004), por solo mencionar algunos, han sido fuentes de inspiración para afianzar el rol de la razón y el pensamiento crítico en occidente. Cicerón (2014), John Locke (2014) y Alexis de Tocqueville (2007) han inspirado a otros, e incluso defendido, el valor del individualismo. Si bien guarda relación con un fenómeno histórico mucho más profundo, el cristianismo y la ética judeocristiana no solo han sido defendidos por los documentos bíblicos, sino también por autores como San Agustín (2022) o Santo Tomás de Aquino (2001). El mismo Aristóteles (1995), Montesquieu (2003) y Jean-Jacques Rousseau (1988) han sido solo algunos de los referentes en la discusión en torno al significado de la democracia y el estado de derecho. Asimismo, la libertad y los derechos humanos han sido defendidos, entre otros, por autores como el ya mencionado John Locke (2014), Francisco de Vitoria (2018) o Immanuel Kant (2002); mientras que la idea de progreso, ligado en buena parte al avance de las ciencias, tiene en Francis Bacon (2016) o Auguste Comte (1987) algunos de sus máximos exponentes. El capitalismo y la economía de mercado, aunque constantemente cuestionados, también se suman a la lista de valores occidentales con autores como Adam Smith (2023) o Max Weber (2025). De hecho, en función de este último, y retomando la idea de la libertad, el secularismo, con mayor o menor preeminencia en distintas regiones a través del tiempo, se ha considerado también uno de los valores occidentales, teniendo como autores insignes a Marsilio de Padua (2021), Voltaire (2022) o Karl Popper (2010). Cada uno de estos parece fungir de fundamento a la construcción de lo que hoy entendemos como el Estado nación republicano y democrático.

Son así estos valores los que parecen, según muchos, estar amenazados. No obstante ¿es esto realmente cierto? Si pensamos en las potencias que actualmente disputan la hegemonía de occidente, ya sea Rusia, China o

Corea del Norte, lo cierto es que muchos de estos valores parecen incluso hasta compartidos. El racionalismo y el pensamiento crítico, el progreso y el capitalismo parecen ser valores ya universales, pero ¿qué pasa con los otros? He ahí el problema. El individualismo, aunque para muchos un fenómeno moderno sin distinciones de región (Dumont, 1987; Elias, 2021; Taylor, 2011), así como la democracia y el estado de derecho, no son considerados de igual manera por otras formas de gobierno, especialmente, como las de China y Corea del Norte, ambos Estados nación, pero uno “socialista de dictadura democrática popular” como indica su constitución (Asamblea Popular Nacional de China, 1982) y otro rozando el convertirse en una teocracia dinástica (Myers, 2011). En estas formas de gobierno, no solo la posición del individuo parece quedar más bien supeditada al colectivo, sino que la democracia se redefine lejos de la tradición occidental y el estado de derecho, en realidad, queda desdibujado frente a la noción de un partido político único, haciendo eco de lo que habitualmente entendemos como una tiranía.

Pasa algo similar cuando pensamos en el cristianismo y la ética judeocristiana, ya que, es posible señalar, todas estas potencias, así como buena parte de oriente, tienen una historia religiosa en donde, muchas veces, el cristianismo aparece solo como un elemento invasor e, incluso, pasajero, en una serie de tradiciones que muchas veces son más ricas y longevas que la occidental (Reader, 1991; Sharot, 2001; Feuchtwang, 2020; Zhuo, 2017; Grayson, 2013).

En este sentido, las nuevas potencias, así como buena parte del mundo oriental, no solo parecen distantes del cristianismo, sino también ven con resquemor o, incluso, no llegan a siquiera considerar la posibilidad de un pueblo secular. Vladimir Putin, por ejemplo, se identifica así mismo como un cristiano ortodoxo, marcando una diferencia sustancial con occidente y el Vaticano, cuestión que, por lo demás, ha aprovechado de manera tanto estratégica y política, convirtiendo en su aliado a la Iglesia Ortodoxa Rusa, como simbólica, apuntando a la promoción de valores que se pueden

considerar como conservadores y que, se crítica, occidente ha perdido, como, por ejemplo, la noción de la familia tradicional o el apego a su credo y tierra. Cabe mencionar también que dicha estrategia discursiva, en buena parte, ha sido empleada para justificar actos de violencia como la invasión rusa a Ucrania (Meyer, 2025). La situación es mucho más apabullante al pensar en China, Corea del Norte o la India, lugares donde el cristianismo y la ética judeocristiana quedan relegados frente a un nutrido panteón de dioses, los cuales promueven sus propias formas de acción entre sus creyentes.

Finalmente, y probablemente lo más problemático de tratar, la libertad y los derechos humanos quedan muchas veces en entredicho ante los intereses de estas potencias. Si bien con esto no se busca generar un binomio en el cual occidente se levante así como el salvaguarda de la libertad, cuestión que se usó muchas veces como propaganda (Eckel & Moyn, 2013), no deja de ser cierto que, pese a los diversos cuestionamientos, las distintas potencias que han encabezado en uno u otro momento la hegemonía occidental, entendiéndose, por ejemplo, Francia, Reino Unido o Estado Unidos, han propugnado aun así, pese a sus errores, por la libertad y, en los últimos años, un respeto más o menos irrestricto a los derechos humanos (Lauren, 2003; Ishay, 2008; Stearns, 2012). Esto no se ve de manera tan clara en el caso de Rusia, China o Corea del Norte. Ello no solo por su interna y la serie de restricciones a las libertades a las cuales se suele acusar que sus pueblos son sometidos, sino también, y ya de manera más visiblemente cuestionable, su comportamiento en la sociedad global, alejándose de instituciones que, guardando para sí sus propios cuestionamientos, promueven estos valores. Ejemplo de esto se encuentra en la tensa relación que todas estas potencias mantienen al día de hoy con la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

De esta manera, y a través de este breve análisis, es posible señalar que los valores occidentales sí están amenazados, sin embargo, si se quiere, no en su conjunto y de manera mucho más compleja. Lo que sucede, se propone, es que están siendo reescritos por otras potencias, cuyos pueblos guardan en sí trayectorias históricas que, efectivamente, difieren en muchos casos de

las acostumbradas en occidente. De hecho, y como ya fue señalado, mucha de esta reescritura de valores se basa en lo que algunos llaman una vuelta a lo clásico. En este sentido, las nuevas potencias, aparentemente alejadas de este vaivén ideológico entre conservadurismo y progresismo en que se han visto envueltos buena parte de los pueblos de occidente, propugnan una vuelta a lo tradicional. No obstante, se abre nuevamente otra pregunta ¿qué es realmente lo tradicional?

En este sentido, buena parte de estas nuevas potencias apuntan a una interpretación más primordialista. Este es un concepto que sostiene que la identidad está arraigada en vínculos emocionales casi ancestrales, sumamente profundos, enarbolando cuestiones como la etnia, la religión, el idioma y/o la historia misma de su pueblo, los cuales pasan a ser percibidos como esenciales de éste y no como una mera elección dentro de un espacio y tiempos determinados (Geertz, 1988; Smith, 1987). De esta manera, se propone, básicamente, que hay cosas constitutivas de cada pueblo que van más allá de los cambios que éste puede experimentar a lo largo de su propia historia. Esta idea, ampliamente difundida hasta principios del siglo XX, pareció resquebrajarse con el impacto de las guerras mundiales y, particularmente, con la puesta en marcha de un nuevo orden mundial tras el último enfrentamiento (Hobsbawm, 2000). No obstante, ante la verdadera amenaza de un cambio en la hegemonía occidental, el esencialismo aparece revitalizado. Pero, nuevamente, vale la pena preguntarnos ¿por qué sucede algo así?

Si bien el aparente cambio que ya está sufriendo el orden mundial parece respuesta suficiente, lo cierto es que, siguiendo de cerca a Toynbee, es necesario preguntarnos que desafíos vive actualmente occidente y porqué, al parecer, no estamos siendo capaces de superarlos, condenándonos así a la ruina. Al respecto, lo cierto es que éstos son varios.

La crisis climática y de sostenibilidad (Jackson, 2009; Taibo, 2012; Kolbert, 2014; McKibben, 2022) debe ser uno de los más bullados, trayendo a la opinión pública discusiones tales como el cambio climático, todavía negado

u omitido por algunos, principalmente por la necesidad de reconvertir varias de las economías hoy en día globales basadas en combustibles fósiles; la pérdida de biodiversidad y, de la mano de lo anterior, las crisis energéticas, cuestiones que amenazan la estabilidad planetaria; y la existencia actualmente de una transición “verde” desigual, donde los costos económicos, sociales y políticos se están enfrentando de manera sumamente desigual alrededor del mundo, levantando más de una sospecha y resistencia.

La guerra, y todos los males que consigo arrastra (Kaldor, 2013; Coker, 2008; Münkler, 2005; Freedman, 2017), sigue siendo otro problema al cual occidente no ha podido solucionar. Pese a las promesas levantadas tras la Segunda Guerra Mundial, lo cierto es que el nuevo orden mundial, y todas las instituciones creadas para prevenir que hechos como éstos volvieran a suceder, no han sido capaces de detener las guerras y otra serie de conflictos prolongados, como, por ejemplo, las tensiones en Taiwán. El jinete del caballo rojo sigue apareciendo, sin nadie capaz de ponerle atajo, lo cual, entre otras cuestiones, ha generado una progresiva pérdida de liderazgo dentro de lo que llaman el Sur Global. En este sentido, ante su falta de capacidad o desinterés por frenar conflictos armados, u de otro tipo, muchos pueblos del hemisferio sur, como los latinoamericanos, africanos o asiáticos, han cuestionado las políticas, y con ello, la hegemonía occidental de Estados Unidos, tildándolo simplemente de una potencia neocolonial.

La crisis de legitimidad (Rosanvallon, 2007; Crouch, 2020; Habermas, 2000; Castells, 2017; Runciman, 2018) y las tensiones internas que traen consigo para cada uno de los pueblos aparecen también como un problema transversal al cual no se le ha dado solución desde occidente. La polarización política cada vez más creciente y el constante vaivén en los últimos años entre populismos de derecha y de izquierda, ha puesto en entredicho ciertos consensos democráticos. La desigualdad socioeconómica sigue sin ser erradicada y, según algunos, es aún más evidente, al menos, dado el actual contexto. La promesa ilustrada del progreso indefinido parece así nunca haber llegado o, más precisamente, los beneficios de este no se están percibiendo como

algunos pensaban, reproduciendo una desigualdad socioeconómica pese al crecimiento, lo cual permite hablar de una concentración de la riqueza y/o una exclusión de los sectores más vulnerables. Aunque un problema por sí mismo, la crisis migratoria y el multiculturalismo que está ha traído consigo, han levantado toda una serie de tensiones en torno a la integración de migrantes en occidente, poniendo en tensión los sistemas de bienestar e, incluso, la cohesión de los propios pueblos. Estas, y otras cuestiones, han generado una verdadera crisis de legitimidad en occidente.

La revolución tecnológica (Brynjolfsson & McAfee, 2014; Harari, 2016; Rifkin, 2019; Schwab, 2016; Srnicek, 2017; Zuboff, 2019) es un problema que, aunque reciente, no deja de ser por esto urgente. Las brechas tecnológicas de todo tipo con potencias como China, Corea del Sur o Singapur, han vuelto a estos y otros países de la región referentes globales de innovación. Pese a que la inversión en esta materia se mantiene alta en occidente, y países como Alemania, Reino Unido, Suecia, Suiza e, incluso, Estados Unidos, siguen liderando muchos de los rankings, lo cierto es que ya parece imposible hablar de tecnología sin referirnos a Asia Pacífico. Sumado a esto, occidente ha demostrado padecer de una dependencia de las plataformas privadas, lo cual, si bien se condice con los valores de la libertad y los derechos humanos, así como con el capitalismo y la economía de mercado, se ha vuelto cada vez más problemático en un mundo ya no solo globalizado, sino que también digitalizado. Funciones públicas claves, información estratégica y sensible e, incluso, sentires populares, parecen abrirse paso a través de estas plataformas, las cuales, dada la interpretación de muchos de los valores occidentales, parecen correr sin regulación alguna, a diferencia de lo que ocurre en otras potencias, como China.

La sostenibilidad del modelo económico (Jackson, 2009; Piketty, 2013; Raworth, 2017; Stiglitz, 2012), finalmente, es otro problema a tener en consideración. Es imposible no pensar hoy en los límites del modelo, puesto que éste no solo se ha visto tensionado por todo lo ya mencionado, sino que también, dada su naturaleza, y desarrollo, se ha vuelto cada vez más

dependiente de la economía financiera especulativa, y no de la economía real, lo cual provoca crisis periódicas y gran vulnerabilidad en un mundo cada vez más conectado.

Estos son solo algunos de los problemas más relevantes que actualmente enfrenta el mundo y a los cuales, ciertamente, occidente aún no ha podido dar solución. Cabe preguntarnos así ¿esto significa que la respuesta está al otro lado del charco? Probablemente tampoco. El solo pensar en alcanzar un punto de equilibrio entre su sentir primordialista y la realidad de la globalización parece de por sí imposible. No obstante, algunas de las nuevas potencias no solo se muestran más aventajadas, como en el tema tecnológico, sino también, es menester mencionar, menos socavadas en su imagen y, por extensión, en su legitimidad de cara a un nuevo orden mundial. Con ello no se quiere decir que no tengan problemas internos significativos, lo cual estaría lejos de ser cierto, sino solo que, y a diferencia de Estados Unidos, al haber sido un poco más herméticas respecto al mundo y al contar con su propio acervo de tradiciones, potencias como China o Rusia se ven más capaces de enfrentar algunos de estos desafíos. No es así que las nuevas potencias tengan en sus manos una respuesta a estos y otros problemas, sino que simplemente han procurado construir una imagen, real o irreal, de su capacidad al respecto.

Ya lo digo Jaldún, cada pueblo tiene en sí la semilla de su fin, y en este sentido, Estados Unidos no parece ser la excepción. Al menos, desde un punto de vista cultural, la aparición y desarrollo de las ideas de la posmodernidad ha traído consigo una serie de avances, permitiéndonos, por ejemplo, cuestionamientos significativos al universalismo occidental y, de la mano de esto, la promoción de movimientos decoloniales, feministas o de las diversidades. No obstante, también ha traído consigo, entre otras cuestiones, una desconfianza hacia los grandes relatos, una fragmentación de las identidades y un relativismo respecto a la misma realidad. Esto, finalmente, se ha traducido en una falta de certezas, en un estado de incertidumbre y, muchas veces, de insatisfacción perpetuas. Ante este panorama, las nuevas

potencias que se quieren arrojar para sí el orden mundial, y en las cuales la posmodernidad no ha florecido con la fuerza que lo ha hecho en occidente, mancillando de paso, con o sin razón, la imagen de algunos de sus Estados nación, como Estados Unidos, se muestran como un foco de atracción y, por sobre lo demás, certezas.

Entonces ¿qué pasara? Si bien Eric Hobsbawm ya nos advertía que los historiadores suelen ser bastante malos tratando de predecir el futuro (2000), lo cierto es que el orden mundial está cambiando y con esto, sin un revés visible en el horizonte, los valores occidentales parecen estar condenados a ser paulatinamente reinterpretados, tensando lo que hoy en día conocemos como sus límites y significados. Aunque para Spengler el fin era ineludible, para Toynbee esto estaba marcado por la capacidad de las potencias y sus pueblos de responder ante los desafíos. Como ya fue señalado, soluciones mágicas no existen, no obstante, unos parecen más aventajados para enfrentar las exigencias de los problemas que actualmente preocupan al mundo. Occidente, con Estados Unidos históricamente a la cabeza por ya casi un siglo, debe buscar opciones a esto o asumir lo que para algunos es un inminente fracaso ante la evidencia y efectos de fenómenos tales como las alarmantemente bajas tasas de natalidad o la desaparición del estado de bienestar.

No obstante, así como lo fue Grecia para Roma, un fenómeno curioso en este reemplazo de hegemonías, es que la predecesora, quien detentaba el poder, muchas veces parece convertirse en un acervo de valores, pasando así a ser una potencia cultural y asegurando de dicha manera la permanencia de ciertas ideas, leídas y releídas. En este sentido, un eventual ocaso de Estados Unidos en la escena global no tiene por qué significar el fin de los valores que se han venido construyendo en occidente a través de los siglos. Empero, el impacto es notable e imaginar un nuevo orden mundial, el cual reinterpretara a su antojo los valores occidentales, no es menor ¿Es este el destino que le depara a occidente? Solo el tiempo lo dirá.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1995). *Política*. Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica*. Penguin Random House.
- Aristóteles. (2023). *Ética a Nicómaco*. Editorial Gredos.
- Asamblea Popular Nacional de China. (1982). *Constitución de la Rep. Popular China*.
- Bacon, F. (2016). *Novum Organum*. Jazzybee Verlag.
- Brynjolfsson, E., & McAfee, A. (2014). *The second machine age: Work, progress, and prosperity in a time of brilliant technologies*. W. W. Norton & Company.
- Castells, M. (2017). *Ruptura*. Alianza Editorial.
- Cicerón, M. T. (1973). *Catilinarias*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cicerón, M. T. (1996). *Cartas I. Cartas a Ático (Cartas 1–161D)*. Editorial Gredos.
- Cicerón, M. T. (2014). *La república*. Alianza Editorial.
- Coker, C. (2008). *The future of war: The re-enchantment of war in the twenty-first century*. Wiley.
- Comte, A. (1987). *Curso de filosofía positiva*. EMESA.
- Crouch, C. (2020). *Post-Democracy After the Crises*. Polity Press.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método*. Colihue.
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza Editorial.
- Eckel, J., & Moyn, S. (2013). *The Breakthrough: Human Rights in the 1970s*. University of Pennsylvania Press.

- Elias, N. (2021). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Feuchtwang, S. (2020). *Handbook on Religion in China*. Edward Elgar Publishing.
- Freedman, L. (2017). *The future of war: A history*. Penguin Books.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- Grayson, J. H. (2013). *Korea: A Religious History*. Taylor & Francis.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional: Ensayos políticos*. Ediciones Paidós.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. Harper.
- Hobsbawm, E. (2000). *Historia del siglo XX*. Crítica Editorial.
- Hobsbawm, E. (2000). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica Editorial.
- Hopf, G. M. (2016). *Those who remain*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Ishay, M. (2008). *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. University of California Press.
- Jackson, T. (2009). *Prosperity without growth: Economics for a finite planet*. Earthscan.
- Jaldún, I. (2008). *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*. Almuzara.
- Kaldor, M. (2013). *New and Old Wars: Organised Violence in a Global Era*. Polity Press.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.
- Kolbert, E. (2014). *The sixth extinction: An unnatural history*. Henry Holt and Company.

- Lauren, P. G. (2003). *The Evolution of International Human Rights*. University of Pennsylvania Press.
- Levitte, J.-D. (2019, enero 7). With the end of four centuries of Western dominance, what will the world order be in the 21st century? Brookings. <https://www.brookings.edu/articles/with-the-end-of-four-centuries-of-western-dominance>
- Locke, J. (2014). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza Editorial.
- Marsilio de Padua. (2021). *El defensor de la paz*. Editorial Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- McKibben, B. (2022). *The End of Nature*. Penguin Books.
- Meyer, J. (2025). *Una guerra ortodoxa: Rusia, Ucrania y la religión, 1988–2024*. Bonilla Artigas Editores.
- Montesquieu. (2003). *Del espíritu de las leyes*. Alianza Editorial.
- Münkler, H. (2005). *The New Wars*. Polity Press.
- Myers, B. R. (2011). *The Cleanest Race*. Melville House.
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Editorial Tecnos.
- Piketty, T. (2013). *Le capital au XXIe siècle*. Seuil.
- Platón. (2009). *La República*. Ediciones Akal.
- Polibio. (1991). *Historias. Libros I–IV*. Editorial Gredos.
- Popper, K. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ediciones Paidós.
- Raworth, K. (2017). *Doughnut economics*. Chelsea Green Publishing.
- Reader, I. (1991). *Religion in Contemporary Japan*. University of Hawaii Press.
- Rifkin, J. (2019). *The green new deal*. St. Martin's Press.
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Manantial.

