

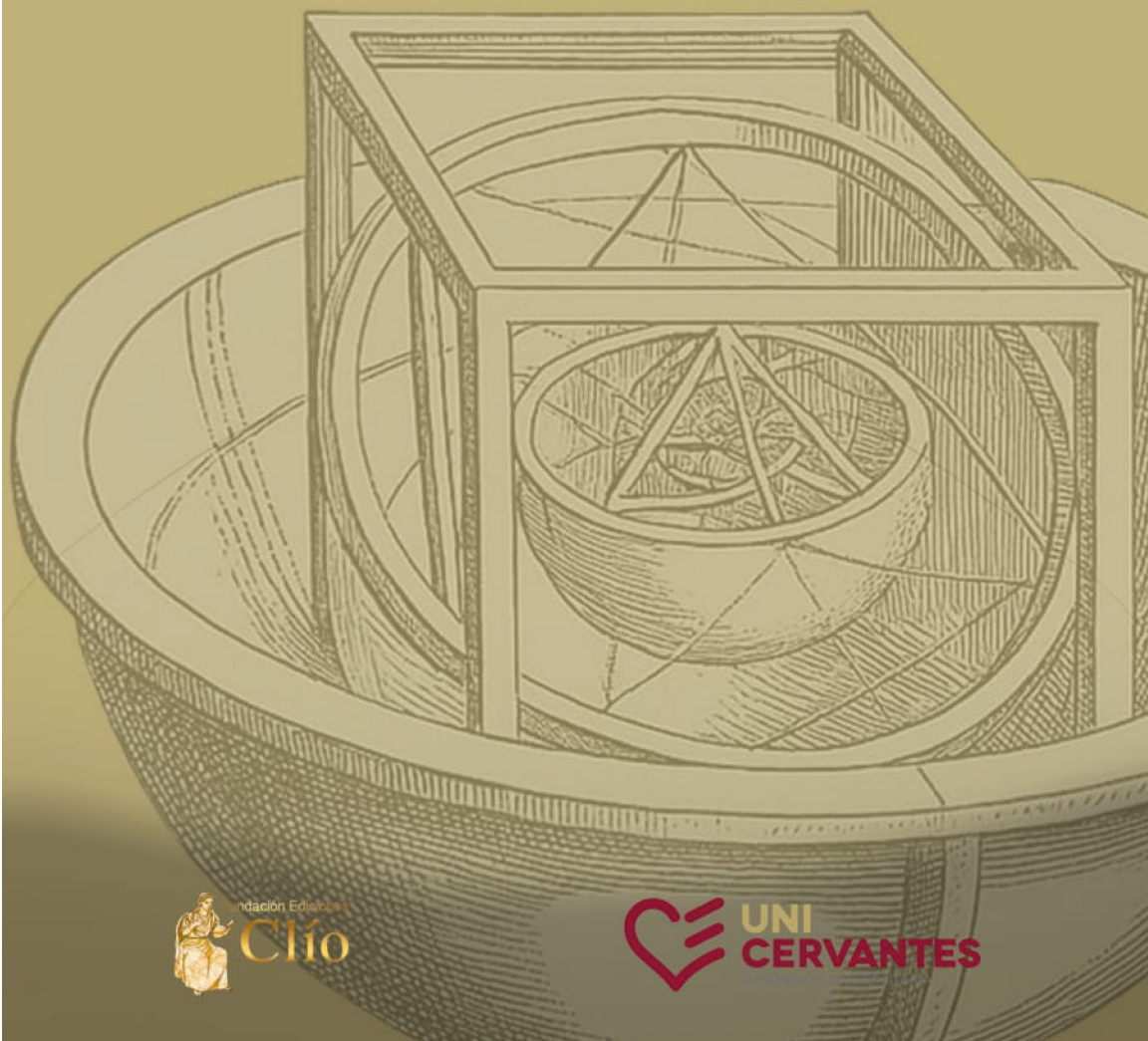
SENDEROS DE LA ANALOGÍA

Daniel Felipe Moreno Sarmiento

Miguel Ángel Romero Ramírez

Prólogo

Mauricio Beuchot



SENDEROS DE LA ANALOGÍA

Daniel Felipe Moreno Sarmiento
Miguel Ángel Romero Ramírez

Prólogo de
Mauricio Beuchot

Fundación Ediciones Clío

Senderos de la analogía

Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez. (autores)
Prólogo de Mauricio Beuchot



Primera Edición: Año 2025

ISBN: **978-980-451-072-4**

Depósito legal: ZU2025000233

Ediciones Clío / Fundación Difusión Científica

Director: Jorge Fyrmark Vidovic López

Diagramación y Montaje:

Julio César García Delgado

<https://www.edicionesclio.com/>

Diseño de portada:

Juan Manuel Moreno Sarmiento

La obra publicada es resultado de investigación y fue previamente sometida a dictamen de expertos bajo el método Doble Ciego. Esta obra no puede ser reproducida, íntegra o parcialmente, por ningún sistema de recuperación, sea electrónico, mecánico, por fotocopia o por cualquier otro medio sin la autorización expresa de los editores de la misma.

Esta obra ha sido publicada con el apoyo de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín - Unicervantes, que patrocina el proyecto interinstitucional “Filosofía analógica: Fase 1”

Senderos de la analogía

Daniel Felipe Moreno-Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez (Autores)

Maracaibo: Ediciones Clío, S. A. 2025

234 p. ISBN:

1. Filosofía analógica. 2. Hermenéutica analógica. 3. Lógica. 4. Metafísica. 5. Filosofía de la naturaleza o cosmología filosófica. 6. Estética de lo cotidiano. 7. Educación e interculturalidad. 8. Axiología y teoría de la evaluación. 9. Antropología filosófica y filosofía de la proximidad. 10. Filosofía de la diferencia.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin, ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

En esta oportunidad, queremos dar a conocer *Senderos de la analogía*, una obra escrita por Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez, que reúne ocho estudios dedicados a explorar y aplicar la riqueza del pensamiento analógico de Mauricio Beuchot en ámbitos tan diversos como la historia de la filosofía, la lógica, la metafísica, la cosmología, la literatura, la filosofía del lenguaje, la estética y la filosofía de la educación. El primer capítulo rescata la ambición de Raimundo Lulio, filósofo mallorquín, de forjar una lengua universal capaz de expresar las estructuras profundas de la realidad. El segundo realiza una lectura metafísica del Principio de No-Contradicción desde santo Tomás de Aquino, una de las figuras más relevantes de la filosofía escolástica. A continuación, un estudio examina las grandes hipótesis cosmogónicas del siglo XX (la teoría del *Big Bang* y el principio antrópico) desde la perspectiva de la racionalidad analógica. Y, después, se realiza el planteamiento de una estética de lo cotidiano que recupere lo ordinario como espacio de la belleza. Los capítulos posteriores despliegan un abanico de aplicaciones analógicas: la formación intercultural en diálogo con la *Bildung* gadameriana; la teoría de la evaluación

del aprendizaje a partir del pensamiento analógico; y el trazo de un puente hermenéutico que articula la filosofía de la proximidad de Josep M. Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton. Finalmente, el volumen cierra con un comentario sobre el *Rizoma* de Deleuze y Guattari para entender la necesidad de una vía analógica, allende al pensamiento de la diferencia.

Esta obra hace parte del proyecto interinstitucional titulado “Filosofía Analógica: Fase 1”, patrocinado por la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín – Unicervantes. Así las cosas, este libro subraya cómo los senderos de la analogía tejen redes de sentido y vasos comunicantes que atraviesan varias disciplinas filosóficas en su aspecto sistemático e histórico. En su conjunto, *Senderos de la analogía* propone, cual sinfonía de estudios, transitar proporcionalidades y escuchar armonías, con el fin de reavivar el asombro y captar la musicalidad de la analogía del ser.

Dr. Jorge Fyrmark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

Autores

Daniel Felipe Moreno Sarmiento
ORCID ID: 0000-0003-1212-381X

Doctorando en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana; magíster en Educación con énfasis en filosofía y educación; especialista en Educación con énfasis en docencia e investigación universitaria, profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Actualmente se desempeña como docente en el Área de Filosofía y Humanidades, perteneciente a la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Sergio Arboleda, y es investigador en el área de filosofía de la tecnología y transhumanismo. Es autor de los libros: *Hermenéutica del símbolo e interculturalidad* (2018), *Racionalidad analógica y formación interdisciplinar* (2024); es compilador del libro *La racionalidad analógica en la educación y el arte* (2024) y es co-editor del libro *El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología* (2025). Además es autor de numerosos artículos y capítulos de libro.

Miguel Ángel Romero Ramírez
ORCID ID: 0000-0002-7678-3211

Doctor en filosofía contemporánea y estudios clásicos por la Universidad de Barcelona; magíster en Filosofía contemporánea de la Universidad de San Buenaventura; y profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Ha ampliado estudios en la Universidad de Oxford (Merton College), la Franciscan University of Steubenville y la Universitat Ramon Llull. Actualmente, se desempeña como docente investigador en la Facultad de Sagrada Teología de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín - Unicervantes, donde dirige el proyecto interinstitucional titulado "Filosofía Analógica". Es autor de los libros *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton* (2019), *Julia Florida. Una sinfonía inmortal* (2022), *G. K. Chesterton. Sus claves filosóficas* (2025); y es co-editor del libro *El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología* (2025). Además, se desempeña como traductor para Ediciones Encuentro, en donde ha editado obras de G. K. Chesterton y de Stephen L. Brock, como *La filosofía de santo Tomás de Aquino* (2025).

El cuerpo me resulta como un traje de viajero.

Mauricio Beuchot

Índice general

Prólogo	13
Introducción	19
Capítulo I. Raimundo Lulio y la búsqueda de la lengua universal.....	25
Capítulo II. Lectura metafísica del Principio de No-Contradicción.....	51
Capítulo III. El origen del universo y las hipótesis cosmogónicas del siglo XX. Un estudio basado en la hermenéutica analógica	63
Capítulo IV. Acercamiento analógico a la Estética de lo Cotidiano	103
Capítulo V. La educación intercultural analógica y la <i>Bildung</i> gada- meriana. Una aproximación al sentido del quehacer educativo	121
Capítulo VI. ¿Qué es evaluar de forma educativa? Entre axiología analógica y docimología	149
Capítulo VII. Articulación de la Filosofía de la Proximidad de Josep Maria Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton	187
Capítulo VIII. Comentario al <i>Rizoma</i> de Deleuze y Guattari	209
Conclusión.....	229

Prólogo

El libro que nos entregan Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez marca algunos senderos por los que ha atravesado el concepto de la analogía. Lo llaman aventura de senderismo, ya que la analogía es muy generosa y no sabe uno con cuántas cosas se va a encontrar.

En el camino, el primero con el que nos topamos es Raimundo Lulio. Él fue un hombre siempre en ruta. Uno recuerda ese personaje suyo Félix de las maravillas, que en su novela alegórica y pedagógica se lanza a andar por el mundo y describir las cosas que se encuentra. Lo relata en forma de apólogos o cuentos, recurso que es muy analógico, ya que usa el ejemplo, que nos retrata a nosotros. Lulio dice haber recibido por inspiración divina su arte lógica. Y su enciclopedia filosófica le gustaba exponerla en forma de árbol. Varios de ellos. El árbol de la ciencia fue el principal. La suya es una lógica analógica, pues está entre la razón y la mística.