- Rousseau, J.-J. (1988). *El contrato social*. Editorial Tecnos.
- Runciman, D. (2018). *How Democracy Ends*. Basic Books.
- San Agustín. (2022). *La ciudad de Dios. Libros I–VII*. Editorial Gredos.
- Santo Tomás de Aquino. (2001). *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schwab, K. (2016). *The fourth industrial revolution*. Crown Business.
- Sharot, S. (2001). *A Comparative Sociology of World Religions*. New York U. Press.
- Smith, A. (2023). *La riqueza de las naciones*. Lebooks Editora.
- Smith, A. D. (1987). *The ethnic origins of nations*. B. Blackwell.
- Spengler, O. (2025). *La decadencia de Occidente*. Lebooks Editora.
- Srnicek, N. (2017). *Platform capitalism*. Polity Press.
- Stearns, P. N. (2012). *Human Rights in World History*. Taylor & Francis.
- Stiglitz, J. E. (2012). *The price of inequality*. W. W. Norton & Company.
- Taibo, C. (2012). *En defensa del decrecimiento*. Los Libros de La Catarata.
- Taylor, C. (2011). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Tocqueville, A. de. (2007). *La democracia en América*. Ediciones Akal.
- Toynbee, A. J. (1971). *Estudio de la Historia*. Alianza Editorial.
- Vico, G. (1995). *Ciencia nueva*. Editorial Tecnos.
- Vitoria, F. de. (2018). *Relecciones teológicas (Vol. I–II)*. Creative Media Partners.
- Voltaire. (2022). *Tratado de la tolerancia*. Del Nuevo Extremo.
- Weber, M. (2025). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza Editorial.

Zhuo, X. (2017). *Religious Faith of the Chinese*. Springer.

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism*. PublicAffairs.

## PARTE IV. RECOMENZAR: HACIA UN NUEVO HUMANISMO

Recomenzar significa reconocer el punto de quiebre donde la civilización se enfrenta a su propia fatiga y la humanidad a su necesidad urgente de reorientarse. A lo largo de la historia, las grandes transformaciones culturales y filosóficas han sido impulsadas por momentos de crisis, momentos en los cuales la razón humana se ve desbordada por las contradicciones inherentes a su propio desarrollo. En el contexto contemporáneo, la crisis civilizatoria de Occidente no solo refleja un agotamiento de los modelos racionales que lo han caracterizado, sino que también anuncia el nacimiento de una nueva forma de pensar y de ser: una conciencia colectiva que se desplaza de la autonomía individual hacia la interdependencia y la colaboración simbiótica entre seres humanos, naturaleza y tecnología.

Este “recomenzar” no se trata de una mera vuelta a los orígenes, sino de la creación de una nueva síntesis que pueda integrar lo mejor de las tradiciones filosóficas del pasado, como el humanismo clásico, con los desafíos del futuro, en el que la inteligencia humana y artificial deben aprender a convivir y cooperar. A lo largo de esta parte, nos adentramos en el concepto de un nuevo humanismo simbiótico, que se plantea como una respuesta ética y cognitiva a los límites del individualismo moderno, buscando la reconfiguración del sujeto dentro de un contexto de justicia, interdependencia y corresponsabilidad global.

## **LA INTEGRIDAD COMO FUNDAMENTO DEL LIDERAZGO DESDE EL REALISMO FILOSÓFICO OCCIDENTAL HEREDERO DE ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO**

Sebastián Buzeta Undurraga<sup>13</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

**RESUMEN:** El tema del liderazgo ha sido ampliamente reflexionado en la última década en diversas organizaciones de la vida civil y en la academia. Son numerosos los trabajos que se han escrito al respecto. No obstante, un aspecto común en ellos, al menos en la mayoría de los consultados (salvo honrosas excepciones que detallaremos más abajo), es la carente profundidad de contenido inteligible del concepto de liderazgo, así como de su fundamentación, más allá de una dimensión meramente pragmática. El presente capítulo, por tanto, tiene un doble objeto: primero, precisar a la luz del pensamiento siempre perenne e innovador de Tomás de Aquino y Aristóteles la naturaleza del liderazgo y de la obediencia, así como la causa de la relación entre ambas; y, segundo, reconocer el lugar que tiene la integridad, tanto en el líder como en quien obedece, para ser reconocidos realmente como tales.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Aristóteles, liderazgo, integridad, obediencia, naturaleza.

---

<sup>13</sup> Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación por la Universidad Gabriela Mistral, Magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España.

## **Introducción**

Uno de los objetivos del presente libro es el rescate de las ideas valiosas y siempre perennes pertenecientes a la cultura occidental devenidas de sus principales pensadores, sean de la misma cultura occidental o de los que se ubican como sus arquitectos. Al respecto, y como acertadamente dice el connotado historiador Julio Retamal Favereau (2003), las bases o pilares de occidente son fundamentalmente tres, a saber: el legado de los pueblos germanos, la tradición grecorromana y el catolicismo. En esta ocasión, nosotros recurriremos a los dos últimos para recordar a dos filósofos de trascendencia innegable para la configuración de la sociedad occidental y cuyas ideas han iluminado, entre otras materias, el modo de entender la relación entre los seres humanos a partir de su pensamiento antropológico y ético. Nos referimos a Aristóteles y Tomás de Aquino, así como a sus comentaristas posteriores en occidente.

En concreto, nos dedicaremos a profundizar en un tema muy presente, aunque no por ello adecuadamente abordado a nuestro entender, que configura mucho de la racionalidad práctica interna de diversas organizaciones de la vida civil: el liderazgo y (consecuentemente) la obediencia. De este modo, a la luz del pensamiento de Aristóteles y santo Tomás, ahondaremos en el contenido inteligible del término intentando precisar con ello sus significados, alcances, vínculos con el orden moral e importancia de su comprensión para la vida actual. Comencemos con una precisión de los términos.

### **Sobre la naturaleza del líder**

El tema del liderazgo ha sido ampliamente tratado en investigaciones universitarias en el ámbito de la gestión profesional empresarial. Son innumerables los trabajos en los que se profundiza la labor de la gestión en la cultura organizacional para maximizar su eficiencia (Cfr. Barker, 2001 y Quintanilla y Barrera, 2018). Sin embargo, no resulta sencillo encontrar trabajos que profundicen sobre la naturaleza del liderazgo en vez de dirigir

la especulación en torno a la efectiva capacidad del líder de convencer y llevar a un grupo a un determinado fin. Esto igualmente parece al menos curioso, por cuanto la razón de existencia de este rol supera con creces la mera necesidad de hacer más eficientes los mandatos conforme a los intereses particulares de una determinada jefatura o de una empresa, debido principalmente a que el líder, donde sea que ejerza su mandato, mueve a un grupo precisamente hacia un fin y, por lo tanto, a un bien que, en definitiva, es lo que configura toda la organización de dicho grupo. De modo que el liderazgo, al estar sostenido en el logro de un objetivo (bien) común, debe ser analizado desde un orden moral, o sea, desde la filosofía moral y la antropología filosófica.

Debemos necesariamente comenzar precisando algunos conceptos que nos servirán de fundamento para comprender la naturaleza del liderazgo. El primero de todos es la naturaleza social humana, ya que, si no existiera una natural inclinación que nos mueva a convivir para alcanzar un fin común y así ser plenos, difícilmente podríamos argumentar como algo plausible o conveniente la existencia de la unión libre entre hombres para la búsqueda de un bien común y así, por extensión, la subordinación a uno que guíe a dicho fin; cuestión inevitable al configurarse cualquier sociedad humana.

Para poder proceder con argumentos que efectivamente sean demostrativos de la existencia de una naturaleza social humana debemos comenzar, como enseña Aristóteles, desde conocimientos evidentes que permitan a la razón otorgar un punto de partida que posibilite argumentos demostrativos (Aristóteles, 1995, BK71a, p.313). Por eso Widow, siguiendo al filósofo griego, comienza precisando que “la generación del hombre es ya un hecho social (...). La vinculación social comprendida en la generación de cada hombre subsiste en el tiempo, pues el individuo sólo puede actualizar sus potencias en virtud de su relación de dependencia con otros hombres” (1984, p.21). Vemos así, por un lado, la necesidad de una relación entre dos (en este caso los padres) que conforman una sociedad para el nacimiento de un tercero (el hijo). Es decir, es condición la unión libre entre dos para

que exista el ser humano. Y, por otro lado, resulta evidente a la experiencia la incapacidad natural del hombre para bastarse a sí mismo, lo que conlleva la obligación de organizarse a fin de cubrir todas aquellas necesidades que por sí solo el individuo sería incapaz (Aristóteles, 1988, BK1253a10, p.50). En síntesis, la sociedad es para el hombre la condición tanto para su existencia y subsistencia (supervivencia) como también para su plenitud (vida buena). De ahí que Aristóteles afirmaba que “la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre” (Aristóteles, 1998, BK1253a, p.49).

Ahora bien, no se trata de un tipo de cooperación cualquiera (como la que pudiera existir por ejemplo entre animales), sino de aquella que se da entre entes intelectuales cuya finalidad no sólo pretende la supervivencia de los individuos, sino más bien, y principalmente, el alcance de una buena vida humana. Se trata, en definitiva, de una cooperación racional, es decir, libre y con sentido último; sentido que se alcanza con la luz natural de la razón, pues sólo mediante ella se establecen bienes de mediano y largo plazo. De tal manera que, cuanto más razonable (connatural) sea el fin y el modo para alcanzarlo, más perfecta y plenificadora será la cooperación entre los hombres. Digámoslo de modo más clásico: mientras más verdadero y bueno sea el fin, así como las decisiones adecuadas al mismo, mayor será la actualización de cada una de sus potencias, apoderándose así el hombre, en un orden creciente, de la felicidad a la cual naturalmente está ordenado.

Comprendida entonces la existencia de la naturaleza social humana, sostenida principalmente, como lo afirmaba Aristóteles, por las evidencias de la necesidad mutua entre los hombres para alcanzar los fines propios de todo viviente y de la vida humana en particular, se vuelve absolutamente lógica la existencia de roles en dicha cooperación mutua. En efecto, a partir de las diferencias humanas, se hace imprescindible que, para dicha cooperación, unos sigan a otros según las mayores capacidades que hay en ellos para que los puedan mover al alcance del bien que carecen. Y como el bien primero

ha de conocerse, entonces seguimos a quienes poseen ciencia respecto a saber dónde y cuál es el bien y arte con relación al modo de alcanzarlo. Este es el motivo por el que seguimos a quienes saben y también en quienes confiamos más (puesto que no nos mueven a cualquier cosa, sino a un bien concreto que exige saber cuál es y cómo alcanzarlo). En efecto, obedecemos a quienes entendemos que ven algo que nosotros no y, por tanto, decidimos libremente seguirlos. Esto es un tema central en la profundización en torno al liderazgo, pues un ente intelectual sigue a otro porque ve en el bien que carece y que, de no seguirlo, le resultaría imposible el alcance de todos aquellos bienes que por sí solo serían difícil o imposible de obtener.

La importancia especulativa de esto es radical, debido a que, si no existiera un fin común que por naturaleza debemos alcanzar, las relaciones humanas no tendrían sentido y menos aún las organizaciones sociales regidas por normas, pues la misma norma o ley, en vez de ordenar a un fin realmente bueno al hombre, o sea connatural, coartaría el despliegue de la libertad de cada individuo... cuestión absolutamente falsa conforme al realismo filosófico de herencia tomasiana (Cfr. ST I-II, q.90 y Spaemann, 1989). Esto queda claramente ilustrado cuando por ejemplo los padres, precisamente para el logro de la buena vida humana de su hijo, es decir, por razón de su amor originario, lo dirigen u ordenan, otorgándole normas que lo muevan al bien, entre otros motivos, porque es incapaz de dirigirse a sí mismo durante los primeros años. Todo esto con el fin de que finalmente su hijo sea ley para sí mismo, o sea, libre. O los amigos, quienes por amor de amistad se aconsejan y dirigen justamente por ese deseo de bien propio del hábito de amistad (Aristóteles, BK1381a). Si efectivamente no existe un bien común humano, toda búsqueda conjunta de un bien sería una quimera y violentaría a la persona. Por eso, como afirma Plutarco: “la propia necesidad que busca amistad y compañía enseña a honrar, cuidar y conservar a los consanguíneos, en la idea de que no podemos ni somos capaces por naturaleza de vivir sin amigos, sin relaciones y solitarios” (Plutarco, 1995, 479c). Lo cual es reafirmado por Cicerón, aunque de un modo más metafórico, pero no por eso menos cierto, cuando profundiza respecto a la amistad como

condición de la vida humana, sosteniendo que “parecen quitar el sol del mundo aquellos que quitan la amistad de la vida” (Cicerón, 44, XIII, n.47).

Como se observa, la unión de los seres humanos conforme a un fin no sólo se ordena a la supervivencia individual y de la especie, sino también para la vida buena humana. Esto hace que hombres que observen que otros saben más (en el orden de la ciencia o de las artes) o posean mayor integridad, sean causa o razón suficiente de entrega de mi libertad para la obtención de un bien común. No resulta por tanto extraño (sino al contrario) que la finalidad de la sociedad política sea el bien común, esto es, el bien de todos y de cada uno (Juan Pablo II, 1987, p.38). He ahí entonces la necesidad de seguir a quienes poseen estas cualidades (según el aspecto que nos mueva a seguirlos) conforme al bien que se desea alcanzar y, a su vez, que pueda ser uno o varios los que guíen, los cuales por fuerza deben ser los mejores, sea en ciencia, en arte o en integridad, aunque esta última sea en realidad una exigencia ineludible como veremos a continuación.

### **La integridad en el fundamento del liderazgo**

Dado lo anterior, no estamos significando aquí al líder como una especie de referencia a seguir para los hombres porque simplemente posee más ciencia, sino que a aquél que se ha constituido como criterio último para el logro de determinados objetivos que perfecciona a quienes lo obedecen, situando así al líder en el plano moral, ya no sólo científico.

Así comprendido, entonces, la labor del líder no se limita a ser un simple referente para un grupo, sino que se refiere a la acción de guiar a otros hacia un bien real concreto, cuya guía se erige a partir de la posición de un determinado conocimiento que permite alcanzarlo. Esto es precisamente lo que le da autoridad. Pero el punto en cuestión es si eso basta para constituirse formalmente como líder. La respuesta es no. En efecto, el conocimiento da autoridad, pero la capacidad de guiar implica otras cualidades, como la confianza, la honestidad y la prudencia; todas virtudes de aquél que le serán

solicitadas con mayor exigencia dependiendo del grupo a quién guía y los fines que se pretenden alcanzar. En este sentido, cuanto más alto es el fin del grupo y se relacione con el bien común de la sociedad civil su alcance, tanto más entonces será la exigencia de dichas virtudes en el líder. Dado lo anterior, se podrá deducir con facilidad las implicancias y consecuencias que tiene la integridad moral para quien lidere, por ejemplo, un destacamento de infantes de marina o la tripulación de un navío en tiempos de guerra, en comparación y peso específico a la de quien guía una junta directiva en una empresa privada respecto al bien común de la sociedad política y de la persona humana.

Conformemente, la integridad constituye parte de la esencia o naturaleza del liderazgo, pues toda guía se orienta a un determinado fin que, de ser recto (al igual que sus respectivos medios), plenificará en su misma naturaleza tanto al líder como a quienes siguen su mandato. Al contrario, de no guiar hacia un fin connatural al hombre, alejará a ambos del fin último al que naturalmente están ordenados: la felicidad.

Por lo anterior, el líder no es solo alguien que tiene poder, sino primera y fundamentalmente autoridad, es decir, potestad moral. Esta distinción es central. La noción de autoridad deviene del latín (*auctor, auctoritas*), que significa en términos generales aquello por lo cual alguien es autor de algo determinado. Eso implica dar algo de sí, teniendo necesariamente dominio de aquello. El punto es que “el dominio más perfecto que el hombre puede tener sobre las cosas es por el conocimiento” (Widow, 1984, p.34). Por eso, quien tiene más ciencia sobre un determinado saber, puede enseñarla, tiene autoridad. No obstante, la noción de autoridad no se limita al ámbito intelectual, sino también a la moral, es decir, de la integridad del sujeto para alcanzar dichos objetivos. Así, por ejemplo, el amigo que tiene más ciencia tiene el deber moral, por amor de amistad, de asistir a su amigo cuando la carece y la requiere. Podemos así distinguir, por tanto, una doble dimensión del concepto de autoridad, una intelectual y otra moral (Cfr. *Ibid*, p.35), sin la cual será imposible comprender la naturaleza misma del liderazgo.

Como se advirtió, además de autoridad, el líder tiene poder evidenciado en la posibilidad y acto de ejercer dominio sobre otros. Pero el origen del poder, en sentido estricto, deviene de las capacidades, del arte, del oficio y, sin duda, de los conocimientos de la persona que posee una o varias de estas cualidades. Así, la unidad entre poder y autoridad resulta central para el análisis sobre la esencia del liderazgo, pues como vimos existe en el ejercicio del poder del líder una unión entre la dimensión intelectual y moral de su actuar, esto es, de su mando, con relación a los medios y fines que elige y que los demás siguen. Por eso Widow afirma que “nadie tiene autoridad porque haya sido designado de tal o cual manera o porque haya tenido el poder para imponer su voluntad a la de otros: la tiene solo en la medida en que recibe haciéndola suya, la intención del bien del todo” (*Ibid.*, p.37). En este sentido, por ejemplo, un comandante será verdaderamente un líder no sólo porque conoce el arte del navío, sino porque además elige con prudencia sus órdenes a cada miembro para el bien de él, de toda la tripulación y del país. Su integridad moral es la que humaniza su labor como comandante. Las decisiones de un líder, conforme a lo que se ha dicho, son las de un sujeto que plenifica a su equipo; cuestión que se vuelve imposible si dichas decisiones no se mueven en el plano de lo connatural al hombre. Es precisamente desde esta integridad del mando que surge, en el ejemplo citado, una confianza suficiente entre los marinos para someterse a la voluntad de su comandante.

En suma, la integridad no es un añadido a la labor de mando que ejerce el líder, sino aquello que formalmente lo convierte en eso (en concomitancia a su conocimiento o arte). De ahí que el orden moral sea el determinante, como base, en la naturaleza del líder. Con esto no se está afirmando en modo alguno que no se pueda seguir a sujetos que no tengan integridad moral (ejemplos de esto en la historia hay de sobra), sino que en la razón formal para la existencia del liderazgo está el considerar al líder, como mínimo, moralmente fiable para otorgarle mi libertad y seguirlo. Efectivamente puede errarse en dicha consideración. El punto acá no está en establecer si tal o cual sujeto es o no un verdadero líder, sino en que existe (en el origen de la decisión de seguirlo) una confianza de base respecto a que el líder

moverá hacia un bien que (quien lo sigue) no podría alcanzarlo por sí solo. En efecto, la confianza surge no solo porque a quien se juzga como líder sabe más, sino porque se le juzga como alguien bueno a seguir, alguien que busca un bien común.

### **Exigencias para la formación del líder**

Hasta acá hemos fundamentado cómo desde la naturaleza misma del liderazgo se exige una formación, además de ciencia y arte, fundamentalmente de orden moral (Cfr. Serrano y Portolanza, 2017). Ahora bien, la formación moral se logra, de acuerdo con la filosofía realista heredera de Aristóteles y Tomás de Aquino, mediante la adquisición de hábitos (Cfr. García Álvarez, 1961) que perfeccionen a las potencias o facultades para que operen conforme a lo que ellas mismas exigen según su naturaleza. Estos hábitos son las llamadas virtudes que, al ser las únicas cualidades que miran primera y formalmente a la naturaleza, se ubican como los únicos valores universales que mueven (disponen) al sujeto a actuar según lo que es, un ente intelectual. En efecto, debido a que la autoridad (que solicita integridad) legitima el poder, genera que el líder (en el ejercicio del mando) tome sus decisiones conforme al bien humano, es decir, con virtud, ordenando efectivamente al bien común, y así beneficiar a todos en la ejecución de ese mandato por ser guiados rectamente, es decir, por una orden verdaderamente buena (cuya raíz se encuentre en la integridad del líder) y además efectiva (por el conocimiento o arte que le da autoridad). Lo anterior será tanto más gravoso cuanto más responsabilidad implique el cargo y la repercusión en la vida de la comunidad.

Liderar, por tanto, no implica simplemente ejercer un mando, sino mover al bien a los demás a través de un mandato volviendo así mejores a quienes lo siguen; razón también por la que el líder, desde dicha integridad y ciencia (o arte), jamás imponga por la fuerza una orden, como si fuese un mandato que violenta a quien es mandado. Al contrario, quienes son depositarios de dicha orden están como a la espera de ser guiados, puesto que tan sólo

al exponerla el líder, debido a las cualidades antes mencionadas, los demás obedecen como si ellos se las hubiesen dado a sí mismos. Por eso el líder, en sentido estricto, y contrario sensu, deja de serlo al dar órdenes ilegítimas. En efecto, no hay liderazgo de suyo si las órdenes que brotan no son conforme a la naturaleza humana, es decir, si no nacen desde la perfección del hábito de la virtud moral. Ahora bien, la disposición subjetiva de quien es mandado no es razón suficiente para reconocer la presencia de un líder, pues son muchos los motivos por los cuales alguien sigue a otra persona; sino que, lo que nos interesa aclarar es que, precisamente como está en la naturaleza humana el guiar como el ser guiado, el sujeto puede sentirse pleno no sólo al guiar, sino también al ser guiado y deliberadamente seguir la norma.

Queda entonces ahora tratar un último punto central sin el cual no sería posible la existencia del líder: la obediencia. En efecto, el liderazgo tiene una especie de realidad bidireccional, pues si bien quien es líder debe tener las cualidades antes mencionadas, su ejercicio no se llevará a cabo si no hay quienes sigan dicho mandato. Y, como veremos a continuación, el sólo hecho de reconocer al líder y seguirlo, exige la virtud de la obediencia en sus seguidores, la cual será precisada a continuación.

### **Sobre la obediencia como virtud**

La obediencia es una disposición que va mucho más allá de ceder a la voluntad de otro, ceder a tu propio interés, y así realizar su voluntad. La teoría de la virtud de santo Tomás expone este tema con meridiana precisión, ubicando a la obediencia dentro de los hábitos morales fundamentales para la vida activa de la persona humana. Expliquemos un poco esto.

Al tratar el tema de la obediencia resulta, por fuerza, comprender el modo en que se vincula la autonomía del sujeto que obedece con la autoridad a la que sigue. En este sentido, urge una comprensión verdadera y fecunda en torno a lo que es la autonomía, así como su lugar respecto a la acción de obediencia, evitando con ello interpretaciones reducidas, como por

ejemplo la asumida en el período ilustrado, cuya interpretación establecía la existencia de una pérdida inmediata de la autonomía en el sólo hecho de obedecer a la autoridad, precisamente por atribuirle una ceguera intelectual al acto mismo de obedecer. Sostenían que el solo hecho de someterse a una autoridad afectaría la autonomía del sujeto, por cuanto la noción de libertad asumida por la ilustración, entendida como un fin en sí misma, era algo más bien homologable a mera autonomía o libre albedrío, desvinculada de cualquier principio heterónimo como, por ejemplo, la misma naturaleza humana. En este sentido la moral ilustrada, en conformidad a la herencia del pensamiento moderno que no concibe a la naturaleza humana como normativa ni criterio último de moralidad, consideraba que vino a superar esta moral de la obediencia (Cfr. Shneewind, 2005, pp. 3 y ss.). En efecto, “la crítica ilustrada a la obediencia, entendida como actitud ciega y no racional, sitúa a la moralidad de la obediencia en un contexto histórico altamente conflictivo, en el que hubo ciertamente abusos de poder, en los cuales puede ser que, no pocas veces, el poder no fuera acompañado de la autoridad requerida en los que mandaban” (Mauri y Elton, 2017, p.364).

Así entendida la autonomía y la libertad, no podría ser comprendida la obediencia de otro modo sino como una disposición del sujeto a acometer acciones originadas desde una ceguera racional. Esta comprensión de la obediencia, evidentemente, volvía imposible juzgarla como una virtud, al modo en que fue concebida por Tomás de Aquino. Ahora bien, la relación entre autonomía y obediencia heredera de la Ilustración ocurre, a nuestro entender, por un doble motivo: primero, por la omisión del factor heterónimo de los actos humanos -la naturaleza - y, segundo, por el reducido contenido inteligible de la noción de autoridad. Pues, como ilustrados, no podían concebir la obediencia en su esencia, es decir, como una actitud o disposición connatural, sin poder salir de la razón científica de la época, como lo expone Gadamer sobre la noción de autoridad (Cfr. 1984, pp. 235 y ss.). En consecuencia, se vuelve imperioso profundizar en torno a la obediencia como virtud y así relacionarla adecuadamente con la autoridad conforme se trató más arriba.

Comenzaremos, entonces, precisando que la virtud es un hábito que genera una disposición estable en la potencia para que actúe en conformidad a su naturaleza (Tomás de Aquino, *De Veritate* q.20, a.2., c.). De este modo, en la medida en que las facultades como la inteligencia, la voluntad o los apetitos sensibles operen bajo la perfección del hábito de la virtud, realizarán aquellas operaciones connaturales que le permitirán alcanzar su objeto propio con facilidad, prontitud y delectación (Amado, 1999, p.47). Así ocurre, por ejemplo, con la virtud de ciencia matemática (que perfecciona a la inteligencia) mediante la cual logran resolver sin dificultad un problema matemático, del mismo modo que una persona que posee la virtud de la justicia (que perfecciona a la voluntad) querrá darle al otro lo que es suyo por derecho. En definitiva, por la perfección de las virtudes en las facultades el sujeto puede obrar siempre como quiere (*Suma de Teología* I-II, q.50, a.3, ad.2.), debido a que se trata de un perfeccionamiento de las facultades racionales o que dependen de la razón, obteniendo así un pleno señorío de sí mismo y, en expresión de la filosofía clásica griega, una vida movida desde el logos.

Respecto a la virtud de la obediencia, según el pensamiento de Tomás de Aquino, es un hábito especial que perfecciona a la facultad de la voluntad para seguir un mandato expreso o tácito, ubicándose este como su objeto específico (*Suma de Teología* II-II, q.104, a.2, c.). La obediencia se encuentra efectivamente ubicada dentro de las virtudes porque, la elección devenida de la perfección de su hábito, se da en conformidad al derecho natural, pues es natural (bueno) que los súbditos obedezcan a sus superiores (*Ibid.* a.2, c.), precisamente por la argumentación que ya hemos mencionado en la primera parte del artículo sobre la naturaleza del verdadero líder, en cuanto a que por su superioridad (sea en conocimiento, arte e integridad) muestra dónde y cómo hallar un bien para quienes lo siguen, el cual sería inalcanzable en solitario o, en el mejor de los casos, alcanzable precariamente. Debido, entonces, a la superioridad que un hombre reconoce en otro, lo reverencia, dándole así el honor que se le debe, como quien gusta del fútbol rinde honor al mejor jugador de

su equipo e intenta seguirlo en sus mandatos para así poder ganar un partido. Es importante comprender que la reverencia no es ciega (*Ibid.* a.3, ad.1), sino diáfana, por cuanto deviene del conocimiento de que, a quien se obedece, posee algo que los demás no, y que al seguirlo se vuelve posible alcanzar bienes que, sin esa ayuda, sería o muy complejo o una quimera. Por tanto, el acto de obedecer es una operación profundamente racional y, por este motivo, el propio santo Tomás menciona dos razones por las cuales, también, no siempre se debe obedecer: primero, por precepto de una autoridad mayor, como el mandato de mi jefatura directa contradice lo establecido por una autoridad que está por sobre él. Y también cuando el mandato en contrario a la norma fundamental de la ley natural como, por ejemplo, al ordenar matar a un inocente u ordenar un acto de corrupción o encubrimiento ilícito. La segunda razón por la que es justificado no obedecer, afirma Tomás de Aquino, ocurre cuando a alguien se le ordena algo que no depende de él, como al solicitar trabajos físicos que están por sobre las capacidades del ejecutante.

Como vemos, la virtud de la obediencia, según santo Tomás, perfecciona a la voluntad para que disponga al sujeto seguir un determinado mandato que ha juzgado por cierta connaturalidad como un bien real, ejecutándolo como si dicha orden se la haya dado él mismo.

### **La obediencia como consecuencia natural de la autoridad del liderazgo**

Como se trata entonces de una virtud que ordena al hombre a seguir un mandato conforme a la naturaleza, la obediencia cae bajo la virtud de la justicia como su virtud principal, ubicándose así, en quien obedece, como motor fundamental de su acto: “el obediente se mueve a cumplir las órdenes de quien manda por cierta necesidad de justicia, como las cosas naturales son movidas por la fuerte acción sobre ellas de su motor” (*Ibid.* a.5, c.). Por este motivo hay mérito en obedecer, pues aún al ser un deber, quien obedece lo hace porque es justo hacerlo y, por tanto, se perfecciona en ese acto.

Aquí resulta central comprender el lugar de la autoridad, pues “quien obedece es movido por la autoridad de aquél a quien obedece, como las cosas naturales lo son por sus motores” (*Ibid.* a.4, c.). En este sentido, quien posee la virtud de la obediencia asume un mandato específico que contiene fines que juzga como rectos y comunes, y que se pretenden alcanzar mediante la medida justa impuesta por el líder a través de una orden.

En definitiva, la virtud tanto del líder como del que obedece, se encuentra en el fundamento de la acción originada en el primero. Pues, así como el líder no dirige a cualquier dirección, sino a aquella conforme a la virtud de ciencia y arte (en concomitancia a una integridad moral), así el obediente no sigue ciegamente, sino por la luz que otorga la rectitud de juicio generada por la perfección del hábito de la virtud de la obediencia.

Con todo, la obediencia no se opone a la autonomía moral ni es signo de irracionalidad en el acto voluntario, al modo como lo presenta el pensamiento ilustrado, según vimos más arriba. Al contrario, por la virtud de la obediencia, quien obedece, se ve perfeccionado por su acto, pues posee una disposición habitual a seguir el mandato que cae bajo la virtud de la justicia, siendo por tanto una elección racional y libre. Y el líder, por su parte, se ve perfeccionado por guiar a otros al alcance de un bien común que, al igual que los demás, le sería imposible obtener por sí solo.

El sometimiento a la voluntad a un verdadero líder es, por tanto, algo absolutamente natural (bueno) al ser humano en tanto que ente intelectual, pues quien obedece (con virtud) conoce el bien real subyacente en ese mandato, así como también el líder, quien es el que posee la autoridad, es capaz de generar a través de su mandato un mayor grado de libertad en quienes lo siguen, precisamente porque el acto de liderazgo ocurre bajo la perfección de la virtud en ambos, a saber, en quien ordena y en el que es ordenado.

Vemos así la existencia de una relación de dependencia natural que se ubica, a su vez, como condición de posibilidad de una nueva forma de perfección

moral entre los hombres. Digámoslo de otra forma: la imperfección humana, reflejada en la necesidad de auxilio entre los hombres para alcanzar sus fines connaturales, permite que, en la relación virtuosa originada desde dicha necesidad mutua, puedan alcanzar una plenitud de vida en esa relación de liderazgo y subordinación. En ambos actos, el de mandar y obedecer, tanto el líder como quien obedece se apoderan del bien del acto, perfeccionándose así ambos en el orden moral.

En este sentido, la virtud moral del líder es anterior a la de quien obedece. Es más, es el líder quien va generando, en un orden creciente mediante su mandato justo, la posibilidad de que quien obedece genere una disposición a seguirlo y, con ello, un sometimiento cada vez más libre y diáfano a su voluntad, en cuanto a que por dicha disposición habitual pueda ver cada vez con más claridad el bien que se le ofrece en dicho mandato.

En conformidad entonces a lo desarrollado en el presente trabajo y a los objetivos específicos planteados, concluimos por un lado que es propio de la naturaleza humana el ejercicio del mando por quien tiene autoridad, así como también la necesidad de seguir dicho mandato por cada miembro de la comunidad para que en conjunto puedan lograr sus fines connaturales que en solitario no sería posible. Lo anterior se sigue de una diferencia originaria natural entre los hombres, lo cual solicita la existencia de una autoridad que, por sus virtudes, sea capaz de ver y luego guiar a la comunidad a un fin común. De modo que el mando no sólo queda legitimado por la misma naturaleza humana, sino también por la dimensión social de la misma para la buena vida de los seres humanos en conformidad a lo que plantean tanto Aristóteles como Tomás de Aquino.

Respecto al segundo objetivo relacionado a identificar las razones por las que la obediencia se constituye como una virtud que permite crecer en autonomía moral para quien sigue a un verdadero líder, decimos que, de acuerdo con el pensamiento de Tomás de Aquino, fundamentalmente, la obediencia se comprende desde el natural establecimiento de la autoridad y

su naturaleza. En efecto, la autoridad de suyo ejerce un mando que permite mover al bien a quienes los siguen. Debido a que la buena vida humana exige una vida en el bien y la virtud, obedecer el mando de un líder que solicita seguir una orden que va en la misma dirección de la naturaleza, no sólo perfecciona a quien obedece, sino que va creciendo en virtud, es decir, lo va perfeccionando y haciendo cada vez más libre y autónomo. Esto resulta difícil o, y por qué no decirlo, imposible de entender para quien no comprenda que la naturaleza humana se ubica como único criterio objetivo del bien moral humano.

Lo anterior, a su vez, muestra la necesidad de formar en virtudes a quienes posteriormente ostenten el mando, pudiendo así situarse de suyo como líderes. Sin integridad no hay liderazgo, formalmente considerado, pues liderazgo sin autoridad no es legítima. Y, a su vez, obediencia ciega no es obediencia, sino sometimiento irracional, lo cual exige que la obediencia sea virtud.

Así entonces, en conformidad al pensamiento de Aristóteles y santo Tomás, sólo existe una relación de liderazgo y obediencia en la que ambos crecen en libertad, esto es, en la medida en que las dos acciones, liderar y obedecer, se realizan bajo la perfección del hábito de la virtud.

### **Bibliografía**

- Amado, A. (1999). *La educación cristiana*. Editorial Balmes.
- Aristóteles. (1945). *Ética a Nicómaco* (M. Araújo & J. Marías, Trads.). Clásicos Políticos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Retórica*. Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Analíticos posteriores*. Gredos.
- Barker, R. A. (2001). The nature of leadership. *Human Relations*, 54(4), 469–494.

- Cicerón, M. T. (s. f.). De amicitia. <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml>
- Gadamer, H.-G. (1984). Verdad y método (A. Agut & R. Agapito, Trans.). Sígueme.
- García Álvarez, J. (1961). La connaturalidad de los hábitos. *Estudios Filosóficos*, 25, 5–32.
- Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo rei socialis. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html)
- Mauri, M., & Elton, M. (2017). Moral, authority and obedience. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 52, 89–116.
- Pérez, A. (2006). Naturaleza y sobrenaturaleza (J. C. Cruz, Estudio preliminar). Ediciones Universidad de Navarra.
- Plutarco. (1995). Sobre el amor fraterno. Gredos.
- Quintanilla Castellanos, J., & Barrera Arguello, M. (2018). Liderazgo y cultura: Influencia en la eficiencia organizacional. *Revista Publicando*, 5(14/2), 108–120.
- Retamal Favereau, J. (2003). Y después de Occidente, ¿qué? Editorial Andrés Bello.
- Schneewind, J. B. (2005). The invention of autonomy. Cambridge University Press.
- Serrano, B., & Portalanza, A. (2014). Influencia del liderazgo sobre el clima organizacional. *Suma de Negocios*, 5(11), 117–125.
- Spaemann, R. (1989). Lo natural y lo racional. Rialp.
- Tomás de Aquino. (1989). Suma de Teología (Vol. 2, Parte I–II; Á. Martínez Casado et al., Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Widow, J. A. (1984). El hombre, animal político: Orden social, principios e ideologías. Editorial Universitaria.

## HACIA UN NUEVO HUMANISMO SIMBIÓTICO:

### COGNICIÓN, CULTURA Y RECONFIGURACIÓN DEL SUJETO EN LA CRISIS CIVILIZATORIA DE OCCIDENTE

Gonzalo Zambrano Millar<sup>14</sup>  
Universidad Autónoma de Chile

**RESUMEN:** El artículo analiza la crisis civilizatoria de Occidente como una transformación cultural profunda, marcada por la erosión del humanismo moderno y el surgimiento de nuevas formas de subjetividad vinculadas a la era digital y la inteligencia artificial. Sostiene que la crisis actual no se explica solo por factores económicos o políticos, sino por mutaciones cognitivas que modifican las nociones de sujeto, libertad y comunidad. Desde el concepto de cognición simbiótica, se interpreta este cambio como el tránsito desde una racionalidad individual e instrumental hacia una racionalidad interdependiente, capaz de integrar razón y emoción, técnica y ética. La crisis no representa un colapso, sino una metamorfosis cultural que demanda un nuevo humanismo, basado en la interdependencia, la empatía y la responsabilidad global, donde la inteligencia humana y artificial colaboren en la construcción de sentido y en la defensa de la dignidad compartida.

**Palabras clave:** Crisis civilizatoria, psicología cultural, humanismo reflexivo, cognición simbiótica, inteligencia artificial, subjetividad contemporánea.

---

<sup>14</sup> Psicólogo por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Magíster en Educación Superior por la UNIACC y Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina por la Universidad Católica del Maule.

## **Introducción: La fatiga civilizatoria de Occidente**

El pensamiento occidental ha constituido, desde sus orígenes grecolatinos, la matriz epistémica desde la cual se han organizado las nociones de individuo, razón, libertad y progreso. Desde la Ilustración hasta la era digital, estas categorías fundaron un imaginario colectivo centrado en la creencia de que el conocimiento racional emanciparía al ser humano de la ignorancia, el dogma y la servidumbre (Kant, 1785/2007). Este ideal emancipador definió el horizonte de la modernidad, otorgando sentido a la historia y legitimidad al proyecto científico, educativo y político de Occidente.

Sin embargo, el siglo XXI ha revelado los límites de esa promesa. Como advirtió Morin (2015), el siglo XXI revela los límites de la modernidad: la racionalidad emancipadora se transforma en gestión de la incertidumbre y fatiga del sentido. Otros pensadores de la modernidad tardía —como Bauman o Beck— coinciden en que el progreso técnico ha dejado de generar seguridad simbólica, sustituyendo el ideal emancipador por la administración del riesgo. En este marco, la crisis de Occidente puede entenderse también como una fatiga cognitiva colectiva, un agotamiento de las capacidades culturales para producir sentido compartido frente a la complejidad contemporánea.

Desde la psicología cultural, esta crisis puede interpretarse como un proceso de fatiga simbólica, es decir, la pérdida de coherencia entre los significados colectivos y las experiencias subjetivas (Bruner, 1990). Los marcos de sentido que sostenían la identidad occidental —el progreso, la razón, la ciencia y el mérito— se han visto erosionados por la globalización digital, la aceleración del tiempo social y la fragmentación del discurso público. El sujeto occidental ya no encuentra correspondencia entre las narrativas que le prometían emancipación y la realidad que experimenta.

Autores como Charles Taylor (1992) y Cornelius Castoriadis (1997) advirtieron que la crisis de sentido en las democracias occidentales refleja una

desvinculación entre el ideal de autonomía y las formas contemporáneas de alienación. La exaltación del yo autónomo ha derivado, paradójicamente, en una soledad estructural, donde el individuo se ve forzado a ser constantemente su propio proyecto de éxito. Este fenómeno ha sido agudizado por la cultura digital, que convierte la exposición constante en medida de valía personal.

En este marco, Byung-Chul Han (2014) diagnostica una sociedad del rendimiento, en la que los sujetos internalizan la lógica de la productividad hasta transformarse en empresarios de sí mismos. La hipertransparencia y la autoexplotación emocional reemplazan la reflexión crítica y la construcción de comunidad. El individuo ya no se siente oprimido por el sistema, sino agotado por la exigencia de autorrealización permanente. El agotamiento físico y mental —que se traduce en fenómenos como el burnout, la ansiedad o la soledad digital— se ha convertido en el síntoma psíquico de la modernidad tardía (Han, 2012).