Moreno Sarmiento presenta de manera sugestiva a Lulio en su búsqueda de una lengua universal. Es un proyecto que después recogerá Leibniz. Para Lulio era un arte breve; para Leibniz, una combinatoria; en ambos casos una lógica de combinaciones. Y, lo más importante, la lengua universal tenía una universalidad analógica, porque era una síntesis de vocablos y conceptos. Para Lulio era la lengua prebabélica y para Leibniz era la lengua adánica. El lenguaje, para Lulio, guarda una relación isomórfica con la realidad, y el isomorfismo ha sido usado como una de las formas de la analogía.

La elucubración que viene en seguida, sobre el principio de no contradicción, es muy oportuna, ya que Aristóteles introdujo el concepto de la analogía precisamente para rebajar la fuerza de dicho principio. Es el primero de todos los principios, pero el Estagirita fue consciente de que no siempre se puede cumplir, y por eso lo debilitó con la analogía. Esto es algo

que en la actual filosofía analítica se ha reconocido. Un amigo mío, filósofo analítico ya fallecido, León Olivé, hablaba de un principio débil de la contradicción, por darse cuenta de que tiene que admitir grados. Eso es sensibilidad analógica.

Romero Ramírez hace una exacta aplicación del principio a Dios y a las creaturas, en seguimiento de Aristóteles y Tomás. Dios no hace contradicciones. Pero no es que no pueda hacerlas, es que ellas no pueden ser hechas. Este autor lo expresa muy bien, tomándolo del Aquinate. Dios no es hacedor de confusión, sino de orden.

Encontramos un capítulo dedicado a las hipótesis cosmogónicas elaboradas en el siglo XX. En él se ha aplicado la hermenéutica analógica. Y me parece que es lo conveniente, porque la analogía permite ciertas diferencias dentro de la semejanza. De este modo no se postulará, unívocamente, una sola hipótesis o teoría, pretendiendo que sea la única válida. Habrá cabida para varias, pero que tengan consistencia teórica y observacional. Es algo que ya habían visto filósofos analíticos como Donald Davidson y Hilary Putnam, que admitían más de una interpretación científica de la realidad como aceptable.

Moreno Sarmiento aplica bien la hermenéutica analógica a estos temas, desde la filosofía de la naturaleza, pasando por la cosmogonía hasta la cosmología. Hace una interpretación no solo científica, sino además filosófica del origen del cosmos. Por eso indica un sentido teleológico en el universo. Hay una finalidad en él, porque hay un orden en él. Pero, como dice este autor, la cosmología científica no alcanza a captarlo; tiene que hacerlo una cosmología filosófica.

Hay luego un acercamiento analógico a la estética de lo cotidiano. Es algo que ha señalado Chesterton, genio tan vivo y amante de la vida. Y en la vida cotidiana encontraba belleza. No solamente en las cosas muy elevadas, sino en lo que nos rodea. Es que, si no aprendemos a hacerlo, perderemos mucho gozo que podemos tener. Tal es la analogía de la belleza, que, como es un trascendental del ser, debe ser, como él, analógica también. Y de este modo nuestros autores nos ayudarán a recobrar la categoría de la belleza, que estaba oscurecida por la de lo impactante o impresionante. Chesterton

nos invita a buscar lo bello en lo que no es impactante, sino cotidiano.

Romero Ramírez realiza un buen aprovechamiento de Chesterton, más allá del enfoque expansivo y restrictivo de la estética. Cualquier cosa sería bella o muy pocas. Lo primero es equívoco y lo segundo, unívoco. En cambio, lo analógico será lo de Chesterton: que haya ciertas condiciones subjetivas, pero no demasiadas. Hay patrones estéticos aplicables a las cosas más humildes. Así se revitaliza la vida cotidiana con la estética.

Accedemos a algo que es muy analógico, a saber, la educación intercultural. Se tiene que hacer a través del diálogo intercultural. Y un diálogo unívoco resultará impositivo, mientras que uno equívoco no conducirá a nada. Tiene que ser analógico, para que sirva de algo. En la Universidad Pedagógica Nacional, con sede en la Ciudad de México, hay un grupo que aplica la hermenéutica analógica a la educación intercultural, sobre todo hacia los indígenas. Gadamer hablaba de *Bildung* o formación, en el sentido clásico de que educar es educarse; pero aquí la educación es una especie de diálogo entre culturas, acaso más difícil. Pero es abrirse al otro, para interpretarlo desde nosotros mismos y tratar de llegar a lo más profundo en su comprensión. Como bien dice el autor, es ir más allá de la univocidad de la globalización y de la equivocidad del multiculturalismo.

Moreno Sarmiento hace una buena aportación, pues quiere humanizar esa función que es la docencia-aprendizaje en ámbitos interculturales. La educación tiene que transformar. Teniendo como trasfondo a Gadamer y el *sensus communis*, aplica muy bien la hermenéutica analógica, para lograr una tensión entre lo unívoco (conductismo) y lo equívoco (constructivismo), que se da en una educación recíproca.

De manera muy atinada, se nos habla de la evaluación educativa, lo que ahora se llama docimología. Es el juicio pedagógico, que tiene que ser justo. Para ello se necesita evitar el univocismo de la rigidez y el equivocismo de la indulgencia. Tiene que darse en el equilibrio proporcional de lo subjetivo y lo objetivo. Y es lo que brinda la hermenéutica analógica. Es colaborar a la formación de virtudes epistémicas en el alumno. Y, ya que se trata de evaluar, estamos en el dominio de los valores, de la axiología; y tiene que ser una axiología analógica.

Aquí Moreno Sarmiento vuelve a aplicar la hermenéutica analógica. Y lo hace bien, pues ve la evaluación como una actividad axiológica o valorativa. Se trata de un juicio de valor, con un orden jerárquico, según una axiología analógica, que va desde lo mejor hasta lo que es menos bueno en la analogía de atribución. Formar en el sentido de la vida, y se tiene que evaluar en función de esa finalidad. Nuestro autor escapa bien del univocismo y del equivocismo.

Viene después un capítulo en el que se intenta articular la filosofía de la proximidad de Josep Maria Esquirol con la obra literaria de Chesterton. Es una analogía entre estilos de pensamiento. Ambos arraigan en la experiencia, en la vida concreta, por eso hablan elocuentemente al lector. Evitan la univocidad del academicismo hueco y la equivocidad del activismo descabezado; en ese sentido, ambos escritores son analógicos, porque parten de la vida misma. Viven de la tensión analógica entre la hondura filosófica y la frescura existencial.

Romero Ramírez sabe encontrar las semejanzas o analogías entre Esquirol y Chesterton. Hay una compenetración de la filosofía y la literatura en ambos pensadores. Me parece lo más relevante su pensamiento sobre la contingencia, o lo que es finito o no necesario. Porque es nuestra situación en el mundo. También la metafísica del ayuntamiento. Y la mirada para revitalizar lo cotidiano. Es curar la herida infinita del sentir humano, una poiética del sentido.

A su vez, Romero Ramírez hace, además, un comentario al *Rizoma*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. En botánica, es un tallo que parece raíz, y que produce brotes; por eso más parece raíz, porque está bajo tierra. Así es el pensamiento de esos dos franceses, y nuestro autor, Romero Ramírez, inteligentemente descubre que, a pesar de su aparente multiplicidad, el rizoma conduce a posturas únicas. Uno recuerda que Deleuze y Guattari hablaron del *caosmos*, concepto que trata de concordar el caos y el cosmos, el desorden y el orden. Y esto posee una intención analógica. Es superar el univocismo, que destruye la diferencia, y el equivocismo, que impide la comprensión. La analogía es diferencia en la semejanza y semejanza en la diferencia; por eso es la manera de tener apertura sin perder la dirección hacia una meta, apertura con seriedad.

Es todo un abordaje al pensamiento posmoderno. Romero Ramírez hace una incursión muy interesante y nos hace ver que hay que colocarse entre el pensamiento arbóreo y el rizomático. Mantener un equilibrio tensional, para evitar una posición maniquea: o hay orden o caos. Hay que potenciar el sentido. Pero hay que hacerlo con medida.

Hemos de felicitar a los autores de este libro, Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez, por este esfuerzo, tan bien logrado, de hacer filosofía analógica. Es decir, de aplicar la hermenéutica analógica a estos ámbitos tan diferentes. Es toda una aportación la que hacen. Y resulta agradable recorrer con ellos el camino analógico, los senderos de la analogía.

Mauricio Beuchot

Introducción

Para los amantes del senderismo esta obra debe ser una invitación. *Invitare*, expresión latina que nos incita a una búsqueda de lo agradable, pues no hay invitación que no lleve consigo la explícita atracción hacia algo deseable. Así que preparemos todo. ¡Nos vamos de senderismo! Pero antes, una pequeña advertencia. No olvide, querido lector, que debe aceptar las condiciones de la faena que se le propone. Salir de senderismo tiene sus «ires y venires». Pensando un tanto en Heráclito, ir y venir demanda, en cierta medida, afrontar un cambio permanente. El que va sabe que va, pero no sabe si los otros van o vienen. Tal vez no es nuestra obligación enterarnos del discurrir de los demás. Pero siempre hay en nosotros un ánimo curioso, que nos lleva a discurrir en el camino de otros. ¡Qué interesante resulta hacerlo! ¡Cuán maravilloso es aprender del ajeno discurrir! Terminamos por convertirnos en vagabundos: al aprender a ir y venir al compás del otro —¿por qué no calzar sus propios botines?— y tras tantear multitud de senderos, bien podríamos creer que estamos perdidos. Sí, el discurrir nos puede perder. Perdidos en diferentes lugares a los que siempre nos dirigen esos estrechos caminos, llamados senderos, pero la estrechez se compensa con la holgura de la oportunidad, de la posibilidad, de la aventura...y ¡henos aquí! Ya dispuestos para ir y venir. Aprovechemos entonces lo que nos puede ofrecer este sendero, el sendero de la analogía. Pero un momento. Son senderos de la analogía. Por supuesto, olvidábamos decir que esta invitación no es solo un cambio permanente, ya que también es un permanente cambio. ¡Ahora sí! Disfrutemos de la oportunidad, posibilidad y aventura de la analogía.

El primero de los senderos tiene una forma arbórea, y no puede ser de otro modo. Si alguien imaginó, de forma sugestiva, los caminos del pensamiento como trayectos que se convierten en ramas de un solo tronco, ese

fue Raimundo Lulio. Su árbol de la ciencia es un símbolo de unidad y diferencia. Así que exploraremos en el primer capítulo la médula del tronco, la primera vía, la de la lógica. Los estudios de cualquier tipo de disciplina empiezan educando el entendimiento, y de allí la preocupación por la rectitud del pensar, muy propia del ambiente medieval. La filosofía luliana es para senderistas acostumbrados a transitar terrenos variados. Recomienda Lulio su lógica combinatoria para encarar retos singulares y diversos como los que exigió su época. La lógica combinatoria no es simplemente una lógica formal, es una lógica que se vuelve un cálculo cabalista. Como buen itinerante que fue Lulio, se acostumbró a tierras extranjeras y a sus formas de pensar. Su corazón apologético lo llevó a defender con premura las verdades de fe del Cristianismo, y convencido de que el mundo musulmán rechazaría estas verdades, se impuso la tarea —o la cumplió, si es verdad que su lógica emanó de una arrebató místico— de presentar al pagano y al infiel las razones que los harían creer en la Verdad. Aquí la analogía no deja de estar presente, revestida de misticismo y racionalidad.

El segundo sendero que sale a nuestro encuentro es escarpado y trabajoso. Los senderistas aquí van siendo conducidos, como aquel héroe parmenídeo al que llevaban las hijas de Helios, porque es imposible, sin ayuda, franquear el intrincado camino de la metafísica. Se oye decir que esta ciencia es de difícil acceso. Tal vez no *per se*, pero es arduo el camino. El tema que se abordará en este segundo capítulo nos vuelca sobre el asombroso mundo de los primeros principios. Pero centraremos nuestra atención en uno, no en todos. Realizaremos un repaso de lo más evidente: el ser es y el no-ser no es, por lo que no es posible afirmar que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido. Desde luego, abordaremos el Principio de No-Contradicción (PNC). Pero no es un simple repaso. Claro que no. Alguna vez usted se ha preguntado: ¿cuál es el fundamento del PNC? Esto parece descollar por su dificultad, pero cualquier lector, con un sincero ánimo de aprender algo acerca del fundamento del PNC, podrá encontrar en la prosa de este capítulo una explicación clara y sencilla que resuelva una pregunta, cuya respuesta no es siempre tan evidente. Muchos han errado el camino, sin llegar a buen término. Pero una concepción analógica del ente siempre ayuda.

El tercer sendero se vuelve sideral. Si hay algo que agita nuestra existencia —porque la conmueve de forma literal— es la inmensidad del cosmos. Una realidad que afrontamos diminutamente. No nos queda de otra. ¿Pero cuántas «imágenes del mundo» nos hemos formado? Muchas de estas imágenes resultan ser caminos fallidos, otras se han presentado como panaaceas —o teorías del todo— pero terminan convertidas en *flatus vocis*, y otro buen grupo de «imágenes del mundo» trata de abrirse paso en la estrechez de una senda que siempre resulta obstruida, y que evita que el dilatado *ego* de la ciencia pase por allí. Así que pocos llegan a romper el molde de la «imagen del mundo». Si abrirse paso tiene sus complejidades, ¿qué será afrontar la pregunta por el origen del universo! Grandes divulgadores de la ciencia piensan que contestaron la inquietud, por lo que solo queda decirle adiós a la teología y, de paso, a la filosofía, pues han perdido el tiempo en discusiones vacías. Ya la ciencia solucionó, por qué afanarnos inútilmente. Pero un momento, la cosmología filosófica o filosofía de la naturaleza ¿nada tiene que decir? El tercer capítulo examina algunas teorías relevantes del siglo XX al respecto del origen del universo, y demostrará que aún queda bastante trabajo para aquel que aún quiera dedicarse a pensar el fundamento último de los seres naturales. Nuevamente, la analogía nos colabora para delimitar los alcances que cada disciplina tiene en esto de conocer qué y cómo son las cosas.

El cuarto sendero de este trasegar filosófico demanda apertura estética a la cotidianidad. No hay una única forma para hacer senderismo, algunos consideran que hasta un paseo vespertino por las calles bogotanas puede ser fiel a lo que denominamos senderismo. Otros dirán que no, que, en realidad, hay restricciones semánticas bien probadas, para afirmar que el senderismo es una actividad deportiva, que se realiza por derroteros bien definidos, con diferentes niveles de adaptabilidad que cambian en dificultad, y que, por lo mismo, no toda persona está preparada para practicarlo. Sin duda la diferencia es notable, pasamos de un paseo vespertino —ejemplo de rutina o pasatiempo— a la actividad deportiva que deja esto en manos de unos pocos expertos. Muy interesante. Pero ¿qué tiene que ver esto con una apertura a la estética de lo cotidiano? Pues, aunque pareciera que no, sí está fuertemente relacionado. ¿Todo aquello que sentimos y percibimos debería

ser objeto de estudio de la estética? Volvamos a hacer el mismo ejercicio anterior. Algunos pensarían que así es. Es un hecho que todo lo que sentimos, incluso lo desagradable o la afección corpórea que tenemos ante lo inmoral es objeto de estudio de la estética de la cotidianidad, pues qué más cotidiano que este sin número de vivencias que se entremezclan caleidoscópicamente para formar el sentido de nuestra vida diaria. Pero hagamos un alto. ¿Será que esto es así? Entonces, ¿qué de la belleza y el sentimiento de lo sublime? ¿A dónde fue el buen gusto? Y sí, para otros debe existir una serie de restricciones que tengan sentido, que nos muestren cómo diferenciar entre lo feo y lo bello. Pero es tan restrictiva que no pierde el decoro. Se debe cumplir a cabalidad con lo verdaderamente estético, con lo que es digno de llevar el nombre de Bellas Artes. Así que ¿dónde queda la apertura a la estética de lo cotidiano? Si nos ha seguido hasta aquí, le aseguramos que no perderá el tiempo, deje que Chesterton aclare la cuestión. Despójese de sus prejuicios y escuche a un agudo autor inglés, que no deja atrás ni lo analógico ni lo sutil.

El quinto sendero nos conduce por tierras cruzadas, donde la diversidad cultural no es obstáculo, sino ocasión de formación recíproca. En este tramo, la *Bildung* gadameriana se convierte en brújula: formarse es dejarse afectar por el sentido del otro, crecer hacia adentro para poder abrirse hacia afuera. La verdadera interculturalidad no consiste en la tolerancia superficial, sino en el cultivo de la identidad personal, en una acción formativa que aleja del egoísmo y dispone al encuentro con el otro. Las culturas, en su tránsito histórico, narran sus propias odiseas mediante lenguajes simbólicos que se enriquecen solo si se comparten con prudencia, pues no siempre es fácil donar lo propio ni comprender lo ajeno. Educar el espíritu es, entonces, prepararse para esa proeza del encuentro, donde descubrimos que hay unidad en la diversidad y que toda forma relacional, natural o social, proyecta un orden que nos permite convivir. Esta educación intercultural exige un marco pedagógico que haga posible su realización concreta, para evitar tanto la univocidad de la globalización como la equivocidad del multiculturalismo. Se trata, en suma, de aprender a habitar un mundo común sin renunciar a la diferencia, y de formar nuevos caminantes dispuestos a ofrendar, sin egoísmos, el fruto de su recorrido.

El sexto sendero nos conduce a una altura delicada y exigente: la del juicio. No se trata aquí del juicio severo de la censura ni del juicio frío de la técnica, sino del juicio educativo, aquel que nace del deseo de comprender si estamos caminando hacia el bien. En este tramo, nos preguntamos: ¿qué significa evaluar de forma verdaderamente educativa? Y la respuesta no es otra que una reflexión sobre el valor mismo, pues la evaluación es –en su raíz– un juicio axiológico. Evaluar es, entonces, un acto de humanidad. Pero para ello, se requiere una mirada que ni absolutice el dato ni se disuelva en el capricho: una mirada analógica. Por eso, este sendero, de la mano de la hermenéutica analógica (HA) de Mauricio Beuchot, propone un equilibrio fecundo entre el objetivismo unívoco y el subjetivismo equívoco. Aplicada al ámbito educativo, la HA se convierte en brújula para diagnosticar, diseñar y verificar procesos formativos, respetando la complejidad del acto interpretativo. Evaluar no es reducir al estudiante a una cifra ni al maestro a un protocolo: es contribuir, con prudencia y hondura, a la formación de hábitos virtuosos. Este sendero nos invita, en suma, a repensar la docimología desde una axiología analógica, capaz de abrir espacios donde florezca la auténtica humanidad.

El séptimo sendero llega a un claro de bosque, a una convergencia inesperada, pero luminosa de caminos: la que articula la *Filosofía de la Proximidad* de Josep Maria Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton. Aquí, la analogía ya no solo media entre conceptos, sino entre espíritus afines, entre estilos de pensamiento que, sin confundirse, se iluminan mutuamente. Ambos comparten una fidelidad al *humus* de la experiencia, esa maestra que enseña desde lo real. Chesterton y Esquirol no pontifican desde las nubes, sino que conversan tras el cansancio del camino padecido: su palabra nace de la vida concreta y se dirige con cordialidad a lo íntimo del lector. Sus obras, accesibles y hondas, son fruto de una dedicación constante y de un impulso interior que ha madurado con el tiempo. Mientras uno invita a contemplar lo real por primera vez, el otro propone *desexplicarlo* con finura. Ambos evitan el ruido del academicismo estéril y el vértigo del activismo hueco, para devolver lucidez al mirar y vitalidad al vivir. Pensadores del claro y del asombro, saben que la profundidad no está reñida con la sencillez, y que lo esencial se manifiesta en lo concreto. En este sendero,

la analogía se revela como puente vivo entre proximidad y sorpresa, entre hondura filosófica y frescura existencial.

El octavo sendero es ya un descenso que serpentea por tierras inestables, allí donde el pensamiento se fragmenta en mesetas móviles y el sentido parece siempre en fuga. Se arriba a esas ciénagas blandas (tan bien narradas por Tolkien) y, entonces, nos adentramos en el *rizoma* propuesto por Deleuze y Guattari, esa figura múltiple, sin centro ni jerarquía, que rehúye las estructuras rígidas del árbol y las lógicas cerradas del Uno. Pero no todo lo que se desarraiga florece bien: hay líneas de fuga que terminan como el único sendero transitable, sistemas nacidos del desgarramiento que se convierten en ortodoxias nuevas. ¿Cómo evitar que la exuberancia rizomática se vuelva programa, dogma, dictadura? Frente a los excesos del orden y del caos, este sendero propone, una vez más, la analogía. No como conciliación débil, sino como principio hermenéutico profundo, capaz de articular sin uniformar y de vincular sin disolver. Desde la perspectiva de Mauricio Beuchot, la analogía ofrece una respuesta equilibrada al univocismo que aplasta la diferencia y al equivocismo que disuelve la comunicación. Así, pensar con analogía es caminar entre árboles y rizomas, entre raíces y multiplicidades, buscando proporciones que hagan habitable la diferencia y permitan que el pensamiento, sin perder su potencia crítica, se oriente hacia comuniones posibles. Este último tramo del recorrido nos enseña que toda línea de fuga, si quiere ser fecunda, debe nacer de algún suelo, y que todo camino, aun cuando se vuelve marisma, conserva en el horizonte una dirección y una meta.

En efecto, los senderos siempre se bifurcan, pero, como nos lo enseñó Julio Verne con su prosa luminosa, todo itinerario termina a la larga reencontrándose con su origen. Quizá caminar sea visitar mundos lejanos para, al fin, regresar al hogar. Se hace tarde y cae la noche; en el reposo, el alma intuye que volverá al camino con renovado brío, pues sabe que, empuñando la brújula de la analogía, no hay pérdida posible, y aun así mantiene viva la expectativa de la aventura.