Ejemplos empíricos de esta tendencia pueden observarse en los informes del World Happiness Report (Helliwell et al., 2024), donde varios países occidentales muestran una disminución sostenida en los niveles de bienestar subjetivo y confianza social. Mientras los indicadores económicos se mantienen altos, la percepción de sentido vital y pertenencia comunitaria desciende. Ello sugiere que la fatiga civilizatoria no es solo una metáfora filosófica, sino una condición psicológica y cultural verificable.

En el plano ecológico, la conciencia del colapso ambiental (Latour, 2017) ha socavado el optimismo ilustrado del progreso ilimitado. En el plano político, el auge de los populismos digitales y las burbujas informativas han fragmentado la esfera pública, reemplazando el debate racional por la emocionalidad viral (Sunstein, 2018). En el plano íntimo, la sobreexposición tecnológica ha producido un nuevo tipo de subjetividad dispersa, incapaz de sostener una narrativa coherente de sí misma.

En síntesis, la fatiga civilizatoria de Occidente puede comprenderse como un fenómeno psicológico-cultural que combina agotamiento simbólico, sobrecarga informacional y pérdida de sentido. El individuo moderno —racional, autónomo y progresista— enfrenta ahora un mundo donde la racionalidad se delega a algoritmos, la autonomía se confunde con aislamiento y el progreso se asocia al desgaste planetario.

En este marco, el concepto de cognición simbiótica se propone como eje articulador del análisis.

Por cognición simbiótica entendemos el proceso mediante el cual la mente humana interactúa cooperativamente con sistemas tecnológicos, naturales y culturales para producir conocimiento compartido. En su dimensión descriptiva, designa un modo emergente de pensar en red, característico de las sociedades hiperconectadas. En su dimensión normativa, constituye una propuesta ética de convivencia planetaria, que orienta la inteligencia —humana o artificial— hacia la cooperación, la justicia cognitiva y el cuidado del sentido compartido.

Ante este escenario, el presente trabajo propone una lectura que articula tres ejes complementarios:

1. El humanismo occidental como construcción histórica del sujeto y fundamento de la dignidad humana.
2. La crisis simbólica de la modernidad y su impacto en la identidad y el bienestar psíquico.
3. La emergencia de la cognición simbiótica, entendida como una nueva forma de pensar y sentir mediada por la tecnología y la interconexión global, que reconfigura los modos de subjetivación y abre la posibilidad de un nuevo humanismo reflexivo.

Este trabajo propone, como aporte original, la formulación del concepto de “cognición simbiótica”, entendida como la interacción cooperativa entre mente, cultura y tecnología, así como el desarrollo del marco ético del humanismo simbiótico, orientado a repensar la racionalidad moderna desde la interdependencia. Ambos conceptos constituyen el eje teórico y propositivo del presente estudio.

### **Humanismo y razón: el legado antropológico de Occidente**

El humanismo occidental se fundó sobre una triple afirmación: la dignidad del individuo, la racionalidad como medio de emancipación y la autonomía moral como fin de la vida humana. Kant (1785/2007) expresaba esta triada al sostener que el ser humano debe ser tratado siempre como fin en sí mismo y nunca como medio. Este principio de dignidad universal constituyó la base de los derechos humanos modernos y del constitucionalismo liberal.

Sin embargo, la psicología cultural nos recuerda que toda noción de humanidad es también una construcción histórica y simbólica (Marková, 2016). El sujeto racional ilustrado no es una esencia, sino una forma particular de organización de la experiencia, vinculada a un contexto cultural europeo. La universalización de este modelo implicó, a su vez, la marginación de otras formas de conocimiento —mítico, espiritual, relacional— que no encajaban en la matriz racionalista (Todorov, 2009).

La paradoja de Occidente es, por tanto, su propia sobreidentificación con la razón. Como plantea Morin (2015), la racionalidad moderna devino racionalismo, reduciendo la complejidad del mundo a lo cuantificable. De esta forma, el humanismo que prometía libertad derivó en tecnocracia, y la dignidad del sujeto se subordinó a la eficiencia del sistema.

Hoy asistimos a una mutación profunda: la razón ya no es sólo humana. Las máquinas aprenden, predicen y deciden. La inteligencia artificial ha desplazado parcialmente la función cognitiva del sujeto, generando un

nuevo orden simbólico en el que pensar ya no implica necesariamente reflexionar. Esta descentración de la racionalidad humana constituye el núcleo de la actual crisis civilizatoria.

### **Psicología cultural y crisis de sentido: la erosión del sujeto moderno**

Desde la tradición sociocultural —representada por autores como Vygotsky y Bruner—, la mente humana se comprende como una red de mediaciones simbólicas que conecta experiencia e historia. Cuando esas mediaciones se fragmentan, el yo pierde continuidad narrativa y se vuelve vulnerable a la dispersión emocional y cognitiva. En la sociedad occidental contemporánea, esa ruptura se expresa en la pérdida de referentes colectivos y en la precarización de los vínculos sociales, fenómeno que Sennett (2012) denomina la “corrosión del carácter”. Esta erosión del sentido compartido constituye, desde la perspectiva de la cognición simbiótica, una forma de subjetividad distribuida sin anclaje, donde el pensamiento se disocia de su función integradora.

Todorov (2009) señalaba que la modernidad occidental sustituyó la búsqueda de sentido por la búsqueda de dominio. En el ámbito psicológico, esto se traduce en la colonización de la subjetividad por lógicas de rendimiento. La autoexplotación descrita por Han (2014) —donde el sujeto se convierte simultáneamente en empresario y esclavo de sí mismo— representa una forma extrema de alienación cultural.

Empíricamente, estudios recientes del World Happiness Report (Helliwell et al., 2024) indican que los países occidentales, pese a su prosperidad económica, muestran un descenso sostenido en indicadores de bienestar subjetivo y cohesión social. La ansiedad, la soledad y la desconfianza institucional son rasgos característicos de esta crisis de bienestar occidental. Desde una lectura psicológico-cultural, ello sugiere que la erosión del sentido compartido debilita la integración del yo, generando un vacío simbólico que ni el consumo ni la tecnología logran colmar.

Esta crisis del sujeto moderno no es meramente existencial, sino estructural: implica una mutación en los modos de cognición y comunicación. La cultura digital ha reemplazado la narración —que articula identidad y tiempo— por la inmediatez del flujo informacional. La identidad narrativa (Ricoeur, 1990) ha sido sustituida por la identidad performativa del perfil social. Así, la subjetividad occidental se redefine en una lógica de exposición constante que erosiona la interioridad y la reflexión.

### **Cognición simbiótica como fenómeno descriptivo: el pensamiento en red.**

En su dimensión descriptiva, la cognición simbiótica describe una mutación estructural en la forma de pensar: la mente se distribuye entre humanos, máquinas y entornos simbólicos, generando un pensamiento en red que trasciende la individualidad.

Desde la perspectiva de la psicología cultural, la identidad humana no es una esencia fija, sino una construcción dinámica que emerge de la participación en tramas simbólicas compartidas (Vygotsky, 1934/1988; Bruner, 1990). La cultura, entendida como un sistema de mediaciones semióticas, organiza las formas de pensar, sentir y actuar, otorgando continuidad al yo. En palabras de Jerome Bruner (1990), la mente humana es esencialmente narrativa: produce significados que enlazan la experiencia individual con los relatos colectivos.

Cuando estas mediaciones simbólicas se fragmentan —ya sea por la pérdida de tradiciones, la saturación informativa o la hiperindividualización—, la identidad se torna inestable. Esta fragilidad del yo constituye uno de los síntomas más visibles de la crisis de sentido contemporánea. En la sociedad occidental actual, la fragmentación simbólica se manifiesta en la erosión de los referentes colectivos, el auge del narcisismo digital y la precarización de los vínculos sociales (Sennett, 2012; Lipovetsky, 2016).

Richard Sennett (2012) describe este fenómeno como la corrosión del carácter: el declive de la coherencia personal en contextos laborales y culturales dominados por la flexibilidad, la competencia y la fugacidad. En este escenario, la identidad se vuelve un proyecto efímero, continuamente reconfigurado según las demandas del mercado y la lógica de la exposición permanente. Lipovetsky (2016) complementa esta visión al señalar que el hiperindividualismo contemporáneo ha reemplazado la búsqueda de sentido colectivo por una economía emocional basada en la satisfacción inmediata y la autoimagen.

Tzvetan Todorov (2009) advertía que la modernidad occidental sustituyó la búsqueda de sentido por la búsqueda de dominio. Esta afirmación sintetiza una mutación civilizatoria: la voluntad de comprender el mundo fue desplazada por la voluntad de controlarlo. En términos psicológicos, ello se traduce en la colonización de la subjetividad por las lógicas de rendimiento, donde el valor del sujeto se mide por su productividad, visibilidad o capacidad de éxito. Byung-Chul Han (2012/2014) lleva esta crítica al extremo: en la sociedad del cansancio, el sujeto se convierte simultáneamente en empresario y esclavo de sí mismo. La explotación ya no proviene del sistema externo, sino de la interiorización de la obligación de superarse.

Desde la psicología cultural y la teoría crítica contemporánea, esta autoexplotación puede interpretarse como una forma de alienación simbólica, donde el sujeto internaliza los mandatos del rendimiento como parte de su identidad. Erik Erikson (1968) ya señalaba que la identidad requiere continuidad y coherencia narrativa; sin embargo, la sociedad de la inmediatez destruye esas condiciones, sustituyendo la identidad narrativa (Ricoeur, 1990) por una identidad performativa regulada por los algoritmos de reconocimiento social. En este contexto, el perfil digital reemplaza al carácter moral: el yo, deja de ser una biografía para convertirse en una serie de actualizaciones, métricas y proyecciones estéticas.

Más allá de su valor descriptivo, la cognición simbiótica implica un modelo normativo que redefine la relación entre conocimiento y ética: pensar se convierte en un acto de cuidado, y conocer en una práctica de corresponsabilidad planetaria.

### **Cognición simbiótica como modelo normativo: ética de la interdependencia**

Empíricamente, esta mutación subjetiva ha sido documentada en estudios recientes. El World Happiness Report (Helliwell et al., 2024) muestra que los países occidentales — pese a su prosperidad material y avances tecnológicos — experimentan un descenso sostenido en bienestar subjetivo, confianza interpersonal y cohesión social. Indicadores como la soledad percibida, los trastornos de ansiedad y la desconexión institucional se correlacionan con el uso intensivo de redes sociales y la precariedad emocional de los vínculos (Twenge, 2019). La “crisis de bienestar occidental”, en este sentido, es también una crisis del significado compartido: un agotamiento de los marcos culturales que daban sentido a la experiencia cotidiana.

La cultura digital ha exacerbado esta transformación. Como señala Sherry Turkle (2017), la conexión constante no garantiza el encuentro humano: vivimos solos juntos, atrapados en interacciones mediadas que erosionan la interioridad. La hiperconectividad ha reemplazado el relato por el flujo, la conversación por la reacción, la reflexión por la notificación. La temporalidad narrativa, que articulaba pasado, presente y futuro, ha sido sustituida por la temporalidad del instante, en la que el sujeto se ve obligado a existir en línea para no desaparecer simbólicamente.

Esta crisis del sujeto moderno, por tanto, no es meramente existencial sino estructural. Implica una mutación en los modos de cognición, comunicación y relación consigo mismo. Anthony Giddens (1991) describió este proceso como la reflexividad de la modernidad tardía: el yo se convierte en un proyecto continuo de construcción, sometido a la incertidumbre y

la ansiedad. Sin embargo, en la era de la hiperinformación, esa reflexividad se desvía hacia la autoobservación superficial, transformando la autoconciencia en autopromoción.

Desde la psicología cultural, la pérdida de sentido puede entenderse como la ruptura entre los sistemas simbólicos colectivos y la experiencia subjetiva individual (Valsiner, 2014). Cuando los significados sociales dejan de sostener la identidad personal, surge un vacío simbólico que ni el consumo ni la tecnología logran colmar. El yo, desprovisto de narrativas trascendentes, oscila entre la sobreexposición y la desorientación.

En definitiva, la erosión del sujeto moderno refleja una paradoja central: el individuo occidental, que alcanzó la cúspide de la autonomía racional, enfrenta hoy una profunda crisis de interioridad, traducido en que la identidad se desintegra entre la hiperconectividad y la pérdida de sentido, configurando un nuevo paisaje psíquico que exige repensar la relación entre cultura, tecnología y subjetividad.

### **Oriente y Occidente: del contraste cultural a la convergencia simbiótica**

La crisis civilizatoria de Occidente no puede comprenderse sin atender al ascenso de paradigmas culturales alternativos, no obstante, el propósito de este análisis no es establecer una comparación entre Oriente y Occidente, sino explorar los puntos de convergencia simbiótica que emergen cuando ambas tradiciones dialogan desde la interdependencia y no desde la jerarquía. Este enfoque evita la lógica del contraste civilizatorio y se orienta hacia una epistemología de la coevolución cultural, donde distintas racionalidades pueden coexistir, resonar y transformarse mutuamente, especialmente aquellos provenientes de Asia oriental. En las últimas décadas, el modelo civilizatorio chino ha emergido como un referente global, articulando desarrollo tecnológico, planificación estatal y una filosofía relacional que reinterpreta los principios del confucianismo clásico (Bell, 2015; Zhang,

2020). A diferencia de la modernidad occidental, que asocia el progreso con la expansión del individuo y la conquista de la naturaleza, la tradición oriental tiende a concebir el bienestar como equilibrio entre los elementos del cosmos, la comunidad y el sujeto.

Esta diferencia no es meramente ética, sino epistemológica y cognitiva: define modos distintos de percibir la interdependencia entre sujeto, sociedad y naturaleza. Mientras el pensamiento occidental se estructura sobre la dualidad —sujeto/objeto, razón/emoción, individuo/colectivo—, las filosofías orientales privilegian la complementariedad y la coadaptación (Needham, 1956; Tu Weiming, 2011). La noción china de ren (仁), traducida como humanidad o benevolencia, expresa una concepción del yo que solo se realiza en relación con los otros. En contraste, el yo cartesiano occidental, se concibe como entidad autocontenida y racionalmente soberana.

La psicología intercultural ha demostrado de forma consistente que las culturas moldean los modos de pensar y percibir. Numerosos estudios, desde Markus y Kitayama hasta Nisbett y colaboradores, muestran que la autopercepción y la atención se organizan de manera distinta según los entornos simbólicos: unas sociedades privilegian la independencia del yo y otras la interdependencia. Más allá de las diferencias metodológicas, esta línea de investigación revela la plasticidad cognitiva de la mente humana y confirma que la cognición es, ante todo, un fenómeno ecológico y relacional, coherente con la noción de cognición simbiótica como pensamiento en red.

Esto revela que las culturas moldean literalmente lo que las personas perciben como significativo.

En este sentido, la filosofía confuciana y la psicología budista ofrecen visiones del yo y de la mente que podrían considerarse más ecológicas, en tanto reconocen la continuidad entre sujeto y entorno. La noción budista de anatta (no-yo) o de interser (Thich Nhat Hanh, 2005) cuestiona la existencia de un yo separado y plantea una identidad en flujo, constituida

por la interdependencia de todos los fenómenos. Esta idea ha encontrado resonancia contemporánea en la ecopsicología y en la teoría de la mente extendida (Clark & Chalmers, 1998), que también conciben la cognición como un proceso distribuido.

En el contexto actual de hiperconectividad global, el modelo oriental parece ofrecer una ventaja adaptativa. Su énfasis en la armonía colectiva, la cooperación y la circularidad contrasta con la lógica competitiva y lineal del pensamiento occidental, que ha conducido al agotamiento simbólico y ecológico descrito por Morin (2015) y Latour (2017). En economías como China, Corea del Sur o Japón, la integración entre tradición relacional y modernización tecnológica ha generado formas de gobernanza que equilibran el desarrollo científico con la cohesión social. No obstante, esta aparente eficiencia también plantea riesgos, como la subordinación del individuo al orden colectivo y la vigilancia digital estatal (Zuboff, 2019).

Es importante subrayar, sin embargo, que la incorporación de nociones orientales al debate occidental debe realizarse con cautela teórica y respeto epistemológico. La idealización o simplificación de conceptos como *ren* o *anatta* puede derivar en apropiaciones culturales acríticas, que reproducen las mismas asimetrías simbólicas que se busca superar. Un diálogo intercultural riguroso exige reconocer la historicidad de cada tradición y evitar su instrumentalización como metáfora moral o espiritual vacía.

Por ello, una asimilación acrítica del modelo oriental sería reduccionista. La cuestión no radica en elegir entre autonomía o armonía, sino en repensar su articulación complementaria. El desafío de Occidente no es renunciar a la individualidad —conquista moral y política de siglos—, sino reaprender la interdependencia como dimensión constitutiva del ser humano. Tal como sugiere Amartya Sen (1999), la libertad auténtica solo puede realizarse en condiciones de justicia social y responsabilidad compartida.

Desde esta precaución crítica, es posible concebir el diálogo Oriente–Occidente no como una fusión homogeneizadora, sino como una convergencia simbiótica, en la que cada tradición aporta recursos éticos y cognitivos complementarios sin renunciar a su singularidad histórica.

La cognición simbiótica puede representar ese punto de encuentro entre Oriente y Occidente: un modelo de inteligencia que integra razón y relación, tecnología y ética, sujeto y entorno. En este marco, la mente no se entiende como propiedad privada de un individuo, sino como sistema abierto en constante intercambio con los demás y con las máquinas. La noción confuciana de xin (心), que une corazón y mente, se aproxima sorprendentemente a esta visión de la cognición como unidad afectiva y racional.

Desde la filosofía intercultural contemporánea, autores como Tu Weiming (2011) o Roger Ames (2016) proponen un humanismo relacional, que combina el legado confuciano con la autocrítica occidental. Este humanismo relacional busca superar la dicotomía entre autonomía e interdependencia mediante la idea de correlatividad creativa: la identidad humana se define por su capacidad de resonar con el otro y con el entorno, sin disolverse en ellos.

Ejemplos contemporáneos ilustran la relevancia de este diálogo. En el ámbito educativo, países como Singapur o Corea del Sur han desarrollado sistemas basados en la colaboración y el esfuerzo colectivo, obteniendo altos niveles de desempeño sin recurrir a la competencia extrema (OECD, 2023). En el terreno tecnológico, Japón promueve el concepto de Society 5.0, que busca integrar inteligencia artificial y bienestar social bajo un paradigma humanista (Cabinet Office Japan, 2021). Estas iniciativas muestran que la innovación puede coexistir con valores relacionales, generando una síntesis posible entre eficacia tecnológica y cuidado comunitario.

Por su parte, la psicología occidental comienza a incorporar estos aprendizajes. La psicología contemplativa, influenciada por el budismo tibetano (Kabat-Zinn, 2018), o la neurociencia compasiva (Davidson & Dahl,

2018), proponen prácticas que reintroducen la atención plena, la empatía y la interdependencia en el desarrollo psicológico. En lugar de un yo aislado que busca optimizarse, se promueve una conciencia interrelacional que favorece el bienestar colectivo.

En suma, el encuentro entre Oriente y Occidente no debe concebirse como una competencia de civilizaciones, sino como un proceso de coevolución simbiótica. Ambos paradigmas poseen virtudes y límites: Occidente aporta la ética de la dignidad individual y la deliberación crítica; Oriente, la sabiduría de la interdependencia y la armonía. Integrar ambas perspectivas —razón y relación, autonomía y comunión— constituye uno de los desafíos intelectuales y éticos más urgentes del siglo XXI.

### **Hacia un nuevo humanismo reflexivo**

Frente a la actual crisis civilizatoria, marcada por el agotamiento del paradigma moderno y la expansión tecnocientífica, diversos pensadores contemporáneos han comenzado a reclamar la emergencia de un nuevo humanismo reflexivo (Morin, 2015; Han, 2021; Innerarity, 2020). Este humanismo no se define ya por la supremacía del hombre sobre la naturaleza —ni por la fe ciega en el progreso técnico—, sino por la conciencia de la vulnerabilidad, la complejidad y la interdependencia que caracterizan la existencia humana en el siglo XXI. Como señala Morin (2015), la tarea del pensamiento actual es re-ligar lo que la modernidad separó: el conocimiento y la ética, la razón y la emoción, el individuo y la comunidad, el ser humano y la biosfera.