Daniel Moreno y Miguel Romero

Capítulo I

Raimundo Lulio y la búsqueda de la lengua universal

Daniel Felipe Moreno Sarmiento

*Las palabras van cargadas de las mismas Ideas
ejemplares divinas. Y, buscando las más primordiales,
se van compartiendo con todos los demás
hombres las palabras restantes.*

Mauricio Beuchot

Introducción

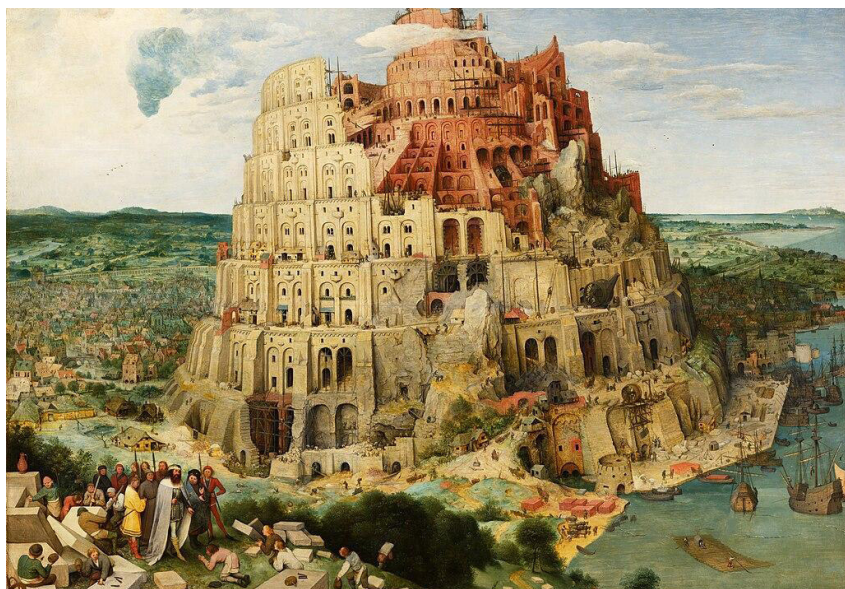
El pintor holandés Pieter Brueghel el Viejo ha eternizado uno de los símbolos culturales más significativos de la historia humana en una pintura al óleo, ejecutada en 1563, *La torre de Babel* (Figura 1), cuyo nombre nos recuerda la alegoría de una condición universal, la desgracia como efecto de la desmesura y la soberbia. El reducto físico de la construcción babélica, desproporcionada y de mampostería trémula e imperfecta, consigna en el haber de lo humano la impronta de su fracaso. La *confusio linguarum* y la pérdida de la unidad de la protolengua es un asunto más que conocido a través de las narrativas mitológicas. De allí que la existencia de una lengua única y universal sea siempre un tema recurrente en los relatos antiguos.

Baste con hacer alusión a *Enmerkar y el Señor de Aratta*, legendaria narrativa neosumeria sobre la confusión de las lenguas; en el Hinduismo, Vac, conocida como la madre de los Vedas, representa el habla personificada; también en la mitología griega, Hermes, el mensajero de los dioses, es el responsable de deshacer la unidad de la lengua dada a los hombres, señal del ocaso

del poder de las deidades olímpicas y el alba del poder humano; así mismo, es conocida la historia azteca de Coxcox y Xochiquetzal, cuyos hijos fueron dotados de una lengua distinta para entender el mundo; incluso algunas comunidades bantúes hacen alusión a una enfermedad que provocó la locura en los pueblos, lo que causó su dispersión y la diferencia de idiomas.

Figura 1.

La Torre de Babel de Pieter Brueghel el Viejo¹.



No solo es claro que gran parte de los mitos fundacionales de la cultura universal se han interesado por tematizar el fenómeno de la confusión de las lenguas, lo que a la vez presupone la existencia de una lengua universal y perfecta, sino que muy especialmente han atendido al problema glotogónico. Y aunque no es menester del presente abordar profundizar en este aspecto al que ya se han dedicado grandes esfuerzos intelectuales —bien sintetizados, según nuestro parecer, desde diferentes perspectivas disciplinares (Conesa & Nubiola, 1999; Benítez & Barceló-Coblijn, 2015; Johansson, 2021)— sí que nos debe inquietar el hecho de que la tradición mítica, in-

1 Adaptado de Pieter Brueghel the Elder - Levels adjusted from File:Pieter_Bruegel_the_Elder_-_The_Tower_of_Babel_(Vienna)_-_Google_Art_Project.jpg, originally from Google Art Project., Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=22179117>.

tentando dar una respuesta al origen del lenguaje, haya entreabierto la puerta al proyecto utópico de una lengua perfecta, que consideraba la búsqueda de la misma como un asunto de primera necesidad, sin dejar de concebir la *confusio linguarum* como eso, como una confusión, como algo negativo que debía restituirse nuevamente en la unidad y universalidad monolingüística (Eco, 1994), en una especie de ascenso de lo diverso a lo idéntico. Pero allende a esta perspectiva, lo que también nos puede sugerir el mito babélico es un factor positivo en el polilingüismo, y no únicamente negativo, puesto que el hecho de la multiplicidad de las lenguas revela en el fondo algo que permanece, una identidad cultural forjada por cada sociedad y vehiculada por su lengua. Esto permite la cohesión social de la comunidad, la emergencia de la tradición y la preservación ante los cambios. No obstante, también es una identidad trascendente, es decir, de apertura, pues una lengua particular no es inmanentista y mucho menos privada, al contrario, es dialógica y se transforma, por lo que puede ser compartida, conocida y complementada. En este mismo sentido diríamos que la hipótesis monogenética de la lengua, que ha tenido mutaciones con el paso de los siglos y de cuya unidad se han derivado las lenguas socio-culturales hoy existentes, permitiría plantear una especie de trasegar distinto al ya anunciado, ya que no sería de ascenso sino de descenso, es decir, de la identidad y universalidad de una protolengua a una diversidad y particularidad multilingüística.

Incluso la filosofía antigua prestó denodada atención al tema de la adquisición del lenguaje. Una de las primeras consideraciones al respecto es la tesis naturalista, defendida por Pitágoras, quien concebía que los nombres guardaban una relación natural con los objetos. El mismo Platón en su diálogo *Crátilo* (Platón, 1985, 384d-385a) pone en labios de éste la tesis pitagórica, pero en contraposición a la tesis convencionalista, teoría que hace hincapié en la idea de que el lenguaje es fruto de la convención social, que antepone Hermógenes a su interlocutor (*Crátilo*). Un punto que en su momento ya había sido defendido por Demócrito (1986, frag. 695-696)² y posteriormente reafirmado, en parte, por Aristóteles (1995, 16a)³.

2 El fragmento 696 es uno de los más importantes al respecto, pues allí se encuentra la explicación de los cuatro argumentos que Demócrito expuso sobre la cuestión del convencionalismo del lenguaje: 1) homonimia, 2) polinimia, 3) transposición de nombres y 4) falta de nombres semejantes.

3 El pasaje al que hacemos referencia es el siguiente: “Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos

Sin embargo, han prevalecido las teorías empiristas que explicarían de forma reduccionista la adquisición del lenguaje como: *a)* las teorías de imitación de las señales emitidas por los animales; *b)* la de los sonidos instintivos (por ejemplo, el dolor); *c)* las de acción-reacción como respuesta al entorno en el que se desenvolvía el ser humano; y *d)* las teorías del lado romántico de la vida que insisten en la importancia de los sentimientos poéticos (Conesa & Nubiola, 1999). Y si bien desde el punto de vista filogenético y evolutivo del lenguaje, que ha cobrado relevancia a partir del siglo XX, se han tratado de aventurar algunas hipótesis materialistas para explicar el hecho del surgimiento del lenguaje, estas aún mantienen una pugna vigente con las posturas racionalistas, como la de Noam Chomsky. En su obra *El lenguaje y el entendimiento* el autor se sitúa bajo el innatismo cartesiano, al pensar que existen unas estructuras universales del lenguaje que dotan al mundo de significado (Conesa & Nubiola, 1999). Pero muy a pesar de lo anterior, no se ha llegado a una respuesta clara frente al tema del surgimiento del lenguaje y su adquisición, y tal vez no la encontremos.

Pero un aspecto que no puede dejar de interesarnos en este punto concierne precisamente a la profunda y no vana relación que tiene la metaforicidad de las narrativas mitológicas y religiosas con las rigurosas y matizadas aproximaciones filosóficas y lingüísticas, que han explorado desde enfoques diferentes el mismo fenómeno. Raimundo Lulio es un referente que sintetiza esta convergencia inusual, no solo por su formación lógica y gnoseológica, que tiene sus antecedentes directos en el espíritu de la filoso-

de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas” (Aristóteles, 1985, 16a 1-10). Como se puede observar, Aristóteles considera que las palabras, que se exteriorizan en sonidos, son signos de las afecciones del alma, así como la escritura, que se expresa en la sintaxis de una lengua, es una representación de los sonidos. Por lo que las palabras y la escritura son de naturaleza simbólica. Recordemos que la expresión «símbolo», en el contexto temporal en el que se encuentra el autor, significaba contrato o convenio. En este sentido, el Estagirita está de acuerdo con la tesis que defiende Hermógenes, personaje del diálogo platónico *Crátilo*, frente al asunto de que el lenguaje, *en parte*, es fruto de la convención. Pero en esta misma cita, se puede ver que Aristóteles aclara que las afecciones del alma, es decir, los conceptos, que son representados por las palabras, no son convencionales. Al contrario, los conceptos son comunes a todos los hombres por su naturaleza universal. Por lo que la perspectiva aristotélica no defiende una tesis puramente convencionalista del lenguaje, solo dice que, *en parte*, el lenguaje es convencional, en especial cuando nos referimos a los signos simbólicos.

fía agustiniana y platónica, aunque sin mantenerse al margen de la tradición escolástica y aristotélica, sino también por su conversión y su experiencia mística, en la que resalta su carisma franciscano. Así que su pensamiento nos permite examinar desde otra perspectiva el tema sobre la existencia de una lengua universal y su relación con las preguntas sobre el surgimiento y la adquisición del lenguaje, que reflexionaremos a través de su *Ars* combinatoria, piedra angular de su filosofía.

1. Raimundo Lulio, una vida entre la razón y la fe

Sintetizar en unas cuantas referencias generales la vida de un autor, y la influencia de su pensamiento en la historia de las ideas es siempre un proyecto imperfecto y defectuoso, pero haremos un esfuerzo por referir algunos de los aspectos esenciales que nos pueden ayudar a entender cuáles son los derroteros principales de la filosofía luliana. Reflejo de su propia experiencia itinerante y reflexiva. Raimundo Lulio (o Ramón Llull) nace en Palma de Mallorca, aproximadamente hacia el año 1232 o 1233. Su juventud transcurre como senescal del rey, período en el que destaca su inclinación por la poesía trovadoresca, común en el contexto cortesano de la época. Esta etapa contrasta con la de su conversión, un momento en el que deja atrás sus expectativas juveniles y renueva su vida, hasta entonces mundana, por preocupaciones espirituales que impactarán su obra posterior de forma significativa. Desde este momento, la vocación de Lulio está orientada por una finalidad misional, y especialmente apologética.

A partir de esta época, Lulio estudia con detenimiento las obras de la literatura y la filosofía árabe, cuya presencia en la isla de Mallorca era decisiva. Insistió, por lo mismo, en la creación de escuelas-monasterios que debían concentrarse en la enseñanza de la cultura musulmana, labor pedagógica que debía atender en primera instancia al aprendizaje de la lengua árabe. No obstante, su petición no fue atendida por las autoridades eclesiásticas y monárquicas a las que acudió en diversas ocasiones. Sugerencia que el mismo Lulio había puesto en práctica años atrás, instruyéndose de manera autodidacta, sin dejar de lado los estudios de filosofía y teología, cuyo contenido aún no es claro del todo. Sin duda, su formación intelectual estaba en clara consonancia con el modelo de humildad y de pobreza de san Francisco de

Asís, que lo llevó a abandonar su vida cortesana, e incluso a su esposa y sus dos hijos, para seguir su vocación espiritual.

Para el año 1273, hallándose en oración en el monte Randa, Lulio tuvo la revelación de consagrar su vida a la conversión de los infieles. Iluminación que dio lugar a su lógica combinatoria, el *Ars magna*, obra que determinó el devenir de su pensamiento, a raíz de la relevancia demostrativa e inventiva que proporcionaba otra forma de teoría argumentativa en contra de los sistemas filosóficos de la cultura árabe y judía, pero acudiendo a los principios comunes de las tres religiones del libro, sin disentir del todo de la silogística de la lógica aristotélica. Desde este instante, todo el sistema del pensamiento filosófico de Lulio se erigirá con el propósito de lograr la concordia universal entre pueblos y religiones, que ya para entonces era un proyecto franciscano en curso, de constante *praxis* individual y aprehensión vital del Evangelio. A esto se debe la exigencia de universalización del sistema luliano, desde el planteamiento de su *Ars* combinatoria hasta sus disposiciones teóricas con respecto a la epistemología y la ontología. Lo que también enmarcaba una exigencia esencial en la labor misional directa que emprendió con fervor, pero sobre todo con contundencia, un factor que no solo caracterizó su personalidad sino que encarnó su obra y su pensamiento.

Así, el *Ars* luliano no toma como punto de partida ninguno de los rasgos distintivos del cristianismo (especialmente los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, motivos especiales de conflicto con las otras dos religiones), sino que se construye a partir de esa herencia común. Aquello que es diferencial en el cristianismo será deducido precisamente, a partir de ese sustrato colectivo; el secreto del *Ars* consistirá en demostrar que la cosmovisión aceptada implica la visión cristiana de Dios, de manera que no se pueda negar la Trinidad ni la Encarnación sin contradecir el orden cósmico. (Lull, 2004, p. 19)

Claramente, el gran arte del Doctor iluminado, como también se le conoce a Lulio, tiene esta condición de universalidad por su combinatoria matemática (por lo que es uno de los significativos y clásicos referentes de la lógica simbólica), pero en especial porque allí residen las ideas comunes a todo hombre, a toda civilización y a toda religión, unos principios absolutos que definen nuestra condición gnoseológica, pero que no la determinan. Es por esta razón que la lógica luliana se concibió como un arte o una técnica que

debía irrigar todas las ciencias y saberes, con el fin de investigar y demostrar la verdad. Al respecto, Lulio dedicará su obra el *Árbol de la ciencia*, exposición de un sistema que presentaba la organización y la estructura de la realidad conocida, cuyo fundamento metodológico era el *Ars combinatoria*.

Como aclara Josep Rubio en la introducción al *Arte breve* de Raimundo Lulio: “De aquí se deriva una estructuración del mundo que incluye, convenientemente adaptados al contexto medieval, los postulados de la ciencia antigua: cosmología geocéntrica, teoría de los cuatro elementos, estructuración numérica y matemática de la realidad, consideración del compuesto humano como microcosmos” (Rubio, 2004, pp. 19-20). Conformando así una construcción y una clasificación del conocimiento que nos hace pensar en el enciclopedismo ilustrado, pero que a diferencia de este último, pone su acento en la fe y no en la razón, aunque sin distanciarse de esta. Todo en función de la teoría del iluminismo (que no debe confundirse con innatismo) de san Agustín y san Anselmo, que se convierte en su sustento principal, al reconocer que solo Dios puede participar los principios absolutos al entendimiento humano, y que la obtención de nuevo conocimiento, a partir de estos principios, dependería de la experticia en el ejercicio del *Ars combinatoria* que el aprendiz lograra adquirir con el tiempo.

Esto a la vez nos permite considerar que la filosofía luliana es un intento renovado de realismo platónico que oscila entre la razón, del *Ars combinatoria*, y la fe, que reverbera en el iluminismo y la vida contemplativa. Porque Lulio no solo es un autor enigmático en lo concerniente a las convergencias analógicas de su filosofía, también su teología mística posee una injerencia de su arte combinatorio. Algo que se evidencia en su obra el *Arte de contemplación*, en la que se vislumbra una clara meditación de los misterios divinos a la luz de los atributos de Dios. Esto mismo trasluce en su obra literaria, las narrativas que presenta, desde sus poesías juveniles a las novelas morales y místicas como el *Libro de Evast y Blanquerna* o *Félix de las maravillas*, muestran con claridad las experiencias a las que el ser humano se enfrenta, lo que forma un mosaico de significados que atienden al fenómeno de la vida como un tipo de texto susceptible no solo de interpretarse, sino también de narrarse, si ya el mismo hecho de ser posibilidad de narración no es un hecho hermenéutico. Y el mundo luliano es una experiencia narrativa

que no solo dice sino que muestra. Sus últimos años los dedicó a la predicción en tierras extranjeras, fiel a su vocación misional, pero sus intenciones apologéticas y pedagógicas no fueron asumidas con beneplácito por el pueblo musulmán. Aunque se desconoce realmente la causa de su muerte, se dice que en Berbería fue apedreado y herido de gravedad, por lo que fue trasladado a Mallorca para su recuperación, pero al llegar no fue posible hacer nada por él y falleció en el año 1316.

2. El Arte breve: el alfabeto y las figuras de la combinatoria luliana

Una de las primeras versiones del *Ars* combinatoria vio la luz en el año 1274, obra que lleva el título de *Ars compendiosa inveniendi veritatem* que contiene la estructura básica del método, así como la explicación de su procedimiento lógico. Sin embargo, las taxonomías propuestas por Lulio en esta primera concreción del *Ars* no son del todo simples, aún se presentan dificultades en la comprensión del aspecto metodológico, lo que obstaculizó la aplicabilidad dialéctica de su método. Por esta razón, presentará el *Ars demonstrativa*, aproximadamente hacia 1283, que es una nueva edición en la que el método adquiere un carácter demostrativo, que no se había anunciado en su propuesta inicial, pero esta vez con algunas modificaciones que sintetizan la exposición del *Ars*, sin cambios que alteren el sistema, pero añadiendo elementos que de fondo fueron importantes para las ediciones posteriores. En 1290 se redacta una nueva versión, el *Ars inventiva veritatis* en la que se evidencia un cambio sustancial en comparación con los intentos anteriores, su novedad reside en el hecho de la simplificación de su método y también en las aclaraciones de su funcionamiento, que facilitó el acceso a su obra y al desarrollo de su filosofía. Pero la publicación definitiva fue el *Ars generalis ultima* (1305-1307), conocida también como el *Ars magna*, en la que se condensaron los cambios realizados previamente y facilitaron la asimilación del método luliano. Posteriormente se escribiría un resumen que compendiaría los sustratos elementales del *Ars* combinatoria, y que fue bastante divulgado y conocida en occidente como el *Ars brevis*.

Según Raimundo Lulio, el *Ars brevis* sería una versión sumaria de su gran arte, cuyo propósito era responder a todas las preguntas concebibles, siempre

que se conociera el significado de sus términos (Llull, 2004, p. 69). Para lo que creó un alfabeto que permitía asimilar varios significados, identificados con una letra específica, que permitían al entendimiento un acceso general a las ideas esenciales del conocimiento, expresadas en una estructura mnemotécnica que facilitaba el estudio de cualquier saber o ciencia. En varias de las presentaciones del *Arx* combinatoria se puede encontrar una *tabula generalis* que estaba conformada por siete columnas y nueve filas, a estas últimas les correspondía una letra del alfabeto comenzando desde la letra B y terminando en la letra K (véase la Tabla 1). Así, mientras la primera de las columnas hacía referencia a las letras del alfabeto, las seis restantes consolidaban una serie de categorías de nueve elementos cada una. Los *Principios absolutos* (Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria) que, según Lulio, eran Dignidades Divinas o ideas cuya fuente directa es Dios y, por lo mismo, indemostrables y necesarios, revelan la construcción de un sustrato común que es compartido por la visión musulmana y judía de la cultura y que hacía posible un diálogo interconfesional, ya que estos Principios absolutos, de cariz neoplatónico, eran el cimiento primigenio de las creencias monoteístas durante el siglo XIII.

En este caso, la atribución de unas determinadas cualidades a Dios, que se identifican todas ellas con su misma esencia (y que por lo tanto, como veremos, son mutuamente convertibles), no era un dato extraño a la teología musulmana o judía, pues remite, en un caso, a las *hadras* o “nombres divinos” de los teólogos del Islam, y en el otro a los *sephirorh* de la cábala hebrea. (Llull, 2004, p. 26)

El valor argumentativo que se desprendía de las Dignidades Divinas permitía afirmar la confianza en el sistema luliano para los autores no cristianos, con el fin de que la combinatoria entre principios y reglas acercaran al entendimiento las verdades de las creencias cristianas, que se aceptarían al ver los fundamentos incontrovertibles de la demostración. Asimismo, los *Principios relativos* (Diferencia, Concordancia, Contrariedad, Principio, Medio, Fin, Mayoridad, Igualdad y Minoridad) permiten establecer las relaciones entre los Principios absolutos. Estos vínculos están determinados por las definiciones que cada una de las dieciocho categorías (absolutas y relativas) poseen y que, según Lulio, deben ser aprendidas de memoria para desempeñar correctamente el gran arte (Llull, 2004). Cabe aclarar que estas

definiciones son inalterables y hacen posible la apofántica luliana, es decir, permiten la formulación de juicios afirmativos o negativos.

Tabla 1.
Alfabeto del Arte breve.

	FIGURA A	FIGURAT	REGLAS	SUJETOS	VIRTUDES	VICIOS
B	Bondad	Diferencia	¿Si?	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concordancia	¿Qué?	Ángel	Prudencia	Gula
D	Eternidad o Duración	Contrariedad	¿De qué?	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E	Poder	Principio	¿Por qué?	Hombre	Templanza	Soberbia
F	Sabiduría	Medio	¿Cuánto?	Imaginativa	Fe	Acidia
G	Voluntad	Fin	¿Cuál?	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	¿Cuándo?	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	¿Dónde?	Elementativa	Paciencia	Mentira
K	Gloria	Minoridad	¿Cómo? ¿Con qué?	Instrumentativa	Piedad	Inconstancia

Nota. Adaptado de Llul, 2004, p. 62.

Las proposiciones posibles por medio de la combinatoria entre los Principios absolutos y los Principios relativos conforman los primeros enunciados universales, unos axiomas si se quiere, a partir de los cuales se puede obtener nuevo conocimiento, al seguir un procedimiento de descenso de lo universal a lo particular para establecer conclusiones verdaderas en el ejercicio de la demostración silogística. Esto no quiere decir que el ascenso de lo particular a lo universal no sea posible en el sistema luliano, solo que dicho procedimiento exige que el análisis de los casos particulares tenga una correspondencia con los términos o los enunciados universales. Con este fin, Lulio formula también nueve *Reglas* (¿Si?, ¿Qué?, ¿De qué?, ¿Por qué?, ¿Cuánto?, ¿Cuál?, ¿Cuándo?, ¿Dónde? y ¿Cómo?/ ¿Con qué?) o cuestiones que tienen sus especies particulares y hacen posible todo tipo de pregunta, pero también desglosa todo un sistema de respuestas, que son acotadas y delimitadas por la lógica del ser del sistema luliano.