Desde la perspectiva de la psicología cultural, este humanismo renovado exige recuperar la dimensión narrativa, simbólica y ética del yo. La identidad no es un dato ni una sustancia estable, sino un proceso dinámico de construcción de sentido en diálogo con los otros y con la cultura (Bruner, 1990; Valsiner, 2014). La mente humana, como advierte Vygotsky (1934/1988), se desarrolla en interacción con mediaciones sociales y lingüísticas; por

tanto, el sujeto no se realiza en aislamiento, sino en la co-construcción intersubjetiva del significado. En este marco, la rehumanización de Occidente implica superar el narcisismo digital y reconstruir comunidades simbólicas capaces de sostener narrativas compartidas.

El filósofo Axel Honneth (2011) plantea que el reconocimiento recíproco constituye el fundamento moral de toda sociedad democrática. Sin reconocimiento, es decir, sin ser visto, valorado y escuchado por los otros, no hay identidad estable ni libertad auténtica. Por ello, un humanismo reflexivo requiere una pedagogía del reconocimiento, que devuelva a la educación, la ciencia y la tecnología su sentido ético y comunitario. En lugar de formar individuos competitivos, debe formar sujetos capaces de empatía, cooperación y pensamiento simbiótico, donde el aprendizaje se entienda como acto de reciprocidad y no de acumulación.

Este humanismo, que aquí denominamos humanismo simbiótico, designa una categoría teórica emergente que extiende el legado humanista clásico hacia un horizonte cooperativo y planetario.

A diferencia de otras formulaciones recientes —como el humanismo digital, centrado en la integración ética de las tecnologías; el humanismo relacional, que subraya la co-construcción intersubjetiva del sentido; o el transhumanismo crítico, que revisa los límites biotecnológicos de la condición humana—, el humanismo simbiótico se propone como una categoría teórica integral. Su especificidad radica en concebir la inteligencia como fenómeno cognitivo, ético y ecológico simultáneamente, donde la tecnología no reemplaza lo humano, sino que amplía su capacidad de resonancia y cuidado. Este enfoque aspira a articular una teoría de la interdependencia capaz de unificar lo psicológico, lo cultural y lo tecnológico en un mismo horizonte de sentido.

Sus implicancias prácticas abarcan tres ámbitos:

1. Educación simbiótica: promover pedagogías de la cooperación, la creatividad y la atención plena, donde la inteligencia artificial se integre como mediadora de aprendizaje ético, no de control algorítmico.
2. Gobernanza tecnológica: establecer marcos normativos que articulen innovación con responsabilidad social, transparencia y justicia cognitiva.
3. Formación ciudadana: fortalecer competencias de empatía, deliberación digital y pensamiento crítico frente a la automatización.

Así entendido, el humanismo simbiótico no es solo una propuesta teórica, sino una praxis cultural que busca reorientar la civilización hacia el cuidado del sentido compartido, la corresponsabilidad y la cooperación planetaria.

## Conclusiones

La cognición simbiótica, en tanto fenómeno descriptivo, da cuenta del desplazamiento de la mente individual hacia una inteligencia distribuida; pero, en su sentido normativo, plantea un horizonte ético que orienta esa interdependencia hacia la cooperación, el reconocimiento y el cuidado planetario. Esta doble dimensión —explicativa y prescriptiva— permite comprender la magnitud del cambio civilizatorio que enfrenta Occidente.

La crisis de Occidente es, en su núcleo más profundo, una crisis del significado. No se trata solo de la pérdida de hegemonía geopolítica o económica, sino del agotamiento de un modelo de subjetividad que ha dejado de ofrecer coherencia frente a la complejidad del presente. El sujeto moderno —autónomo, racional y autosuficiente—, emblema de la Ilustración, se revela hoy insuficiente ante un mundo interdependiente, digitalizado y tecnológicamente expandido. La fractura entre las categorías clásicas del pensamiento occidental y las nuevas realidades híbridas (biológicas, digitales, cognitivas) evidencia lo que Edgar Morin (2015) denomina una crisis de civilización: el colapso de un paradigma de separación que escindió al

ser humano de la naturaleza, la razón de la emoción, el conocimiento del sentido y la mente del cuerpo.

Desde una mirada psicológico-cultural, esta crisis puede interpretarse como una transición simbiótica: el desplazamiento desde una cognición centrada en el individuo hacia una conciencia interrelacional y cooperativa. Esta transformación implica más que un cambio epistemológico; supone una mutación ontológica del modo en que la humanidad se percibe a sí misma. La mente occidental, habituada a operar bajo la lógica de la distinción —entre sujeto y objeto, humano y máquina, naturaleza y cultura—, debe hoy reaprender la lógica de la interdependencia, donde conocimiento, ética y tecnología coevolucionan como partes de un mismo ecosistema simbiótico.

En este sentido, la cognición simbiótica emerge como un paradigma interpretativo y normativo que reconoce que todo proceso de conocimiento es también un acto de relación y co-creación. Pensar, sentir y actuar no son dominios separados, sino expresiones entrelazadas de un mismo tejido cultural. La revolución digital, lejos de ser un fenómeno meramente técnico, está reconfigurando la arquitectura misma de la subjetividad: modifica la percepción, la memoria, el tiempo narrativo y los modos de pertenencia social (Frith, 2023; Marková, 2016).

Diversos pensadores de la modernidad reflexiva —entre ellos Han, Giddens, Beck, Taylor y Sloterdijk— coinciden en que la cultura occidental enfrenta una crisis de interioridad: el yo autónomo se agota bajo la lógica del rendimiento y la hipertransparencia. Este diagnóstico converge en un mismo punto: la necesidad de reconfigurar la racionalidad moderna en clave simbiótica, reconciliando conocimiento y cuidado. En esa dirección, las propuestas de Honneth y Nussbaum sobre el reconocimiento y la empatía ofrecen fundamentos éticos para una transición hacia un humanismo simbiótico, donde la tecnología se inscriba en una ecología moral del conocimiento.

Esta convergencia de diagnósticos permite comprender la urgencia de un nuevo humanismo simbiótico, donde el pensamiento recupere su función integradora entre tecnología y ética. Este humanismo reflexivo busca superar la disyuntiva entre individualismo y colectivismo, proponiendo una interioridad abierta al encuentro con los otros y con el entorno. Desde la psicología cultural, esto implica concebir la identidad no como sustancia, sino como narración compartida; no como posesión, sino como proceso dialógico (Bruner, 1990; Vygotsky, 1934/1988). La subjetividad simbiótica que emerge en la era de la inteligencia artificial se define menos por la autonomía y más por la capacidad de resonancia (Rosa, 2019): de sintonizar con otros humanos, con los ecosistemas y con las inteligencias no humanas que cohabitan el planeta.

Este giro relacional tiene ya manifestaciones empíricas. Iniciativas como Society 5.0 en Japón, la Agenda 2030 de Naciones Unidas y las Directrices Éticas de la UNESCO sobre IA en Educación (2023) anticipan una tendencia global: integrar la tecnología al servicio del bienestar y la sostenibilidad, orientando la innovación hacia la cooperación y no hacia la dominación. En el campo de la psicología y la neurociencia social, investigaciones recientes confirman que la colaboración, la empatía y la atención plena no solo mejoran el bienestar subjetivo, sino que potencian la creatividad colectiva y la capacidad de resolución de problemas complejos (Davidson & Dahl, 2018; Siegel, 2021).

Desde este horizonte, la cognición simbiótica se perfila como el núcleo de una ética del conocimiento compartido, donde pensar equivale a cuidar, y comprender implica corresponsabilidad. Si la modernidad construyó al sujeto racional desde la separación, la era simbiótica redefine el pensamiento como práctica de conexión. Conocer ya no es dominar, sino participar en un entramado vivo de relaciones cognitivas, ecológicas y emocionales.

El futuro de Occidente dependerá, en gran medida, de su capacidad para reaprender el humanismo, no como nostalgia de la grandeza perdida, sino

como praxis reflexiva de coexistencia. Martha Nussbaum (2011) recuerda que la fortaleza de una civilización no radica en su poder técnico, sino en su capacidad para cultivar la imaginación moral, la empatía y la compasión ilustrada. Esa es la verdadera inteligencia que las sociedades deben recuperar en tiempos de automatización: una inteligencia afectiva, ética y simbiótica.

La rehumanización de la cultura occidental exige, por tanto, un cambio de paradigma: pasar de la lógica de la dominación a la del cuidado, de la eficiencia al sentido, de la información a la sabiduría. Esta transformación no se logrará solo con reformas institucionales o avances tecnológicos, sino mediante una revolución simbólica en los modos de sentir, pensar y convivir. Como advierte Morin (2020), el porvenir de la humanidad depende de su capacidad para pasar de una era de conquista a una era de comprensión.

En términos prácticos, la adopción de una mirada simbiótica tiene implicancias profundas para las políticas educativas, tecnológicas y ciudadanas. En el ámbito educativo, invita a transitar desde un paradigma de transmisión hacia uno de co-creación cognitiva, donde estudiantes, docentes y sistemas inteligentes colaboren en la producción de sentido y no solo de información. En materia de gobernanza tecnológica, exige marcos éticos que articulen innovación con responsabilidad social, evitando la delegación ciega de decisiones a sistemas automatizados. Por su parte, en la formación ciudadana, la cognición simbiótica promueve una alfabetización digital reflexiva y empática, capaz de integrar pensamiento crítico, conciencia ecológica y sensibilidad intercultural. Estas dimensiones prácticas constituyen el terreno donde el humanismo simbiótico puede pasar de la reflexión a la transformación colectiva.

Como se observa, el desafío de Occidente no consiste en resistir el cambio, sino en orientarlo hacia una rehumanización simbiótica: un proceso de reconciliación entre conocimiento y cuidado, progreso y justicia, humanidad y tecnología. El humanismo simbiótico que aquí se propone sintetiza esta aspiración: una cultura de la interdependencia donde la cognición simbiótica

—entendida como inteligencia compartida entre seres humanos, tecnología y naturaleza— se convierta en principio ético y político de nuestra época.

En definitiva, como categoría teórica emergente, el humanismo simbiótico abre una línea de investigación que dialoga con los debates contemporáneos sobre humanismo digital, relacional y transhumanismo crítico, pero los trasciende al situar el eje en la co-evolución cognitiva entre mente, cultura y tecnología. Su potencial radica en ofrecer una teoría del sujeto relacional, ecológico y cooperativo, donde la inteligencia se conciba como una práctica de comprensión mutua y justicia cognitiva.

El principal aporte de este artículo radica en la articulación teórica de la cognición simbiótica como categoría descriptiva y normativa, y en la propuesta del humanismo simbiótico como horizonte de integración entre conocimiento, ética y tecnología. Esta formulación busca ofrecer un marco para futuras investigaciones en psicología cultural, inteligencia artificial y ética del conocimiento.

Solo cuando la mente aprenda a pensar con la vida —y no a pesar de ella— comenzará verdaderamente la era simbiótica del ser humano.

### **Bibliografía**

- Bauman, Z. (2007). *Vida líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bell, D. (2015). *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton University.
- Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Harvard University.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7–19.
- Floridi, L. (2021). *Ethics, Governance, and Policies for AI*. Springer.
- Frith, C. (2023). *Making up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World*. Wiley.

- Han, B.-C. (2014). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Han, B.-C. (2021). *Infocracia: Digitalización y crisis de la democracia*. Herder.
- Helliwell, J., Layard, R., & Sachs, J. (2024). *World Happiness Report 2024*. Sustainable Development Solutions Network.
- Honneth, A. (2011). *Reconocimiento y menosprecio*. Katz Editores.
- Kant, I. (1785/2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Marková, I. (2016). *The Dialogical Mind: Common Sense and Ethics*. Cambridge University.
- Morin, E. (2015). *La vía: Para el futuro de la humanidad*. Paidós.
- Nisbett, R. (2003). *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*.
- Ricoeur, P. (1990). *Time and Narrative*. University of Chicago.
- Sennett, R. (2012). *Juntos: Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama.
- Todorov, T. (2009). *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutenberg.
- UNESCO. (2023). *Ethical Guidelines for Artificial Intelligence in Education*. UNESCO Publishing.
- Vygotsky, L. S. (1934/1988). *Pensamiento y lenguaje*. Paidós.

## OCCIDENTE CIVILIZADO:

### ¿ENTELEQUIA, INVENCIÓN O REALIDAD IMPUESTA?

Julio López Saco<sup>15</sup>

Universidade do Minho (Braga)

Universidad Francisco Marroquín (Guatemala)

**RESUMEN:** Las nociones de Civilización y de Occidente, configuran una pareja cuyo hermanamiento se inició en el siglo XVIII. Sus fundamentos culturales y morales lo configuran el clasicismo en conjunción con el factor cultural e institucional del cristianismo. Estas virtudes han sido trasladadas e impuestas en territorios y culturas no occidentales. Se trata de una imaginativa construcción intelectual europea empleada exitosamente por parte del imperialismo europeo, a través del cual las sociedades civilizadas, en esencia europeas, tenían la obligación moral de ayudar a otras a recorrer el camino que ellas mismas habían superado previamente. Frente a la idea de Oriente, normalmente imaginadas como sociedades históricamente tradicionales y estáticas, la imposición de Occidente y de sus valores de civilización se ha visto consolidada como un dominio físico pero también discursivo en base a un universalismo irreal.

**Palabras clave:** Occidente, Civilización, entelequia, imposición, imperialismo.

---

<sup>15</sup> Licenciatura en Geografía e Historia por la Universidad de Santiago de Compostela, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela, Doctor en Historia por la Universidad de Santiago de Compostela.

## **A modo de breve introducción**

Civilización y Occidente, conforman un binomio cuyo hermanamiento comenzó en el siglo XVIII y se oficializó a lo largo de la siguiente centuria, en base a la recuperación y elevación a los altares del clasicismo con sus veleidades y al factor cultural e institucional del cristianismo. Una asociación basada en una serie de valores y principios cuya validez no se pone en duda pero que han sido trasladados e impuestos en aquellas regiones y culturas no occidentales. Una construcción intelectual europea fijada en el progreso con el fin de proteger a una Europa en expansión, obra de algunas de sus principales potencias hegemónicas, a la que se suma EE.UU. como poderoso colofón. Una invención que ha provocado desafíos, rupturas, oposiciones y sumisión.

Una entelequia, se ha escrito en el título. El término, como algo que tiene el fin en sí mismo y que refiere el estado de perfección logrado a través del desarrollo de las potencias hasta su estado completo, pareciera adecuarse a la mirada de Occidente sobre sí mismo y a su voluntad de irrigar sus valores al resto de un mundo no occidental. Entendido como fuerza vital por los vitalistas o como fuerza de autorrealización (ilusoria), sería aplicable al sentido de Occidente como realización plena, única. Esto, fácilmente conlleva imaginar carencias o deficiencias en lo que no es Occidente.

En las siguientes líneas se hará una aproximación teórica a la imagen y concepto de Occidente y de civilización inherente al ámbito occidental; por consiguiente, a su imaginación, elaboración y puesta en práctica.

## **Las bondades de Europa**

Georges Steiner en su famoso libro (2020), sostenía que Europa es una unidad cultural y no un simple conjunto de países en un determinado marco geográfico. Establecía una serie de elementos que precisaban esta idea. La cultura del café y la tertulia, de las reuniones para conversar, debatir, filosofar y hasta escribir; el concepto de una Europa caminable fruto de una orografía

en general no demasiado complicada y a las distancias relativamente cortas de un continente no demasiado extenso. Al margen de pensar al caminar, se podría valorar el explorar, conocer y visitar sin grandes esfuerzos; un innegable peso del pasado histórico, propio de la Vieja Europa, pasado denso y abrumador, visible en los rincones de las ciudades, en las calles, en contraposición a la orientación hacia el futuro de la sociedad estadounidense; la herencia clásica, judía y cristiana que implicó una dialéctica intelectual y existencial. Y es que Europa se entendía tanto la cuna del laicismo como de la espiritualidad y de la democracia, pero también del dogmatismo religioso. La base de la modernidad, por tanto, se encuentra aquí; y un último aspecto relativo a la más que su factible desaparición (como entramado civilizatorio), debido a la pérdida de espiritualidad, el desencantamiento de la sociedad y la pérdida de los valores asentados en el clasicismo y, así, en la racionalidad y la filosofía, como apuesta Marquesán Millán (2024).

No se olvide que los odios y resentimientos étnicos, lingüísticos o religiosos, amén de los nacionalismos supremacistas y las nunca olvidadas fuerzas disgregadoras regionalistas (en Italia, Alemania o España) siguen presentes. Hay un aspecto de decadencia y de molicie, como inicio del fin, de una vieja Europa regodeada en sus propios principios, aunque se intenta vislumbrar un futuro basado en nuevos modelos en los que las nuevas generaciones y la pluralidad de pensamiento encuentren acomodo.

### **Civilización de Occidente**

Se puede desprender de lo previamente dicho que hablamos de un concepto difuso: civilizaciones de base cristiana centradas en Europa y luego exportadas vía el colonialismo e imperialismo, a Oceanía y América, cuyo fundamento, en el clasicismo heleno que polarizaba una cultura refinada, justa y libre (Grecia) frente a una barbarie desordenada, inculta y despótica (persas, tracios o macedonios), se entiende esencial, a decir de Ashcroft (2001). A ello se añade la visión romana frente a la del conglomerado de pueblos extraños y agrestes (germanii).

El concepto de Occidente se generaliza con la división del Imperio romano en el siglo III, primero con Diocleciano en 285 para separar la administración y luego en el IV, formalmente de manera territorial, con Teodosio en 395. Este emperador separa en dos el imperio; una parte, la occidental, para su hijo Honorio y la otra para su otro hijo Arcadio. Además, la noción también se amplía a partir de la primera división de la cristiandad (Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa) en el Cisma de Oriente de 1054, que afianza las diferencias culturales, en particular lingüísticas, como refiere Merino (2022).

Más adelante, sigue particularizándose esta división con el contraste Renacimiento-Humanismo, de corte clásico, frente al infiel del islam o el turco (imperio otomano), en una época de colonialismo que lleva los valores de Occidente a otros lugares geográficos. Hoy en día, un Occidente político dice compartir valores y, sobre todo, una política exterior frente al límite de Oriente, que es, desde esta perspectiva política y militar, que no cultural, variable: Rusia o el Próximo Oriente, sobre todo desde Siria.

### **Cultura y civilización: referentes teóricos**

La separación de civilización y cultura se produce en la Europa del siglo XIX, la primera expresando actitudes, modales, comportamientos, conductas cimentadas sobre el aparato tecnológico; la segunda, haciendo hincapié en el espíritu, las tradiciones, las costumbres, el arte, la literatura. De hecho, las civilizaciones contienen diversas culturas e incluso diferentes religiosidades. Civilización implica, sin duda, totalidad, universalidad, pero no homogeneidad, sino heterogeneidad, en tanto que las cosmovisiones y los aspectos propios de las culturas, como la lengua, la moral, la religiosidad o la filosofía, son de carácter multicultural, aunque, eso sí, suelen estar ocultas o disimuladas (a veces minimizadas), por la tecnificación occidental.

Algunos autores, como Bustos (2007), señalan una definición de civilización: conjunto de elementos de la cultura material e inmaterial (aspecto que refiere jerarquía de relevancia), e ideal de excelencia y refinamiento

(aspecto que indica progreso evolutivo, hacia delante). Lo realmente crucial es el uso ideológico de civilización, como un mecanismo de legitimación y justificación distintiva entre superior e inferior, mayor o menor, y con el que Occidente se ha autoimpuesto como referente para el resto del mundo, creando una imagen idealizada y conveniente, un constructo artificioso y, también, prejuicioso.

La oficialización de Occidente se lleva a cabo cuando crea, imaginando en buena medida, a Oriente. En sus obras (1994, 2003), Edward Said, reseña las fantasías denigrantes de un Oriente que creaba y poblaba la mentalidad colonial británica y francesa; en tanto que en la obra de Ziauddin Sardar (2009), se muestra una imagen occidental de «Oriente» de larga data, repleta de violencia, odio, tensiones e incomprensión, además de un discurso occidental de superioridad prejuiciosa y, en el fondo todavía imperialista, que se puede observar en la literatura de viajes, el cine o el arte. Por su parte, la obra de Ian Buruma y Avishai Margalit (2005), esgrime los estereotipos hostiles del mundo occidental que alimentan el odio que se le profesa desde ese Oriente, un Oriente en el que se persiguen los mismos ideales que en Occidente, como una ilustración espiritual o la autenticidad moral. Occidente y sus principios civilizadores nace íntimamente vinculado a los valores de la razón, el individualismo, el secularismo, la libertad, la modernidad y el cientificismo, en tanto que Oriente es representado por el culto a la fe, el integrista y el fanatismo religioso, los regímenes despóticos, la tradición y la falta de avances técnicos. Todo bastante falaz.

Por otro lado, pensadores como Homi K. Bhabha (2002) concretan la idea de tercer espacio, como lugar liminal, fronterizo, puente entre culturas diferentes, lo cual facilita el surgimiento de nuevas identidades y significados. Gayatri Spivak (2010), en su crítica de tenor marxista, señala que el marco dominante del discurso global occidental representa a los subordinados, marginados o subalternos desde su específica perspectiva poscolonial, haciendo inviable un regreso al pasado previo al colonialismo europeo porque la esencia se ha perdido para siempre. Achille Mbembe (2016),

apuesta sin rodeos por la necesidad de desbancar y, en consecuencia, vencer, la tiranía poscolonial, reencantando África y respetando a las personas negras en su integridad.

Las ideas de Samuel Huntington (2015), pueden ser actualmente refutadas, en especial tras el ataque del 11 de septiembre de 2001 a las torres gemelas neoyorquinas. Las civilizaciones no protagonizan las relaciones internacionales, algo que sí hacen, con mucha destreza, las multinacionales o los Estados, al margen de que el hecho civilizatorio no es una causa mecánica de comportamientos. Un posible conflicto civilizatorio surge de posicionamientos ideológicos, como una poco, o nada, justificable idea de superioridad occidental, el proselitismo agresivo e intolerante, los nacionalismos radicales, el ideal exclusivista de un pueblo elegido como Israel y sus prejuicios religiosos, culturales e ideológicos, o las actitudes económicas inclementes y empobrecedoras de los más desfavorecidos. La necesidad del diálogo civilizatorio que permita la convivencia de ideales es algo obvio, pero solamente pasa por la voluntad de aceptar y comprender al otro y sus valores. Me permito dudar que algo así vaya a ocurrir con la amplitud necesaria y en la escala requerida.

### **Civilización. ¿De qué hablamos?**

¿Cuándo se habla de civilización? Desde el momento en que valores, creencias, costumbres, leyendas y formas de vida de las denominadas sociedades avanzadas, de las “altas” culturas; es decir, los aspectos inmateriales o intangibles que configuran una identidad cultural amplia, se imponen y difunden. Desde la antropología social de Alfred Radcliffe-Brown (1952) y cultural de funcionalistas como Bronislaw Malinowski (1994), se fija el concepto de civilización al desarrollo tecnológico y a la modernidad de las sociedades. Posteriormente lo espiritual, entiéndase lo inmaterial, queda desgajado de lo estructural, de la organización político-institucional y económica; esto es de lo material (la concepción materialista marxista, frente a la idealista de Georg Hegel). La aglutinación de conjuntos culturales o la

evolución de los aspectos de la cultura van configurando, según Maurice Duverger (1981), las civilizaciones como realidades de las sociedades. Esa evolución marca el establecimiento del poder sobre otros estadios previos o sobre otras sociedades que se considera se encuentran en esos estados de evolución anteriores.

La civilización es genéricamente unidad igualitaria de la humanidad, que aglutina una pluralidad de culturas. En tal sentido, se podrían diferenciar una serie de principios civilizatorios globales: la actividad agropecuaria, el control del fuego y sus posibilidades culturales y funcionales y la escritura. Todos ellos, bienes colectivos de la civilización humana, algo que se afirma en los mitos de héroes civilizadores. Actualmente, el planteamiento es que habría un universal social y civilizatorio que engloba una diversidad cultural. No obstante, la jerarquización civilizatoria ha sido en la historiografía un elemento recurrente, como en Arnold Toynbee (1998). Así, civilización frente a infrahumanidad desde una perspectiva religiosa (cristianismo-paganismo); civilización frente a barbarie desde la superioridad cultural; la étnica (civilización frente a infradesarrollo económico y político del nativo); y la racial (civilización humana frente a deshumanización). Es el caso de lo que se ha llamado civilizaciones asaltantes versus las asaltadas, según Calduch Cervera (2003). Ante esta situación ha habido una doble respuesta, esencialmente destructiva en uno de los casos, la oposición y el rechazo frente a la penetración civilizatoria (zelotismo-China) y la incorporación imitativa a la de ciertos elementos fundamentales de las civilizaciones dominantes (herodianismo-Japón).

El caso de India sería intermedio. Una tercera vía intermedia sería el encuentro civilizatorio diferente y asimétrico, que permite una fusión, normalmente inexistente (evangelismo). Luego se destaca el factor de la diferencia cultural en las relaciones internacionales, en donde ha proliferado la búsqueda de una identidad perdida debido a los procesos colonizadores e imperialistas o por impacto de los avances tecnológicos sobre pueblos y sociedades denominados preindustriales. El enlace sería Europa como contexto histórico

y el cristianismo como factor de cohesión, estados civilizados que se irían imponiendo sobre la alteridad extra europea mundial progresivamente por medios impositivos, según Woods (2007). El fracaso último de la colonización estaría en la base del necesario reconocimiento de la configuración de una nueva sociedad mundial polifacética, como advierte Young (2001). En virtud de lo referido, se podría plantear esta pregunta, ¿ha fracasado esta expansión del modelo? Un atisbo de respuesta sería que la pretensión europea, a partir de un orden jerárquico civilizatorio, de crear un mundo a su imagen y semejanza, suprimiendo la alteridad, ha fracasado; al menos en parte.

### **¿Una nueva sociedad real inclusiva?**

En este sentido, la pretendida postura integradora de la identidad poscolonial, ¿es real y afirma y respeta la alteridad e, incluso, valora la posibilidad de la necesaria heterogeneidad de una sociedad mundial?; los efectos de transculturalidad, ¿son en casos, de aculturación? Todavía en la actualidad, en las relaciones internacionales, los factores culturales establecen fronteras estructurales de aquello que es legítimo o legal. El factor civilizatorio es un condicionante en las relaciones interculturales. En las relaciones se acentúan las diferencias y antagonismos, complicando el progreso de la llamada civilización universal, todavía una entelequia. Quedaría observar con cierto detenimiento la capacidad de compartir el fondo cultural común a todas las civilizaciones; es decir, aquellos aspectos que nos han humanizado, para establecer y consolidar una entidad civilizatoria de la Humanidad; pero para ello hace falta una voluntad política y un cambio de mentalidad que hoy luce lejano.

La comunicación, que implica comprensión y reconocimiento, no simple transmisión de información, en las relaciones sociales y culturales dista de estar solventada por la diferencia de lenguajes y la diversidad cultural, si bien algunos de estos lenguajes, universales (el arte, la música, las religiosidades-espiritualidades, la ciencia), pueden permitir, y facilitar, las relaciones interculturales y civilizatorias.

Se puede advertir que estamos en los momentos iniciales de la gestación de una nueva sociedad internacional, global o no global, de forma que todavía no hay perfiles nítidos de la misma, en tanto que siguen existiendo barreras lingüísticas, religiosas, étnicas e ideológicas. Hay una tensión dialéctica entre una supuesta futura universalidad civilizadora y la claramente predominante diversidad cultural, a la que muchos no van a renunciar porque configuran su identidad propia. Las propuestas integristas son conflictivas en el mundo de las relaciones internacionales de carácter cultural de hoy. En casos, se radicaliza la diferenciación cultural y debido a la incidencia de una propaganda persuasiva se pretende hacer creer una superioridad civilizadora desde los posicionamientos occidentales al mundo que no lo es. A la postre, esto canaliza el objetivo último: la imposición del poder político y la justificación de la explotación económica.

### **Estados Unidos en la escena de Occidente**

Se ha venido proyectando durante décadas una imagen falsa y engréida de que la cultura popular occidental, sobre todo la que tiene que ver con Estados Unidos, es el marco de referencia en todos los continentes y que Occidente ha conducido al resto del mundo hasta la sociedad moderna. Con ello se provocaría una occidentalización que trajo consigo la pérdida de sus valores, costumbres, tradiciones e instituciones, adoptando aquellas que predominan en Occidente. Pero en realidad no ha habido una alteración básica de las culturas no occidentales y si una infravaloración de aquellas que no lo son. Las sociedades modernas poseen aspectos en común, aunque no son necesariamente homogéneas, ni tienen que representar un único y exclusivo modelo que debe exportarse. Occidente como civilización también fue, en algún momento, tradicional (tal y como lo fueron otras civilizaciones no occidentales), y fue civilización antes de ser moderna, al parecer de Huntington (1997); Perry & Chase & Jacob & Jacob & Von Laue (2015).

EE.UU., líder económico y militar mundial se ha constituido como el referente de un poderío cultural y tecnológico contemporáneo manifestado por

medio de las diferentes redes sociales, el control de los medios de comunicación o una influyente industria del entretenimiento, en la que destaca la famosa meca del cine. Todo ello se considera exportable y, en tal sentido, imponible, conformando lo que podría entenderse como un moderno imperialismo simbólico. No obstante, hoy en día tanto la diplomacia cultural japonesa (manga, anime, video juegos, por ejemplo), como la penetración comercial y técnica china, mantienen en vilo esa preeminencia estadounidense.

Además de los valores antes referidos, la separación del Estado y la Iglesia, una división de autoridades que permitió el desarrollo de libertades, aunque con matices, así como la necesidad de la ley como requisito civilizatorio (algo que procede de Roma), ha sido capital en la conceptualización de Occidente. La tradición del imperio de la ley sentó las bases, evidentemente, del constitucionalismo y los derechos humanos, frente al ejercicio arbitrario y abusivo del poder. Huntington (1997), menciona, en tal orden de cosas, el sentido del individualismo, frente al de grupo, y la tradición de derechos y libertades individuales, algo esencial como elemento civilizador para Occidente.

Pero todo esto no es único de Occidente, si bien tales ideas, prácticas e instituciones, todas ellas juntas han prevalecido más y más tiempo, en Occidente que en otras civilizaciones. De ahí que Occidente pueda ser único, pero no es, ni debe ser, universal, como refiere Huntington (2007). Las sociedades no occidentales no desean occidentalizarse (al margen de los ensayos como el de Mustafá Kemal Atatürk en Turquía), sino modernizarse como Occidente. Interesan los aspectos externos, elegidos, de carácter técnico, sobre todo, pero no aspectos culturales que pongan en riesgo sus propios valores de identidad. La modernización puede reafirmar las peculiares culturas propias, sin que haya necesidad de modificarlas por los valores importados de Occidente. Los desarrollos anti occidentales, de rechazo a la cultura occidental, y que refuerzan el valor de las culturas nativas, provienen de la concepción subversiva, el carácter secular, degenerado y amoral de los valores culturales de Occidente. Es un rechazo social, intelectual y cultural, no tecnológico o económico.

## **Diversidad vs. universalismo**

Ser diferentes de Occidente es la clave del desarrollo propio para las sociedades no occidentales, aunque se hayan empleado para beneficio propio ideales surgidos y consolidados en Occidente. Difícilmente, en efecto, la cultura occidental será la cultura del mundo, ni siquiera a través del idioma inglés, cada vez más reducido a los negocios y la diplomacia internacional, o el cristianismo, en franca decadencia vocacional. Se va a imponer la diversidad cultural, aunque solamente sea por su abundancia, sobre la homogeneidad globalizadora, que no se da a todos los niveles.

Las ideas occidentalistas se pretenden ver, e imponer, como universalistas pues se piensa que son las únicas viables, pero para el mundo no occidental conforman una abierta forma de imperialismo e hipocresía práctica. El mundo debe ser uno plural, de civilizaciones. Además, Occidente no es uno solo, forma una agrupación de federaciones, confederaciones y regímenes internacionales, destacando sectores, como el de Norteamérica y el de Europa, cada uno con sus intereses propios. En el de EE.UU. con intereses al sur, en Latinoamérica, pero también en el Asia Pacífico; el de Europa en sí misma, y en unos pocos casos, en Iberoamérica, como refieren Perry & Chase & Jacob & Jacob & Von Laue (2015).

Occidente debe preservar, en consecuencia, la cultura occidental dentro de Occidente, no intentar exportarla o imponerla, y definir sus límites. En este sentido resulta fundamental la obligada asimilación de la cultura occidental por parte de los inmigrantes que opten por vivir al modo de Occidente. Así pues, la idea es preservar las cualidades intrínsecas de la civilización occidental y valorar aquellas no occidentales, pero en su propio terreno.

### **¿Se acerca el fin o una reconversión conceptual?**

El fin, aparentemente próximo, de Occidente y su espectro civilizatorio, podría producirse al languidecer su sistema de valores, en especial el

liberalismo, las libertades y la democracia. Un elemento importante supone si es necesario preguntarse si el sistema democrático realmente es un freno de las autocracias o un mecanismo más sutil de propiciarlas. Se entendería tal hipotético final como el fin del poderío de EE.UU., en especial en su papel de garante moral del mundo occidental y de policía sancionador del mundo, a decir de Helps & Werner (1991). Pero el declive, realmente, será, si se produce, el de la economía (sobre la que todo gira) y el de las ideas, en especial si continua el cinismo en las actitudes de Occidente frente al mundo no occidental, pues esta forma de actuar mina el sistema internacional armado en los valores occidentales.

Resulta cierto que cada vez más Occidente es menos creíble, como sugiere Leiva (2024). Hay coincidencia en pensar que, en nuevas fuerzas e ideologías, en el marco de novedosos acomodos sociales dentro de Occidente están los factores que podrán dinamitar la idea de Occidente, incluso la de civilización (en cuanto a sus saberes referentes, cada día menos valorados). El tema social es, en este aspecto, relevante: las poblaciones occidentales están cada vez más polarizadas, amén de resentidas, envejecidas y empobrecidas, imperando cada vez más ideas supremacistas, racistas, xenófobas como protección de la cultura WASP o de sus derivados.

Un aspecto discutible en todo esto tiene que ver con la futura jerarquía de poderes mundiales. En la competición geopolítica tenemos hoy a los gigantes mundiales (EE.UU., China y Rusia) y a los poderes regionales emergentes (Brasil, India, Irán), pero no creo que este sea un escenario realmente multipolar y multilateral. La supremacía de EE.UU., al menos por el momento, radica en su moneda y parece que va a seguir manteniéndose un buen tiempo.

La reconversión de Occidente, que evite una probable final caída, se antoja, por tanto, clave. Las señales de la crisis del modelo impuesto están a la orden del día. El reciente Brexit anglosajón, un eslabón débil de la cadena europeísta, la pertinaz guerra entre Rusia y Ucrania, desde el bastión de defensa de un Oriente que adversa a Occidente, o el creciente avance de

las posturas ideológicas autoritarias en algunos países europeos, caso de Hungría o Polonia, ilustran los desafíos en marcha. Además, las diferencias entre la Unión Europea y EE.UU. en especial en el marco de la OTAN y de la prestación económica a una organización nacida para la defensa de Europa, se presentan como un desacuerdo en ascenso. Todo ello sin contar con el apetito económico, cultural y diplomático chino pretendido, por ejemplo, a través del macro proyecto mundial de la Nueva Ruta de la Seda.

### **¿Una impositiva entelequia civilizadora?**

La idea de civilización no es un modelo universal propio de la organización social humana, sino un constructo, una invención de Europa por parte de los europeos. Inicialmente, el concepto es singular y posteriormente plural, según Vanoli (2025). El nombre, en singular, es acuñado en Francia a mediados del siglo XVIII, y secundado por los filósofos, como referencia de un concepto abstracto relativo a una sociedad avanzada. El término, proveniente del sustantivo *civilisé* (refinado, pulido), ya consta en Francia en el siglo XVI, aunque su primer uso se testimonia en el marqués de Mirabeau, a mediados del siglo XVIII.

El progreso hacia la civilización suponía, según John Stuart Mill (1977), una serie de factores, entre ellos, las ciudades, la agricultura, la tecnología, la industria y el comercio. El concepto abstracto fue de gran utilidad al imperialismo europeo, mediante el cual las sociedades civilizadas (naturalmente, europeas), tenían la obligación moral de ayudar a otras a recorrer el camino que ellas habían emprendido previamente con éxito, tal y como razonan Ashcroft (2001) y Goff (2005).

El concepto plural de civilizaciones aparece en el primer tercio del siglo XIX gracias a unas cuantas conferencias del historiador y político francés François Guizot en la universidad parisina de La Sorbona. En ellas habla sobre la civilización genérica de la raza humana pero también de los casos individuales de la civilización general, en especial los que preceden a la

civilización europea, entre los que destaca a los etruscos, las culturas de la India, griegos y romanos, como apunta Goody (2011). Esta civilización europea sería la que compartirían, de manera exclusiva, Francia, Inglaterra, España y Alemania. En ella habría una serie de elementos fundamentales, como la presencia romana, los germanos bárbaros y la iglesia cristiana, que vendrían a ser los ancestros culturales de Europa (vid supra).

### **Colonialismo y dominación**

Los intelectuales del siglo XIX identificaron los rasgos culturales de las sociedades, interesándose más por esto que por su progreso hacia un ideal humano compartido. La noción popular de las razas, con distintas inteligencias y capacidades, promocionaron una clasificación jerárquica de la que se infería una superioridad, la europea, sobre las demás, que abarcaba los australianos, la más arcaica, seguida por las razas africanas y asiáticas orientales, todas ellas inferiores, en afirmación de Quinn (2024).

La invención de la infancia como discurso tuvo lugar en Europa al mismo tiempo que la invención de la raza porque una idea del infante es una condición previa necesaria del imperialismo. Esto implica que Occidente tuvo que inventar para sí mismo ese concepto (o usar el de monstruo o el de los comportamientos animales) antes de poder pensar en un imperialismo específicamente colonialista. El tropo del colonizado como infante proyecta la dominación colonial no como una opresión, sino como crianza parental, aunque de tipo brutal, lo cual permite al colonizador engañarse a sí mismo creyendo que sus acciones redundan en beneficio de los oprimidos. Mientras que la raza no podría existir sin el racismo, es decir, la necesidad de establecer una jerarquía de la diferencia, el concepto de la infancia, ingenua e ignorante, diluye la hostilidad inherente a esa taxonomía, ofreciendo una justificación natural para la dominación imperial sobre culturas y pueblos sometidos.

Naturalmente, cuando las potencias imperiales europeas colonizaron otras tierras, se llevaron consigo no sólo su religión, sino también los clásicos

grecorromanos, imponiéndolos a los pueblos de las tierras que dominaban, tal y como afirman Hardwick & Gillespie (2007). Las potencias imperiales emplearon el conocimiento de la antigüedad grecorromana para reivindicar su superioridad sobre los pueblos que colonizaban y, al mismo tiempo, establecer vínculos entre potencias europeas que, de otro modo, serían dispares. Esto consolidó un discurso sobre el yo y el otro, el centro y la periferia, que hacía hincapié en una herencia cultural común entre las potencias coloniales europeas, de la que los colonizados quedaban excluidos.

### **Fronteras que separan**

Occidente empezó a emplearse como noción al lado de Europa e, incluso, al de las colonias europeas, enfrentándose a la idea de Oriente, aunque en el siglo XIX la frontera podía estar, irónicamente, dentro de la misma Europa. Así, Gran Bretaña, Portugal, España y Francia, de un lado, frente a Rusia, Austria y Prusia (Santa Alianza de imperios y absolutismo monárquico), del otro. Pensamiento civilizatorio y Occidente se asociaron, entonces, en la idea cristiana de civilización occidental, asentada en el capitalismo, la tolerancia, la democracia, las libertades cívicas, las ciencias y el progreso, como reivindica Quinn (2024).