Para ejemplificar estas especies, Llull utiliza el entendimiento como motivo de cada cuestión. Veamos la cuarta regla, *quare?* (“¿por qué?”). Se le

atribuyen dos especies: la formal y la final. La primera otorga a la pregunta un sentido formal, de manera que si preguntamos “¿por qué existe el entendimiento?”, habrá que responder, según la primera especie de la cuarta regla, que existe “por su forma y su materia específicas”. La segunda especie implica un sentido final; o sea, que si preguntamos “¿por qué existe el entendimiento?” mediante la segunda especie de la cuarta regla, hay que responder por la finalidad del mismo: “para que existan objetos inteligibles; o para que se pueda tener ciencia de las cosas”. (Llull, 2004, pp. 46-47)

Esta misma lógica del ser supone entonces una concepción ontológica que reposa en una teología natural neoplatónica de reminiscencia anselmiana. De allí que los Principios absolutos se identifiquen con la esencia de Dios, a la vez que estos mismos se despliegan en la existencia. La concepción cosmológica de Lulio, al contrario de lo que se pensaría, sigue los presupuestos del realismo aristotélico, porque en el mundo hay una naturaleza única y particular para cada uno de los entes creados, que deviene de los atributos divinos y se extiende a todo lo existente. Noción que supone una jerarquía ontológica, empírica y espiritual al mismo tiempo, en una especie de comprensión analógica del ser, que se refleja en la *tabula generalis* a través de los nueve *Sujetos* (Dios, Ángel, Cielo, Hombre, Imaginativa, Sensitiva, Vegetativa, Elementativa e Instrumentativa) y que pone en entredicho el supuesto de que la demostración de Dios en Raimundo Lulio se reduce a un racionalismo (Scheeben, 1950). Su sistema no es solo un descenso del entendimiento que va de los principios a los casos concretos, ya que también es un ascenso del ser finito al ser eterno. Lo que, sin duda, suscita una demostración de Dios *a posteriori*, y no solo *a priori*.

Después de todo, la fe no es para Lulio un fundamento epistémico o gnoseológico *a priori*. Si se comprende solo así, estaríamos subordinando su visión teológica a su visión gnoseológica. Y perderíamos de vista que la primera es la teleología de la última. De hecho, la lógica combinatoria no tiene sentido si no está sujeta a su *telos*, que es la demostración de la verdad a través de la razón natural. Lulio parece hallar en la universalidad de su *Ars* la potencialidad de una aproximación racional más unívoca ontológicamente, pero sin dejar de ser analógica, es decir, sin negar la diversidad de los seres, al reconocer en ellos una existencia concreta pero con la impronta de lo divino. Impronta que en parte es capaz de revelar la razón, en cuanto es una

comprensión que solo puede iluminar la fe. Al final, el secreto de la universalidad del sistema luliano oscila entre el *credo ut intelligam* y el *intelligo ut credam*, y que nos hace pensar que dicha universalidad es analógica.

Es más, esta misma universalidad analógica implícita en el *Ars* luliano se refleja en las dos últimas columnas de la *tabula generalis*, en relación con las cuatro ya mencionadas (Principios absolutos, Principios relativos, Reglas y Sujetos), en un intento de proponer una insólita síntesis antropológica que pareciera, en principio, reducida a la naturaleza del conocimiento y a la relación de este con el concepto de mundo, pero que amplía su horizonte al planteamiento ético, que define para Lulio el conflicto interno de la voluntad y la indeterminación de lo involuntario. En este sentido, la praxis luliana se halla enmarcada en las *Virtudes* (Justicia, Prudencia, Fortaleza, Templanza, Fe, Esperanza, Caridad, Paciencia y Piedad), que sin reducirse a las cardinales y teologales, se amplía para la edición del *Ars inventiva veritatis* con el objetivo de dar cabida a las nueve categorías de la *tabula generalis*; a la que le seguirá la enunciación de los *Vicios* (Avaricia, Gula, Lujuria, Soberbia, Acidia, Ira, Mentira e Inconstancia) para dar término a la exposición de su alfabeto y proponer así un compendio que atiende a la universalidad de las dimensiones teóricas y prácticas de la antropología, inspiradas en la tríada entendimiento, memoria y voluntad de san Agustín.

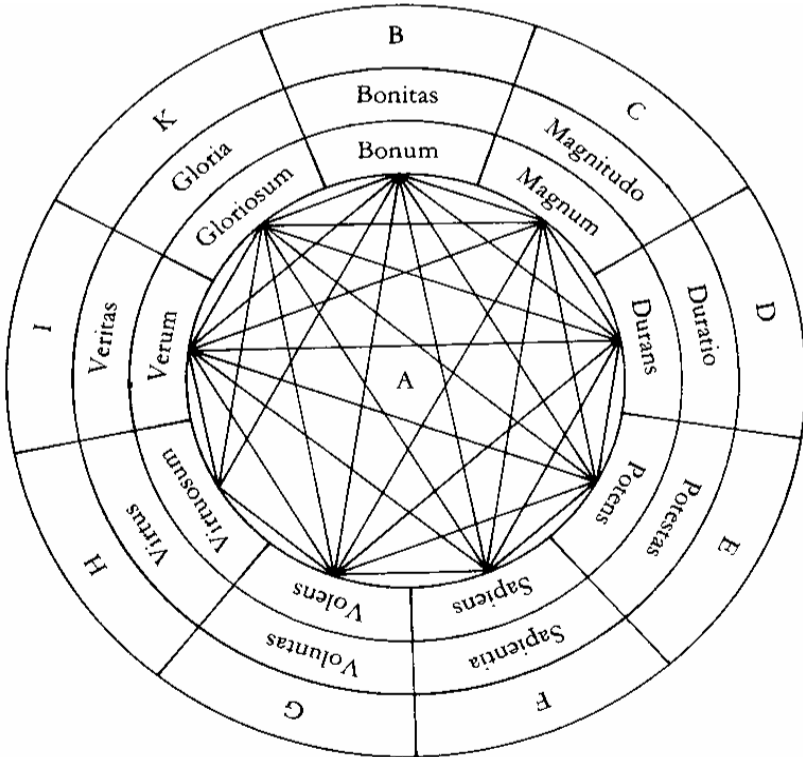
La composición ternaria que caracteriza la *tabula generalis* contrasta con la estructura cuaternaria de las figuras, que expresan el funcionamiento del sistema luliano. Tres de estas figuras diseñadas en círculos concéntricos móviles que permitían combinar distintas letras del alfabeto para formular los juicios y preguntas del gran arte.

La *figura A* (o la primera figura, véase la Figura 2) establece una serie de combinaciones entre las Dignidades Divinas, que forman los juicios necesarios y universales, tales como «la sabiduría es grande» o «la grandeza es sabia», pues cada segmento de los polígonos que se encuentran en la figura A son juicios que afirman la conveniencia entre dos ideas pero, como podemos ver, al alternarlas, es decir, al convertir el sujeto en predicado y el predicado en sujeto, tenemos entonces una apofántica binaria, que a partir de los nueve Principios absolutos haría posible 36 formas de combinación que alternadas permitirían formar 72 enunciados universales atribuidos a

Dios, representado con la letra A (razón por la que el alfabeto comienza con la letra B en la *tabula generalis*).

La figura debería permitir realizar silogismos regulares. Para demostrar que la Bondad puede ser grande se debería argumentar: «todo lo que es magnificado por la grandeza es grande — la bondad es magnificada por la grandeza — por tanto la bondad es grande». De esta primera tabla están excluidas combinaciones autopredicativas como BB o CC, porque para Llull la premisa «La Bondad es buena» no permite hallar un término medio (en la tradición aristotélica «todos los A son B — C es un A — por tanto C es un B» representa un silogismo correcto porque está perfectamente dispuesto según ciertas reglas el término medio A, gracias al cual se realiza, por así decir, la unión entre B y C). (Eco, 1994, p.58)

Figura 2.
Figura A del Arte breve.



Nota. Adaptado de Llull, 2004, p. 72.

Hasta este punto se pueden extraer dos consecuencias importantes del sistema luliano:

- I. La estructura de un silogismo correcto para Lulio demanda que cada uno de sus elementos materiales (término mayor, término menor y término medio) sean reales, ya sea como ente o como relación, a diferencia de la silogística aristotélica en la que un argumento puede ser correcto, desde el punto de vista lógico (siempre y cuando el modo sea válido, según las cuatro figuras de los silogismos), pero no por esto verdadero. No obstante, en la lógica combinatoria no puede suceder esto mismo, ya que el sistema luliano exige que cada uno de los componentes del silogismo sea real, de aquí que no haya diferencia entre un silogismo correcto y un silogismo verdadero, porque para Lulio el silogismo que es correcto es también verdadero. Lo que supone entonces una especie de isomorfismo entre lógica y ontología, cuyo fundamento reside en la iluminación divina de la que el entendimiento participa. En esta dirección, Dios es la base central de la unidad entre la realidad y el pensamiento.
- II. Se infiere del funcionamiento de la figura A una combinatoria de alternancia que constituye una teoría argumentativa que no es necesariamente *propter quid* (que demuestra el efecto por la causa), ni *quia* (que demuestra la causa por el efecto), sino que es *per aequiparantiam*, es decir, que demuestra la conveniencia entre dos ideas al comparar dos cosas iguales. El ejemplo aducido por el autor es bien explícito:

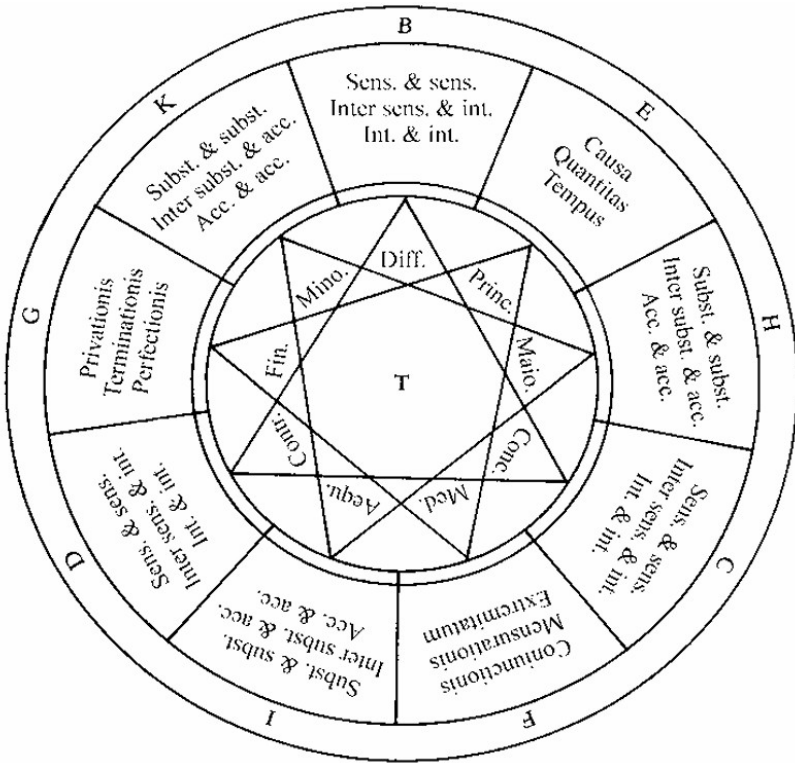
por ejemplo, demostrar que Dios no puede pecar, pues su poder es una misma esencia con su voluntad, que no quiere pecar, y la voluntad es una misma esencia con la justicia, que es contraria al pecado (...). Y como las dignidades de Dios son iguales en esencia y en naturaleza, se puede demostrar por equiparancia. (Llull, 2004, p. 27)

Lulio parece aceptar la diversidad como un aspecto atribuible a Dios en virtud de los Principios absolutos de la *tabula generalis* y de los juicios universales extraídos del funcionamiento de la figura A, pero la demostración *per aequiparantiam* en realidad expresa la coesencialidad de la unidad divina, que por el contrario se extiende a lo diverso, a lo contingente, a lo

cambiante, al mundo creado, a los *Sujetos*, y por lo tanto de manera especialísima a un ser concreto y particular. Así es como las Dignidades Divinas se relacionan con el cosmos y los diferentes grados ontológicos lulianos.