Ya en el siglo XX, las fronteras imaginarias de la civilización occidental se modificaron. El Telón de Acero selló una frontera a partir de los intereses de la URSS, propiciando como consecuencia la alianza entre Europa occidental y EE.UU. Con el final de la Guerra Fría se identificaron (gracias al profesor Samuel Huntington), hasta nueve civilizaciones contemporáneas, con sus elementos religiosos y geográficos específicos. De este modo, a la civilización Occidental se oponía la Civilización Ortodoxa y aquella otra Islámica, todas en un contexto geográfico oriental.

En el siglo XXI, Occidente sigue siendo una cultura cristiana de raíces indoeuropeas o grecolatinas, frente a un Oriente situado en distintos espacios, en Rusia, en China, en el Cercano Oriente, o en aquellos países

en donde prolifera el Islam. El pensamiento civilizatorio es ya un hecho civilizatorio. El propio Occidente es, en realidad, el resultado de duraderos vínculos con una amplia red de sociedades y, por lo tanto, no es ni único en sus presupuestos, ni puro en ningún sentido. Por si fuera poco, la noción de civilización se ha convertido en una idea que separa a las personas de aquellas otras que se encuentran a su alrededor.

El concepto de civilización es, de modo consecuente, una invención de Europa que se refiere a una sociedad avanzada, tanto en el ámbito técnico como cultural, empleada como justificación natural y como argumento moral por el imperialismo europeo para educar a otras sociedades, como refieren Trautsch (2013) o Vanoli (2025). Una civilización europea (Francia, Inglaterra, España y Alemania), con unas bases definidas: el mundo romano, la influencia germánica y el cristianismo, y sustentada en una jerarquía racial de superioridad frente a etnias africanas, asiáticas, americanas u oceánicas, consideradas inferiores, infantiles o animalescas (por falta de refinamiento y cultura).

Y las fronteras, patentes en la imaginación, entre el Occidente civilizado y el mundo exterior fueron mutando con el tiempo. Se ubicaron en diferentes espacios, como la Rusia ortodoxa, el Próximo y Medio Oriente musulmán o hasta en la China comunista de Mao Zedong. Una frontera, mental más que física, que implica separación de gentes y subordinación de unas a otras.

### **A la manera de una conclusión**

Occidente, en fin, es más un concepto elástico plagado de valores que una específica y concreta realidad, definida y permanente, aunque, sin duda alguna, como concepto ha resultado en ocasiones poderosa.

La imposición de Occidente y de sus valores de civilización, consolidada en el dominio del discurso, se ha sustentado en un presunto universalismo. En ese orden de conceptos, la globalización ha marcado un hito, en especial

en el ámbito de la digitalización tecnológica que ha supuesto la irrupción de internet. También se ha visto fortalecida con la imposición cultural y económica que usa el idioma inglés como marco de referencia comercial. Pero los cambios de paradigma se atisban por doquier, en un mundo en que ciertos modos orientales de entender empiezan a valorarse o en un creciente predominio del chino mandarín, o incluso el español, en esferas de la cultura.

Es innegable que Occidente ha tenido el impulso suficiente para moldear todo aquello que se concibe como el mundo moderno. En lo tocante a las civilizaciones no occidentales la tendencia ha sido siempre la preferencia por imaginarlas como sociedades que a lo largo de su historia se han mostrado tradicionales y estáticas desde sus inicios prístinos y hasta una época más o menos reciente en la que, finalmente, comenzaron su proceso de modernización, entendido la mayoría de las veces como un sinónimo de occidentalización. Todo ello gracias, naturalmente, al uniforme contacto con el Occidente moderno.

### **Bibliografía**

- Ashcroft, B. (2001). *On Post-Colonial Futures: Transformations of Colonial Culture*. Londres: Continuum.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Buruma, I. & Margalit, A. (2005). *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona: Península.
- Bustos, R. (2007). "Breve reflexión sobre las ideas de civilización, cultura y religión. Pseudoteorías del miedo y bases para el diálogo en la sociedad internacional". UNISCI Discussion Papers, N° 14 (Mayo). <https://www.ucm.es>
- Calduch Cervera, C. (2003). "Cultura y civilización en la sociedad internacional". En AA.VV., *Iglesia, Estado y Sociedad Internacional. Libro homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal* (pp. 299-321). Madrid: Universidad San Pablo-CEU.

- Duverger, M. (1981). *Métodos de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel.
- Goff, B. (ed.) (2005). *Classics and Colonialism*. Londres: Bristol Classical Press.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Akal. (Orig. 2006).
- Guizot, F. (1896). *General History of Civilization in Europe*. Nueva York: D. Appleton & Co.
- Hardwick, L. & Gillespie, C. (eds.) (2007). *Classics in Post-Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Helps, A. & Werner, H. (eds.) (1991). *The Decline of the West*. Nueva York: Oxford University Press.
- Huntington, S. (1997). "Occidente único, no universal". *Política Exterior*.  
<https://www.politicaexterior.com/articulo/occidente-unico-no-universal/>
- Huntington, S. (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós. (Orig. 1996).
- Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- Marquesán Millán, C. (2024). "La idea de Europa de George Steiner". *Nuevatribuna.es*. <https://www.nuevatribuna.es/>
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Merino, A. (2022). "¿Qué es Occidente?". *El Orden Mundial*. <https://elordenmundial.com/>
- Perry, M., Chase, M., Jacob, J., Jacob, M., & Von Laue, Th. H. (2015). *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*. Boston: Wadsworth.
- Quinn, J. (2025). *Cómo el mundo creó Occidente*. Barcelona: Crítica. (Orig. 2024).
- Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe: The Free Press.
- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. Londres: Knopf Doubleday. (Trad. esp. Anagrama, 1996).

- Said, E. W. (2003). *Orientalismo*. Madrid: Alianza.
- Sardar, Z. (2009). *Extraño Oriente: prejuicios, mitos y errores acerca del Islam*. Barcelona: Gedisa.
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.
- Steiner, G. (2020). *La idea de Europa*. Madrid: Siruela.
- Stuart Mill, J. (1977). *Essays on Politics and Society, Part I*. Toronto: UTP.
- Sweeney, N. M. (2023). *Occidente. Una nueva historia de una vieja idea*. Paidós.
- Toynbee, A. (1998). *Estudio de la Historia*. Madrid: Alianza.
- Trautsch, J. M. (2013). "The invention of Occident". *Bulletin of the German Historical Institute*, 53, 91-99.
- Vanoli, A. (2025). *La invención de Occidente. España, Portugal y el nacimiento de una cultura*. Madrid: Ático de los Libros.
- Woods, Th. E. (2007). *Cómo la Iglesia Católica construyó la civilización occidental*. Madrid: Ciudadela Libros / Palabra.
- Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

## **SOLIDARIDAD, UNA VIRTUD SOCIAL PENSADA POR OCCIDENTE. APORTES PARA UNA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA EN CLAVE CATÓLICA**

Jorge Martínez Barrera<sup>16</sup>  
Universidad Gabriela Mistral

**RESUMEN:** En este trabajo me propongo efectuar un análisis del concepto de “solidaridad” desde una perspectiva filosófica que pueda articularse con el uso católico del mismo. Para ello seguiré un método dividido en cuatro etapas. En el primero, examinaré qué entiendo por “uso católico”. En el segundo momento me referiré al posible origen bíblico del concepto, aunque intentaré mantener la debida distinción entre el aspecto teológico y el filosófico. En una tercera etapa abordaré el acotamiento jurídico-ético de la solidaridad e intentaré desbrozar su posible lugar temático. El cuarto y último momento estará referido a una conclusión filosófica que acudirá a la pregunta por el sentido de lo humano y cómo la solidaridad se inscribe en él.

**Palabras clave:** solidaridad, justicia, liberalidad, Aristóteles, Tomás de Aquino.

---

<sup>16</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Magíster y Doctorado en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica.

## Introducción

La solidaridad, concepto empleado profusamente en el discurso moral prefilosófico, no ha tenido, sin embargo, un tratamiento sistemático riguroso en la filosofía moral contemporánea. Son muy escasas las referencias con que contamos, incluso para establecer un adecuado estado de la cuestión que pudiera al menos permitirnos un punto de partida a partir del cual avanzar hacia una mayor precisión semántica del término. Sucede algo semejante al problema que el tiempo plantea a San Agustín: si no se nos pregunta, sabríamos qué es, pero si se nos pide una definición, no lo sabríamos. Es posible que podamos establecer una comprensión del vocablo a partir de su opuesto, la “insolidaridad”. Entonces sabríamos (o creeríamos saber) que la solidaridad, en oposición a su contrario, tiene que ver con algún tipo de disposición moral, pero no podríamos avanzar mucho más. Intuiríamos que ser una persona solidaria implica lo opuesto de alguna forma de egoísmo.

Un concepto habitualmente asociado al de solidaridad es el de “subsidiariedad”, pero intuimos que el primero está más cercano al ámbito de la ética que el segundo, pues en el lenguaje cotidiano hacemos de la solidaridad una virtud. Hablamos de una persona o de una comunidad «solidarias», por ejemplo, para referirnos a una disposición habitual buena que alguien o alguna comunidad pudiera poseer. Sin embargo, no caracterizamos a una persona o una comunidad como «muy subsidiarias» para referirnos a una virtud especial que ellas podrían tener.

Tal vez un primer vistazo al asunto debería comenzar con un diccionario filosófico. Sorprendentemente, el extenso y erudito trabajo de Ferrater Mora no contiene la voz “Solidaridad”. El trabajo de André Lalande, en cambio, sí incluye una entrada bastante extensa referida al concepto.

Parece haber, entonces, una zona algo desértica en materia de precisión semántica relativa a la solidaridad. Para comenzar a habitarla, o por lo menos conocerla, propongo un camino con cuatro etapas.

La primera de ellas, necesariamente contextual, debe hacerse cargo de mostrar que hay buenas razones para reintegrar el concepto de solidaridad en un entorno conceptual católico.

En una segunda etapa me aproximaré al asunto de la solidaridad desde una perspectiva bíblica, y a partir de allí comenzaré a despejar el camino de una precisión semántica. Deseo aclarar que la referencia a la Escritura es una opción metodológica antes que doctrinal, en parte para mostrar que el asunto tiene orígenes muy remotos en la historia de la acción humana.

En un tercer momento sugeriré un mayor acotamiento en la caza del concepto, en donde destacaré las coordenadas jurídico-éticas y sugeriré que la ubicación de la solidaridad en el ámbito de la justicia es un camino posible, a condición de introducir algunas precisiones adicionales.

En cuarto y último término, me referiré a la mirada filosófica. Al referirme a lo filosófico y a su radicalidad, me propongo mostrar que una meditación de esta naturaleza nos muestra el sentido más profundo de la solidaridad al incardinarla en una metafísica del viviente racional. Una consideración filosófica del viviente racional es también una demostración de su sentido, el cual, en definitiva, es lo que permite responder a la pregunta por lo que ese viviente racional es. La pregunta por la solidaridad tendría que articularse entonces con la pregunta por el sentido del vivir humano.

### **La solidaridad como asunto católico**

La contextualización católica del concepto debería atender a una dimensión plural de lo que puede entenderse por “católico”. En primer lugar, lo católico alude a su inscripción en el Magisterio de la Iglesia. En esto no puede haber desacuerdo; sin embargo, este asunto no será considerado en este escrito. Lo que importa en todo caso es el modo como puede ser revigorizado ese Magisterio por una vía que no acuda exclusivamente al argumento de autoridad, que es, desde un punto de vista filosófico, el que menos cuenta (lo

cual no significa que no cuente). Considerar a la filosofía simplemente como «sierva» de la teología haría un muy flaco favor a la misma teología y en todo caso, esta relación ancilar ya ha sido suficientemente investigada por Santo Tomás de Aquino en sus acuciosos exámenes de las relaciones entre fe y razón. Un análisis de estas relaciones constituye un objeto privilegiado de la *Suma contra los Gentiles*, y es allí donde se muestra claramente que el «salto» epistémico entre la verdad filosófica y la verdad revelada no es de tal magnitud que no pueda ser recorrido por la razón. En segundo lugar y no menos importante, lo católico alude a su etimología, y es en este plano donde será preciso mostrar un tipo especial de universalidad del concepto. Y, en tercer término, derivado de lo inmediatamente anterior, esto es, del tipo especial de universalidad, lo católico no ha de entenderse en el sentido de la pertenencia a un especial “nosotros”, frente a un “ellos”, los extraviados. En este sentido, se debe evitar caer en la trampa de la división católicos – no católicos, pues eso engendraría un “nosotros” frente a un “ellos” que serían, según expresión del filósofo Richard Rorty, “la especie errónea de seres humanos”.

Rorty, en su investigación sobre una universalidad secular, parte de lo sucedido en el tiempo en que corrían los trenes hacia Auschwitz. Recuerda que un judío tenía mayores posibilidades de salvarse gracias a la ayuda de los no judíos si vivía en Dinamarca o en Italia antes que en Bélgica. Muchos daneses e italianos demostraron un sentido de la solidaridad humana, dice, del cual carecían aparentemente los belgas. Algo resuena en nosotros ante el panorama de lo que podríamos calificar de «inhumano», con lo cual estamos diciendo que la solidaridad es un elemento esencial de un ser humano completo desde el punto de vista de la sensibilidad moral. Cuando en un tiempo como el aludido todo parecía desplomarse, ya fuesen las instituciones o las normas de conducta tradicionales, quisiéramos que hubiera habido algo más allá de esa devastación. ¿Qué otra cosa podría ser si no la solidaridad, en la cual reconocemos la presencia de una humanidad que nos es común? Desgraciadamente tuvo que pasar eso que pasó para hacernos cargo de una vez del concepto de “lesa humanidad”.

Sin embargo, con todo el mérito de la solidaridad danesa o italiana, con todos los riesgos que un danés o un italiano corrían con su propia vida, siempre quedará la sospecha de que los judíos no fueron ayudados en tanto que lo eran, sino porque eran compatriotas, o padres de familia como ellos, o vecinos, o amigos; en suma, ellos eran parte de un “nosotros” bastante inmediato. Los judíos belgas no formaban un “nosotros” junto con los no-judíos belgas, y en ellos habría prevalecido su condición de judíos antes que la de colegas, padres de familia, habitantes del mismo barrio, compatriotas, etc. En este sentido, Rorty recuerda el análisis de la obligación moral efectuado por Wilfrid Sellars, con su concepto de las «intenciones-nosotros» (we-intentions). La noción fundamental en esto es que quienes son objeto de nuestras acciones intencionales son “uno-de-nosotros”, incluso entre católicos, que siempre serán un “nosotros” frente a un no católico. De hecho, por ejemplo, las razones por las cuales un norteamericano se conmueve de la miseria infinita y la desesperanza de la vida de los jóvenes negros en las ciudades estadounidenses no tienen que ver con que se trata de seres humanos como nosotros, sino que ese “nosotros” tiene como componente esencial el hecho de que se trata de compatriotas. Un liberal norteamericano considera como una afrenta que un conciudadano suyo deba vivir sin esperanzas. Ser solidario con otro, de hecho, se explica mejor con una we-intention que por el hecho de que el miserable es un ser humano.

Este tipo de razones por las cuales alguien asume actitudes solidarias o generosas es precisamente, reconoce Rorty, una de las tentaciones que el cristiano debe rehuir:

Desde el punto de vista cristiano, esta tendencia a sentirse más próximo a aquel con el que es más fácil identificarse imaginativamente, es una tentación que se debe evitar. Es parte de la idea cristiana de la perfección moral el tratar a todos, aun a los guardias de Auschwitz o de Gulag, como pecadores, lo mismo que nosotros. Para el cristiano, no se alcanza la santidad en la medida en que nos sintamos más obligados con un hijo de Dios que con otro; por principio deben evitarse contrastes odiosos. El universalismo ético secular ha hecho suya esta actitud del cristianismo.

En esto no podía faltar Kant, prosigue Rorty, cuya actitud más rigurosa también hace depender la bondad de la acción, no de una *we-intention*, sino de que la misma se dirige a un ser racional:

Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Kant, asumiendo su actitud más rigurosa, nos dice que una buena acción realizada hacia el otro no puede ser considerada como acción moral –como acción hecha por deber- si el otro no es considerado simplemente como ser racional, y no como pariente, vecino o conciudadano. Pero, aun sin recurrir al lenguaje cristiano o al kantiano, podemos percibir que encierra algo moralmente dudoso el preocuparse más por un conciudadano neoyorquino que por una persona que afronta una vida igualmente desesperanzada y estéril en los barrios bajos de Manila o Dakar.

No obstante, Rorty reconoce un cierto progreso moral, precisamente en dirección a una mayor solidaridad en la cual lo que cuenta es, en definitiva, la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad,

(...) que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues <sc. a la solidaridad>, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de ‘nosotros’. Esa es la razón por la que he dicho (...) que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que los tratados filosóficos o religiosos.

De todo lo anterior, aun cuando Rorty es un pensador a quien no podría atribuírsele una velada propaganda católica, nos queda que debe reconocerse al cristianismo una prelación histórica en la promoción de una vida solidaria como perfección de la naturaleza humana, en la cual cuenta exclusivamente el otro en su condición de sufriente. No se puede dejar de simpatizar con su afirmación de que la solidaridad, en nuestras sociedades seculares se ha convertido en un poderoso elemento retórico; de todos modos, y a pesar de su férrea defensa de la secularidad y de la necesidad de retrotraer la solidaridad humana a un ámbito incluso pre-filosófico, queda

un regusto de inacabamiento en su versión de la solidaridad. Es esa renuncia a una profundidad genuinamente filosófica -y no pretendo afirmar que el preguntar filosófico radical garantice el acceso inmediato a la verdad-, lo que sin embargo impide hacer lugar a preguntas fundamentales como: ¿eso por lo que sufres, tiene un sustento moral? Una praxis solidaria debiera partir, según Rorty, de la pregunta: ¿estás sufriendo? Sin embargo, como escribió Roberto Ampuero en su novela *Detrás del muro*: “el hecho de que seas una víctima no significa que tengas razón”. Es decir, alguien podría estar sufriendo por las razones equivocadas; pero ¿quién podría asumir la responsabilidad de decidir que están equivocadas, y que por lo tanto el sufrimiento del que podríamos ser testigos es, o bien merecido, o bien simplemente una opción de la cual el sufriente debe hacerse cargo? Por esa razón más abajo me permitiré introducir unos análisis muy penetrantes de Tomás de Aquino que podrían ayudarnos en esta delicada materia, y de paso para mostrar cómo estos problemas revigorizados por Rorty ya tenían su lugar sistemático en la pluma del Doctor Común de la Iglesia.

En suma, y para finalizar esta contextualización católica de la solidaridad que asume como punto de partida el escrito de un filósofo que, desde el pensamiento rigurosamente secular, descubre la importancia ancestral del concepto y de la posible inspiración cristiana del mismo, vemos que éste se hace cargo del sufrimiento de alguien en tanto ser humano. Sin embargo, debemos hacer la salvedad de que aquello por lo que alguien sufre no implica, ipso facto, una justificación de las razones por las cuales sufre. La solidaridad, que en una primera conclusión provisoria está asociada a la compasión y a la misericordia (volveré sobre esto), es una obligación moral irrenunciable en toda circunstancia, pero desde la mirada católica, ella no debe perder de vista las razones del sufrimiento ajeno. En lo que viene intentaré profundizar más esta idea, en principio, algo indecorosa.

## El punto de partida bíblico

Aclaro que esta elección metodológica de tomar un pasaje bíblico como punto de partida no busca el anclaje de la solidaridad en una visión teológica, sino que me ha parecido pertinente y lo suficientemente claro tomar el relato genesíaco como inicio de la meditación. En este modo de proceder hago mías las palabras de Hannah Arendt en *La condición humana*, cuando afirma que, en nuestros sistemas occidentales de pensamiento, tan influidos por un particular modelo científico, muchas veces no somos capaces de extraer enseñanzas mundanas originadas en experiencias profundamente religiosas. Si hiciera falta un ejemplo, Arendt, pensadora judía, extrae de la más gloriosa frase del Evangelio, lo que ella considera como la categoría política más importante de todas. La gloriosa frase del Evangelio es: “un niño ha nacido”; y la categoría política más importante de todas es la natalidad, pues un mundo político vive y se renueva en la promesa que cada nuevo venido al mundo trae consigo. Así entonces, en este primer acercamiento al tema, tomo un pasaje del Génesis: “Entonces el Señor le preguntó a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel? Y Caín contestó: No lo sé. ¿Acaso es mi obligación cuidar de él?” (Gn. 4.9).

Este breve diálogo marca el comienzo de una actitud “insolidaria”, ya que la solidez (de donde deriva el término “solidaridad”) de la relación fraterna se quiebra por un crimen. Debe observarse también que el acto de Caín es uno por el cual él es responsable; el Señor no busca conocer la respuesta a su pregunta (¿cómo podría ignorarla?), sino hacer ver a Caín la necesidad de responder por su hermano. El no cuidar de él está asociado a un acto criminal. Leemos en *Caritas in veritate*, 38: “La solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos”, es decir, se trata de responder a la pregunta: ¿dónde está tu hermano?, y en la cual el “dónde” no es ciertamente una pregunta topográfica.

En el relato bíblico, sin embargo, no aparece el término “solidaridad”, como tampoco lo vemos en textos muy posteriores, ya que su impronta

semántica parece haber estado asociada, antes que, a una dimensión ética, a un universo jurídico (obligaciones “in solidum”, p.ej.). No obstante, llama la atención el abundante uso reciente de dicho término en los documentos pontificios, sin que se haya hecho sentir mayormente la necesidad de una ratificación de su uso en sede moral. Por citar un ejemplo, en la Encíclica *Caritas in veritate*, un elemental análisis estilométrico arroja más de 40 menciones a la solidaridad. Algo semejante sucede con *Deus caritas est*, y de manera especial en *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II, Encíclica considerada, a justo título, como una continuación de *Populorum progressio*. Se trata de un concepto muy difundido, pero al mismo tiempo con una relativamente escasa fundamentación conceptual. Se requiere entonces una tarea de profundización de las bases racionales de la solidaridad. De este modo se podría contribuir a una mayor precisión semántica de un término abundantemente utilizado en nuestros días, pero que a la vez conlleva el riesgo de cierta vacuidad retórica favorecida por la imprecisión en su empleo.

### Desde lo jurídico hacia lo ético

En este tercer momento quisiera desbrozar el camino hacia una ubicación sistemática del concepto de solidaridad en un ámbito jurídico y ético al mismo tiempo. En *el Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, de André Lalande, ya citado, leemos bajo la voz “Solidaridad”:

Primitivamente, término jurídico: ‘Hay solidaridad por parte de los deudores cuando están obligados a una misma cosa, de manera que cada uno de ellos pueda ser requerido por la totalidad, y que el pago hecho por uno solo libere a los otros con respecto al acreedor’. Código civil (francés), lib. III, título III, art. 1200: ‘Etimológicamente, la palabra es una deformación de la voz *solidum* que, entre los jurisconsultos romanos, servía para designar la obligación que pesaba sobre los deudores cuando cada uno de ellos era considerado como el todo (*in solidum*). Parece que esta palabra hubiera debido evolucionar en la de *solidité* (solidez) y es ésta, en efecto,

la que emplean los jurisconsultos franceses del antiguo régimen (...). En el código mismo, esta palabra ha sido extendida primero de la solidaridad de los deudores a la de los acreedores, luego a la de otras diversas categorías de personas. Este sentido jurídico sigue siendo el sentido fundamental.

De esta acepción primariamente jurídica, Lalande examina otros cuatro sentidos derivados. En el cuarto de esos sentidos, Lalande alude a la dimensión ética de la solidaridad, pero lo hace citando a un autor a quien, aparentemente, molesta un poco la vecindad de este término con el concepto cristiano de “caridad”. En fin, lo que puede sacarse en conclusión del acucioso examen de Lalande, es paradójicamente una polisemia algo desordenada, pero en la cual lo jurídico parece llevar la delantera.

Ciertamente, la solidaridad tiene muchas dimensiones, pero el lazo común de esta multivocidad queda identificado etimológicamente en la solidez que debe regir las relaciones humanas.

Abraham Skorka, señala que el concepto hebreo de *tzedaká*, íntimamente asociado a la solidaridad, deriva del vocablo que significa justicia. La *tzedaká*, recuerda Skorka, también se vincula con una normatividad de la ley talmúdica: se trata de un tipo de impuesto que se cobra para ayudar al necesitado. A su vez, el concepto hebreo que se traduce por piedad, prosigue Skorka, se diferencia del de *tzedaká*, en tanto el primero se puede llevar a cabo no solamente con bienes materiales y no solamente respecto de los vivos. Es posible un acto de piedad no solamente hacia los pobres, sino también hacia los ricos mediante bienes espirituales, y no solamente hacia los vivos, sino también con los muertos. Skorka asume que el cristianismo fusionó los dos conceptos en uno solo que bien podría ser el de “solidaridad” en su acepción ética. La primera solidaridad, entendida como el cuidado del otro, comienza en el seno de la comunidad familiar (Adán y Eva, como familia, quebraron la solidez del vínculo con Dios; Caín la quebró en el interior de la familia), y desde allí ha de irradiar hacia otras instancias de asociación humana cada vez más complejas. Se trata entonces

de un concepto adscripto fundamentalmente a una dimensión ética en la relación con los demás, institucionalmente relevante y por lo tanto con un alcance político innegable.

En la búsqueda de una precisión semántica no tendría mayor sentido investigar el asunto desde una perspectiva meramente parenética o exhortativa, sino que es necesario vincularlo temáticamente a la virtud específica que perfecciona la interacción con el prójimo, esto es, la justicia. Que la solidaridad es algo que involucra a otro es claro si advertimos que no podríamos ser solidarios respecto de nosotros mismos. La justicia es para Aristóteles, por ejemplo, la más importante entre las virtudes morales, toda vez que ella no solamente perfecciona al que la posee, sino al mismo entramado relacional que contextualiza la vida humana en su totalidad. Un hombre justo promueve la justicia en todos los ámbitos donde su vida transcurre, y al ser el hombre un viviente político (tal la afirmación aristotélica), es, por eso mismo, un viviente institucional.

Ahora bien, la justicia a secas, como virtud perfeccionadora de las relaciones humanas, no tendría sentido si no se apoyara sobre una serie de virtudes conexas que permiten una articulación más intensiva en su objeto propio más elevado: el bien común. Entre esas virtudes, que pueden ser llamadas “partes de la justicia”, destacan las que Tomás de Aquino llama “potenciales”. Precisamente entre ellas podría quedar mejor posicionada la solidaridad. No obstante, en la cuidadosa clasificación tomasiana de las partes potenciales de la justicia desarrollada en la *Suma de Teología*, IIa-IIae, qq. 80-120, la solidaridad no figura. En ese inventario, la virtud que más podría aproximarse es la liberalidad (IIa-IIae, q. 117). Sin embargo, en palabras del Aquinate, la liberalidad tiene por objeto el dinero o los bienes materiales.

Ahora bien, podríamos suponer, en la línea de Figueroa, Skorka y Bergoglio, que la solidaridad no tiene como objeto principal solamente los bienes materiales. La cosa debida en este caso no es jurídicamente exigible, pero sigue siendo algo debido porque así lo manda la honestidad de la virtud,

dice Santo Tomás, aunque refiriéndose a la liberalidad. Es decir, se debe algo, no ya por una razón jurídicamente exigible, sino por una razón moralmente exigible. En este caso “lo debido” no responde al criterio de lesa igualdad o proporcionalidad que busca restaurar la justicia, sino a algo moralmente debido, aun cuando, de acuerdo con el testimonio de Santo Tomás, las razones por las cuales alguien sería liberal o “espléndido”, no son las mismas por las cuales alguien sería misericordioso. La liberalidad no parece iniciarse en la comprensión del sufrimiento ajeno, sino más bien en el desapego propio por las cosas materiales. Resulta interesante comprobar la proximidad entre liberalidad y solidaridad, pero tal vez esta última podría diferenciarse de la liberalidad en su materia propia, que no son solamente los bienes materiales y en que la razón última por la que alguien sería solidario no es tanto el desapego propio hacia lo material, sino la compasión por el mal ajeno. De todos modos, Santo Tomás no nos ofrece mayor precisión en cuanto a los motivos por los cuales el hombre liberal daría de lo suyo a otro. La única razón ofrecida por el Aquinate es, como se acaba de decir, que alguien haría esto, no porque el otro necesariamente carezca de algo, sino porque uno mismo muestra cierto desapego a lo material.

La solidaridad en sus grandes rasgos parece vincularse entonces con la justicia, porque siempre implica un modo de relación con el otro en el cual hay cosas u objetos exteriores de por medio. Quisiera llamar a esta justicia que incluye también a la solidaridad, “justicia general”. Si descendemos más en el análisis, veremos que hay una justicia, ya no general, sino, llamémosla particular, para la cual lo debido tiene un peso jurídico que difiere de lo debido por la solidaridad. El debitum de esta justicia es máximamente exigible por la ley y mínimamente exigible moralmente; en cambio el debitum de la solidaridad es mínima o nulamente exigible por la ley, pero máximamente exigible moralmente.

Otro ángulo desde el cual puede explorarse la pertenencia de la solidaridad a un universo moral más abarcador, y especialmente por las razones que

nos mueven a ella, es el de la compasión. No podríamos ser solidarios si antes no nos hemos conmovido con el mal ajeno.

Veamos nuevamente el testimonio de Santo Tomás. Esta vez acudimos a otra virtud estudiada en el interior del *Tratado sobre la Caridad*, también en la *Suma de Teología*. Esa virtud sin la cual la solidaridad quedaría demasiado descontextualizada y prácticamente sin razón de ser es la misericordia.

Santo Tomás muestra que la misericordia es una virtud cuya nota esencial es la compasión por la miseria ajena. Esta misericordia, que bien puede nacer en el corazón a la vista de un mal ajeno merecido, es mayor sin embargo cuando ese mal es inmerecido y producto de un infortunio. Y mayor es la misericordia cuando esa cantidad de males llueven siempre sobre quienes parecen estar signados por la desgracia. La compasión tiene un papel central en todo esto, y es ella quien nos mueve a actuar en la medida de nuestras posibilidades. El análisis sistemático de la misericordia, tal como es abordado por el Aquinate, incluye, como ya se dijo más arriba, la posibilidad de que los males sobrevenidos sean consecuencia de malas decisiones; en ese caso también hay lugar para esta virtud.

Parece que un hombre de bien, de acuerdo con la idea que Santo Tomás se hace de él, no pierde de vista las razones del sufrimiento ajeno, aunque esto no debería influir en sus acciones misericordiosas, compasivas o solidarias, diríamos nosotros: “la verdadera justicia no ostenta desdén”, son las palabras de San Gregorio que parecen resonar fuertemente en el ánimo de Tomás de Aquino. Sin embargo, en lo que cuenta para nuestro propósito, podemos dejar de lado ese asunto puntual para concentrarnos más bien en los casos donde las desgracias no son producto de decisiones equivocadas.

Para que esto último sea posible, se requiere de una formación o educación en la compasión, especialmente cuando el modo de vida sociopolítico concibe la educación prioritariamente como un proceso de adquisición de destrezas técnicas. Una educación en la compasión, prolegómeno de

una solidaridad que haga honor a su raíz etimológica, debe comenzar por la idea de que ser solidario implica al mismo tiempo que un cuidado del otro en uno mismo, un cuidado de uno mismo en el otro. Después de todo, somos “embajadores de Dios”, y de eso depende nuestra dignidad, según las palabras de Saint-Exupéry.

### **La mirada filosófica**

Ya en el cuarto y último momento de este trabajo, es posible avanzar todavía más hacia una mirada filosófica. Ésta debiera permitir la articulación del sentido de las distintas perspectivas desde las cuales la solidaridad puede ser examinada. Así entonces, el recurso a la radicalidad propia de la filosofía nos invita a ubicar la solidaridad al amparo de una meditación sobre la dinámica de todo lo que actúa guiado por principios racionales. Es entonces cuando una teoría de la finalidad se hace presente; en este caso, la finalidad de lo humano. Llegados a este plano, se nos ofrecen dos alternativas y sólo dos en materia de finalidad o sentido de lo humano. O bien el sentido de las cosas humanas implica una posición autofinalística, esto es, el hombre y sus asuntos son un fin en sí mismos; o bien el sentido de las cosas humanas está atravesado por una paradoja: el fin de todo lo humano no se cierra sobre sí mismo.

Esto último supone la existencia de cierta tensión en el ámbito del sentido de la vida. Por una parte, cada uno desea la propia plenitud y felicidad, pero, por otra parte, aquello en que consisten esa plenitud y felicidad están fuera de uno mismo. Esta ha sido una vieja intuición de la filosofía clásica, recogida de manera magistral por San Agustín en el siglo V, por Santo Tomás en el siglo XIII, o por Michele Federico Sciacca en el siglo XX. “Se equivocan aquellos que dicen que, porque somos hombres, debemos tener pensamientos humanos, sostiene Aristóteles al final de la *Ética Nicomáquea*, más bien, puesto que somos hombres, nuestros pensamientos tienen que estar en los dioses”. Esto es una crítica al “humanismo” del sofista Protágoras, quien pretendía que la medida de los asuntos humanos es humana. Si lo que el

viviente racional es alcanza su perfección fuera de sí mismo, está claro que se trata de una perfección suya y de nadie más, pero que involucra a otro que no es él mismo. El viviente racional se rescata a sí mismo en el otro, pero de tal forma que ese otro no es un instrumento sino un fin en tanto que es otro. En una palabra, uno necesita imperiosamente del otro para ser uno mismo. Si los ojos, que son los órganos sensoriales más perfectos, no se ven a sí mismos, si la boca no puede besarse a sí misma ni los brazos están para abrazarnos a nosotros mismos, ¿por qué habríamos de suponer que el amor y el pensamiento más perfecto es el que nos tiene por objetos a nosotros mismos? Todo lo que somos está atravesado por una constitutiva fuerza centrífuga que, paradójicamente, en vez de desintegrarnos, nos integra, mientras que lo que nos disuelve es la vuelta a nosotros mismos sin haber salido de nosotros mismos. Toda la vida del viviente racional está hecha de una historia cuyos días cuentan en términos de salida de uno mismo y rescate de uno mismo en esa salida. Se entiende que si ese otro distinto de uno mismo es para sí mismo un yo al modo como lo soy para mí mismo, no hay verdadera salida de este humanismo tautológico. Esto implica que en el otro también debe haber una alteridad trascendental, y es ella quien me hace descubrir que yo no soy para mí mismo. El “otro” no es un “yo” apenas fuera de mí, sino que su verdadera condición de “otro” es la que hace de mí alguien también “otro”.

En este contorno de verdadera alteridad, esto es, de una alteridad que incluso me afecta radicalmente en lo que soy, lo que el viviente racional es se calibra en función de su capacidad de salida de sí. Esta salida de sí, en la que se decide nuestra perfección humanamente posible, tiene, creo, dos extremos que nos han sido dados a la manera de un regalo. Uno de ellos es la salida hacia el otro más allá del cual no es pensable nada más: Dios. El otro extremo, en donde quisiera enraizar la solidaridad de modo más directo, nos ofrece dos posibles salidas de uno mismo hacia el cuidado de la vida en su etapa más frágil, promisoria, inocente e invisible a simple vista. La otra posible salida de uno mismo está en el cuidado de nuestro prójimo cuando no puede valerse por sí mismo (sean ancianos, personas

gravemente enfermas o quienes han sufrido una desgracia que eriza la piel). Lo que sorprende y a la vez llena de admiración, es que ambos extremos podrían confundirse en uno solo. Dios no necesita de nuestra solidaridad, y por eso mismo es más hermoso y desinteresado cuando podemos hacerle regalo de ella en la persona de los embriones, los ancianos, los desgraciados o los gravemente enfermos. Buscar el bien del otro es una tarea incompleta en el marco de un humanismo a ultranza, ya que ello tornaría sospechosa la misericordia, la compasión y la solidaridad. En efecto, el riesgo es que la intención de cuidado del otro esté movida por el consuelo egoísta de que su desgracia es de él y no mía en último análisis. La verdadera solidaridad sólo puede nacer de la comprensión de la verdadera alteridad, aquella que ve en el otro lo que yo puedo o debería ver también en mí mismo, a saber, que yo no soy un fin para mí mismo. Sólo esto puede fracturar el círculo vicioso de un humanismo radical. Sólo esto puede situar la búsqueda de una solidaridad secular frente a sus modestos límites.

Por eso, una época fuera de su quicio siente una particular animadversión, precisamente, por aquellos extremos que garantizan el vuelo de lo humano hacia alturas dignas de nuestra condición. Una época desequilibrada aborrece a los embriones, legitimando una pena de muerte sin delito; a los ancianos, excluyéndolos de las materializaciones del afecto; a los enfermos, convirtiéndolos en recursos humanos de experimentación y lucro. Por todo ello, una época despiadada, es una época sin compasión y por lo tanto, insolidaria. Y un tiempo en que se obstaculiza la salida de sí en la práctica humana más noble que es la verdadera solidaridad, es, vuelvo a Hannah Arendt, “un tiempo de oscuridad”. Desde este punto de vista, la solidaridad “secular” en la que piensa Rorty y a partir de la cual comenzó esta reflexión, presenta el grave riesgo de clausurar lo humano en una eterna circularidad inmanente, contraria a la vocación más radicalmente humana. Por otra parte, una solidaridad en clave católica no se opone a una solidaridad “secular”, pero la integra en una antropología filosófica capaz de iluminar su sentido final, pleno y verdadero.

## Bibliografía

- Arendt, H. (1996). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica. (Obra original publicada en 1958).
- Aristóteles. (2018). *Ética a Nicómaco* (J. Marías & M. Araujo, Trans.; edición bilingüe). Centro de Estudios Constitucionales.
- Bergoglio, J., Skorka, A., & Figueroa, M. (2012). *La solidaridad. El camino del amor*. Editorial Santa María.
- Bourgeois, L. (1914). *Solidarité*. Armand Colin.
- Cicerón. (1962). *De los deberes* (B. Estrada Morán, Trad.; A. Gómez-Robledo, Introd.). UNAM.
- De Libera, A. (2003). *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*. Éditions du Seuil.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía* (Vols. 1–4). Sudamericana.
- García-Baró, M., & Villar Ezcurra, A. (Coords.). (2008). *Pensar la compasión*. Servicio de Publicaciones de la Pontificia Universidad de Comillas.
- Lalande, A. (1966). *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. El Ateneo.
- Martínez Barrera, J. (2021). Antropocentrismos y política: metamorfosis del antropocentrismo de mitad de escala al antropocentrismo concéntrico. *PHILOSOPHIA*, 81(1).
- Menard, O. (1993). Léon Bourgeois, Antoine de Saint-Exupéry, and Solidarité. *International Social Science Review*, 68(1).
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad* (A. E. Sinnot, Trad.). Paidós.
- San Agustín de Hipona. (1979). *Confesiones* (Á. C. Vega, Ed. y notas; texto bilingüe). B.A.C.

Santo Tomás de Aquino. (2018). Suma contra los gentiles (C. I. González, Trad.). Editorial Porrúa.

Santo Tomás de Aquino. (n.d.). Suma teológica. <https://archive.org/details/suma-de-teologia/page/n1/mode/2up>

Sellars, W. (1968). Science and metaphysics. Routledge & Kegan Paul.

## OCCIDENTE IMPERECEDERO

**E**n un tiempo marcado por la incertidumbre cultural y la fragmentación de las certezas que durante siglos sostuvieron a Occidente, esta obra propone una reflexión de largo aliento sobre sus fundamentos, sus crisis y sus posibilidades de renovación. A través de un recorrido que va desde las raíces bíblicas y filosóficas de la noción de persona, pasando por las instituciones que dieron forma a la vida común occidental, hasta las tensiones de la modernidad y la necesidad de un nuevo humanismo, los autores reunidos en este volumen examinan los principios espirituales que han configurado la civilización occidental y las causas profundas de su actual fatiga histórica. Con esta obra, la *Escuela de Humanidades de la Universidad Gabriela Mistral* busca contribuir a una conversación intelectual imprescindible: la de comprender el destino cultural de Occidente, no desde la nostalgia ni desde la mera crítica, sino desde la convicción de que toda civilización solo puede recomenzar cuando es capaz de recordar el sentido de sus propios fundamentos.

*Eduardo Hodge Dupré*  
*Editor y coordinador*