Figura 3.

Figura T del Arte breve.



Nota. Adaptado de Llul, 2004, p. 73.

La *figura T* (o segunda figura, véase la Figura 3) pone esto en evidencia, este círculo está conformado por tres triángulos internos: el primero es el triángulo de la diferencia, la concordancia y la contrariedad; el segundo es el triángulo del principio, el medio y el fin; y el tercero es el triángulo de la mayoría, la igualdad y la minoridad. Nociones que para Lulio abarcan todo lo que es, desde sus especies concretas, que también proponen relaciones ternarias en las que es posible sintetizar la existencia de cualquier tipo de ente.

Lo significativo, según lo dicho, es el sin número de relaciones que se pueden obtener al conjugar la figura T con la figura A, ya que permite extraer los vínculos entre los Principios relativos (divididos en tríadas) y los Principios absolutos, que refleja cómo las Dignidades Divinas se extienden a los seres concretos a partir de la combinación con los Principios relativos (que son explícitamente relaciones). Es así como se adquiere la ciencia, y el sistema de la combinatoria expresa la generalidad del entendimiento (Llull, 2004).

Figura 4.
Tercera figura del Arte breve.

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Nota. Adaptado de Llul, 2004, p. 75.

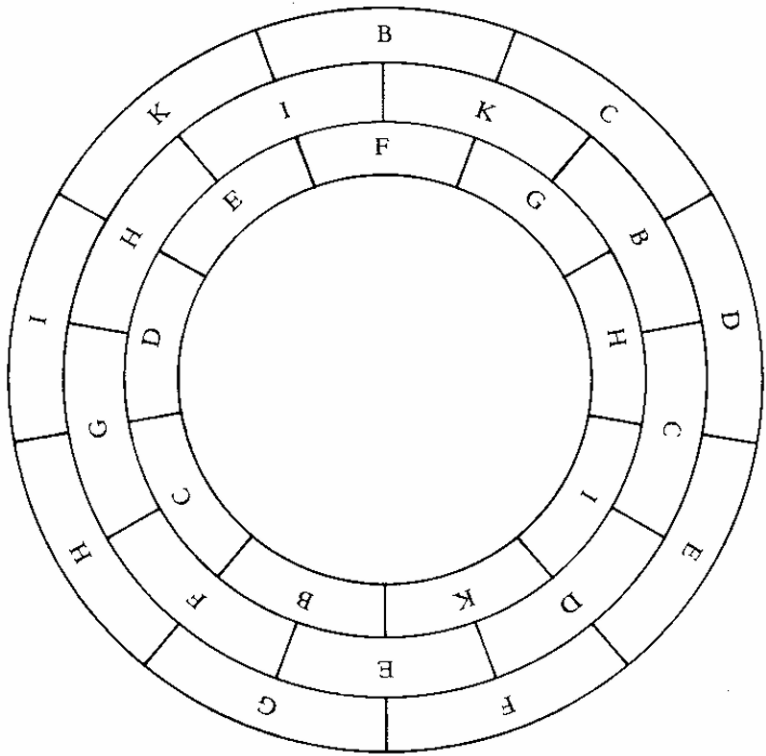
Para comprender con mayor precisión estas relaciones de la combinatoria tenemos que acudir a la *tercera figura* (véase la Figura 4), que tal y como ex-

plica Raimundo Lulio en el *Ars brevis*, es el resultado de la unión de las dos figuras anteriores. Cada una de estas casillas (Figura 4) es llamada compartimento, e indica el vínculo entre el sujeto y el predicado para la formulación de proposiciones, por lo que se consolidan un total de 36 enunciados, que se amplían a 72 por la combinatoria binaria como ya lo comentábamos, claramente sin contar las letras que se repiten como la combinación BB.

Razón por la cual se empieza desde el compartimento BC, y que al aplicarse a los Principios absolutos se obtiene el juicio «la bondad es grande», o también podría ser aplicada a los Principios relativos para obtener el juicio «la diferencia es concordante». Enunciados que se pueden alternar, y tendríamos los juicios «la grandeza es bondadosa» y «la concordancia es diferente» respectivamente. Ahora, si conjugamos las cuatro categorías mencionadas tendríamos un total de 12 proposiciones, y si a esto añadiéramos las Reglas de la *tabula generalis*, correspondientes a B y a C, podríamos formular 24 preguntas (Eco, 1994), prueba de la estructura mnemotécnica del *Ars*, cuya generalidad no solo impacta al entendimiento sino también a la memoria, ya que delimita el ejercicio de la demostración de la verdad sin tener que mudar de fundamento heurístico o metodológico.

Por último, la *cuarta figura* (véase la Figura 5) está formada por tres círculos concéntricos, de los cuales el externo está fijo, mientras que los dos internos son móviles. El mecanismo de esta figura hizo bastante famosa la combinatoria luliana, puesto que su función permutaba gran variedad de posibilidades silogísticas, debido a las posibilidades que podían establecerse en tripletas, como por ejemplo BCD. Orden al que Lulio añadirá la letra T, que si bien no hacía parte de la combinatoria, tenía la función de artificio mnemotécnico. De esta manera, se designaba la organización interna de las permutaciones para que el artífice del juicio entendiera las relaciones posibles entre los Principios absolutos y los Principios relativos, determinando la posición de los mismos a partir de la ubicación de la letra T. De forma que al ver la permutación BTCD, se entendiera que las letras que precedían a la T eran Principios absolutos, y las que le seguían Principios relativos, en este caso «Bondad», «Concordancia» y «Contrariedad», es decir, una Dignidad Divina y dos relaciones.

Figura 5.
Cuarta figura del Arte breve.



Nota. Adaptado de Llul, 2004, p. 77.

Sin duda, no todas las permutaciones que se pueden extraer de la cuarta figura son válidas en la práctica silogística, para esto Lulio advierte que el artífice de la combinatoria tiene que determinar lo que es convertible y lo que no lo es. Esto quiere decir que la permutación válida debe indicar algo que se pueda predicar de algo. Por supuesto, la combinatoria establece relaciones de coherencia entre los signos (syntaxis), pero estas mismas deben ser sometidas y contrastadas con la realidad para establecer relaciones de correspondencia (semántica), y así descartar las permutaciones que indiquen una incoherencia o una falsedad. Esta manera de proceder puede incluso ser reiterativa, puesto que se repiten ciertas permutaciones, o circular, ya que siendo las categorías limitadas se entiende que las permutaciones también lo sean. Ciertamente,

el *Ars* combinatoria no es autosuficiente, el *Ars* luliano es un sistema de apertura, no es un sistema cerrado o inmanentista, al contrario, evita el purismo sintáctico, que sería tan común en la lógica moderna, y se erige en una lógica del ser que se inclina a la univocidad del orden racional de la combinatoria, sin dejar de lado la correspondencia de la permutación con la diversidad del orden del cosmos, un nuevo *órganon* del que se puede derivar nuevo conocimiento que irrigue los saberes y las ciencias.

3. El mito babélico y el isomorfismo luliano

Al problematizar el sentido simbólico de la Torre de Babel o las versiones culturales que emergieron en torno al fenómeno polilingüista, que daban por supuesta una hipótesis monogenética de la lengua, se pretendía advertir un reduccionismo aún vigente en la interpretación del símbolo babélico (Figura 1), el etnocentrismo lingüístico. En el que es frecuente el hecho de que ciertas tradiciones culturales defiendan una iniciativa, de cariz religioso o nacionalista, en la que su lengua debe ser considerada como el resultado lingüístico de la transformación socio-histórica de la lengua prebabélica o al menos concebida como fruto legítimo de esta. Y, por lo tanto, con el derecho a reclamar su heredad en el surgimiento del lenguaje. Dando así por sentado que la lengua que reclame este menester sea por lo mismo una lengua universal, en virtud de su perfección.

Aunque en estricto sentido, una lengua universal no necesariamente tendría que ser una lengua perfecta, si por universal entendemos una lengua conocida por todos y que tiene unas condiciones pragmáticas definidas, y si a la vez comprendemos por perfecta una lengua capaz de comunicar lo que son las cosas, es decir, de referir su esencia (situación que veríamos reflejada en el hipotético de una lengua adánica, es decir, que al nombrar las cosas se está concretamente significando su esencia). Pero al encontrarnos separados de un estado perfecto a nivel lingüístico, que a la vez supondría un estado gnoseológico y ontológico perfecto, no sería posible la concreción de su búsqueda o al menos no tendría sentido esta misma. No obstante, sí es posible la búsqueda de una lengua universal, que más allá de inquirir por una relación de identidad entre ser y *logos*, procuraría formular una sintaxis, cuyas relaciones de coherencia sean claras, pero que sobre todo proponga

una teoría del signo que evite ocultar el significado (como sucede en la pos-modernidad). En otras palabras, una sintaxis que trasciende el logicismo o el psicologismo para dar paso a una teoría del significado: una semántica que restituya el sentido y la referencia.

Este es uno de los aspectos que se debe tener presente ante la posibilidad de la búsqueda de una lengua universal, pero también es cierto que el tema de si el lenguaje puede o no referir la esencia de las cosas es un asunto de vital importancia en la teoría del significado. Allí pugnan dos perspectivas ya mencionadas, el naturalismo, que justifica el hecho de que el lenguaje comunica la naturaleza de las cosas, y el convencionalismo, que aboga por la hipótesis de que el lenguaje es simplemente el resultado de los acuerdos intersubjetivos. Así que mientras el naturalismo pone el acento en la versión prebabélica del lenguaje, puesto que al nombrar referimos directamente la esencia de las cosas, el convencionalismo enfatiza más bien la condición pragmática del lenguaje, esto quiere decir que el lenguaje depende más de la materialización de los actos de habla que permiten determinar los usos, siempre cambiantes, que una determinada comunidad le da a su propio sistema de signos. Esto no significa que las dos posturas no tengan razón al menos en un sentido. El encuentro de horizontes entre los límites de una y otra arroja luz al respecto, ya que el naturalismo atiende a una noción triádica importante que es la de pensamiento, mundo y lenguaje, mientras que el convencionalismo se aplica con mayor interés a las relaciones de los usos del lenguaje.

La hipótesis de la lengua adánica o prebabélica es una aproximación a la tesis naturalista del lenguaje, pero no se puede confundir, bajo el reduccionismo etnocéntrico, con una búsqueda de la lengua perfecta. Más bien se advierte allí el antecedente simbólico de una problemática aún vigente en la teoría del significado de la filosofía del lenguaje contemporánea. La Torre de Babel es un símbolo de la pregunta monogenética de las lenguas, pero es también un antecedente en torno al uso de las mismas, los hombres que se esforzaban en la labor de la construcción babélica fracasan en su intención, y se debe a la *confusio linguarum*, aspecto del relato que nos advierte el desconocimiento del sentido comunicado por una lengua que nos es ajena, a pesar de que todas en su diversidad signica son capaces de referir el mundo.

Así que el evento de la *confusio linguarum* puede ser vista como el arquetipo de una idea que no ha sido indiferente a ninguna cultura, y manifiesta la necesidad de hermenéutica, traducción y esclarecimiento del sentido que se nos quiere comunicar a través del espíritu de una lengua que no solo nos traslada a la identidad cultural de ese discurso, sino que nos permite reconocernos en esta misma como forjadores de sentido. Y siempre es un sentido sobre algo, hay siempre un referente o una realidad a la que atiende nuestro pensamiento. Dicha realidad es el objeto y sus relaciones objetivas, que el entendimiento abstrae en el concepto o la idea (primer acto del entendimiento), comunicado a través del término, que es un signo en relación infinita con otros.

Al final tenemos un orden ternario, como el luliano, que nos permite conjugar tres tríadas:

- I. Pensamiento, mundo y lenguaje, que considera la relación entre lógica y ontología.
- II. Concepto, objeto y signo, que son los elementos esenciales de toda gnoseología y que hacen posible toda criteriología y epistemología.
- III. Sintaxis, semántica y pragmática, estamentos principales de la Filosofía del lenguaje.

Pero la disposición de este orden ternario desde la perspectiva de Raimundo Lulio es la que nos interesa de forma particular, puesto que su *Ars combinatoria* emplaza la universalidad de su método al servicio de un saber universal, justificado a partir de la razón natural, y que es la filosofía. Al mismo tiempo que deriva las consecuencias de su concepción a los demás tratados y ciencias conocidas por el hombre. Con el firme propósito de identificar los sustratos o ideas comunes a cada una de las religiones mono-teístas, que le fueron coetáneas, se consolida el ideal de una concordia universal entre credos y civilizaciones. Según esto, la perspectiva luliana sobre los aspectos enunciados anteriormente se puede sintetizar de la siguiente manera:

- I. Pensamiento, mundo y lenguaje: Para Lulio es fundamental una lógica combinatoria en relación con una ontología neoplatónica.

Esto da entender que el vínculo entre pensamiento y mundo es una relación de identidad, un isomorfismo, pero no idealista sino realista. El *Ars magna* no es un sistema cerrado sino abierto, de correspondencia con el mundo que se inclina por lo universal, sin dejar de atender a la diversidad que constituye el mundo (un univocismo analógico). El lenguaje expresaría esta relación isomórfica, una misma forma que posee el pensamiento y que tiene la realidad en sus distintos grados del ser; formas o arquetipos únicos y absolutos que residen en las Dignidades Divinas.

- II. Concepto, objeto y signo: A partir del isomorfismo luliano, el concepto es el objeto o la relación entre objetos. Recordemos que para Lulio hay unos Principios absolutos y unos Principios relativos que son necesarios y universales, que se extienden al mundo, a todos los objetos concretos, de los cuales podemos formarnos representaciones y representar asimismo sus relaciones. Así que la gnoseología luliana no es una dimensión solo humana, sino también divina. La fuerza de la teoría de la iluminación es evidente en su filosofía, y no solo se restringe al entendimiento, también es una iluminación dirigida a la memoria y a la voluntad, y desde esta tríada se deriva su criteriología. Incluso su epistemología está estructurada en la base o raíz (puesto que Lulio utiliza el símbolo del árbol para explicar la estructura de las ciencias) de los Principios, que son el tronco de los diversos árboles del saber (Llull, 2016).
- III. Sintaxis, semántica y pragmática: A pesar de que Lulio no sustenta una filosofía del lenguaje, al menos no lo que hoy entendemos por esta expresión, sí que tiene importantes contribuciones a la misma. El *Ars combinatoria* es en realidad una teoría del signo que da a conocer por medio del alfabeto y las figuras del sistema el funcionamiento de una lógica que es simultáneamente demostrativa e inventiva (Beuchot, 1985; 2004). Con esto deja trazado el camino hacia una teoría del significado que es isomórfica, como ya lo hemos anunciado, donde pensamiento y realidad comparten una misma estructura espiritual o divina, que se extiende de los atributos de Dios al mundo y al pensamiento. Mientras que

en lo correspondiente a la pragmática, se puede decir que la práctica del *Ars* exige un hábito retórico importante para convencer a través de la argumentación de la lógica combinatoria a los interlocutores que contradicen la teología cristiana. Estos elementos, aunque no están desarrollados como teoría sobre el uso del lenguaje, ya advierten un sendero de profundización que señala el mismo método de la combinatoria luliana.

Cabe también destacar que Lulio es uno de los antecedentes claros del humanismo renacentista, no solo por la búsqueda de la universalidad del lenguaje y el saber, sino también porque es uno de los primeros filósofos cristianos en escribir en lengua vulgar, aunque también es prolífica su obra en latín. Pero Lulio consideraba que era importante dar a conocer su gran arte, en vista de la simplicidad a la que podía reducirse cualquier pregunta teológico-filosófica o científica y qué mejor forma que darla a conocer en las lenguas vernáculas. Y, como lo hemos mencionado anteriormente, se preocupó por ir a las fuentes directas de sus contradictores musulmanes, por lo que exigió la apertura de escuelas que instruyeran en la enseñanza del árabe. Lo que proporcionaba al aprendiz un acercamiento más sólido al pensamiento y a la cultura que, en este sentido, le eran ajenas y desconocidas. Esto le permitió a Lulio erigir un puente intercultural donde antes había una brecha, reconociendo los valores y las contribuciones de una sociedad a través de su lengua y sus símbolos. Fiel a su proyecto de la concordia universal por la que abogó incansablemente desde su conversión.

Conclusiones

El *Ars magna* ha tenido un gran impacto en la filosofía posterior. Leibniz admiraba el sistema de la lógica luliana, en el que se inspiró para trabajar en su propia lógica combinatoria. Lulio, sin duda, es uno de los pioneros en la lógica simbólica, lo que ha despertado el interés por su filosofía, en especial al ver las contribuciones a las que dio lugar su pensamiento, que, entre otras, allanó el camino hacia las ciencias de la computación (Casadesús, 2015).

Raimundo Lulio ha desarrollado una filosofía del lenguaje que fija sus derroteros en el isomorfismo entre la lógica demostrativa e inventiva, que propone en su *Ars* combinatoria, y la ontología que tanto caracterizó a la filosofía

agustiniana y franciscana —al respecto, es interesante la similitud de Lulio y san Buenaventura—, pero sin dejar atrás la tradición escolástica y aristotélica, que también conocía (en especial la aristotélica por su formación en el discurso averroísta, con el que disenta). Este isomorfismo entre pensamiento y mundo volverá a renovarse en el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (2016), incluso en el mismo Bertrand Russell, pero a diferencia de esta tradición contemporánea, Lulio considera que la forma que comparten los conceptos y los objetos no está restringida a la forma lógica, sino que es la extensión de los atributos divinos en la creación lo que constituye esa identidad, sin que por esto mismo sea su perspectiva un panteísmo, que iría en contra de los estados y grados del Ser propuestos por él mismo en la *tabula generalis*.

Esto en definitiva nos hace pensar en la mística luliana, que el artífice, versado en el arte de la combinación de los signos universales, debe conjugar con una vida contemplativa, dedicada al ministerio de la verdad en vida y obra. Estamos ante un pensador y filósofo cristiano que oscila entre la objetividad de la lógica y la metaforicidad de la mística. No olvidemos que Lulio fue iluminado en el monte Randa, y a raíz de este arrebató contemplativo emerge su lógica combinatoria, que nos deja ante una especie de mística racionalidad, que propone una llamativa tensión analógica entre lo enigmático e inefable de la fe y lo inteligible y demostrable de la razón.

Bibliografía

- Aristóteles (1995). Sobre la interpretación. *Tratados de lógica (Órganon)*, tomo II (trad. Miguel C. Sanmartín). Madrid, España: Gredos.
- Benítez, A., & Barceló-Coblijn, L. (2015). *El origen del lenguaje*. Madrid, España: Síntesis.
- Beuchot, M. (2004). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (1985). El *Ars magna* de Lulio y el *Ars combinatoria* de Leibniz. *Dianoia*, Vol. 31, núm. 31. México D. F., México: UNAM.
- Casadesús, R. (2015). ¿Combinación lógica y lógica combinatoria en Ramon Llull? Una ojeada al *Ars magna*, *Ars brevis*, núm. 21, pp. 43-55. Barcelona, España: Universitat Ramon Llull.

- Conesa, F. y Nubiola, J. (1999). *Filosofía del lenguaje*. Barcelona, España: Herder.
- Demócrito (1986). “Leucipo y Demócrito”, *Los filósofos presocráticos*, tomo III, pp. 141-422 (trad. Armando Poratti, Conrado Eggers, Mr. Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor L. Cordero). Madrid, España: Gredos.
- Eco, U. (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta* (Trad. María Pons). Barcelona, España: Grijalbo Mondadori.
- Johansson, S. (2021). *En busca del origen del lenguaje. Dónde, cuándo y por qué el ser humano empezó a hablar* (trad. Neila García). Barcelona, España: Ariel.
- Llull, R. (2016). *Obras escogidas* (Trad. Pere Gimferrer). Barcelona. España: Penguin Random House.
- Llull, R. (2004). *Arte breve* (Trad. Josep Rubio). Navarra, España: EUNSA.
- Platón (1987). Crátilo, *Diálogos*, Vol. II (J. Calonge, E. Acosta, F. Olivieri & J. Calvo trans.). Madrid, España: Gredos.
- Scheeben, M. (1950). *Los misterios del Cristianismo; su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*. Barcelona, España: Herder.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus lógico-philosophicus* (J. Muñoz & I. Reguera trans.). Madrid, España: Alianza.

Capítulo II

Lectura metafísica del Principio de No-Contradicción

Miguel Ángel Romero Ramírez

Dios es el analogado principal de todo el ser.

Mauricio Beuchot

Introducción

En este texto se exponen dos tesis fundamentales desde la filosofía de santo Tomás de Aquino: (1) el Principio de No-Contradicción (PNC) se refiere al ser o pertenece al orden del ser, y (2) Dios constituye su fundamento. Partiendo de santo Tomás, constatamos que en las criaturas el ser no admite contradicción. A continuación, mediante un argumento de eminencia y analogía, inferimos que Dios —como causa primera del ser— es la raíz última del PNC. Invertimos luego la perspectiva: es porque Dios es absolutamente no contradictorio que el ser creado participa de esa propiedad. Así, no es que Dios obedezca al PNC, sino que este refleja una dimensión esencial del Ser divino. En consecuencia, el PNC, en el orden del ser, no se sustenta de manera autónoma, sino que halla su razón de ser y su necesidad intrínseca en Dios, pues manifiesta una propiedad esencial de Su naturaleza: la no-contradicción.

Antes de avanzar, conviene preguntarnos: ¿qué es el PNC? Su formulación ontológica reza: “es imposible que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido” (*Metaph.* IV, 4, 1006a1). Este principio se caracteriza por su inmutabilidad, su evidencia inmediata (*per se nota*) y su indemostrabilidad. Es el primer principio metafísico y goza de primacía ab-

soluta: tanto el principio de identidad como el de tercero excluido presuponen su validez (Sanguinetti, 1992). Es necesariamente verdadero: “verdad de todas las verdades y falsedades” (*De verit.*, q. 16, a. 2, Sol.). Además, Tomás lo llama “axioma de axiomas” (*In Metaph.*, lect. 6), pues lo único que contradice a la razón de lo absolutamente posible es aquello que contiene simultáneamente el ser y el no-ser en sí mismo (*STh* I, q. 25, a. 3, co). El PNC antecede a toda verdad creada: sin él, las demostraciones serían infinitas, pues demostrar consiste en fundamentar la necesidad, inteligibilidad y certeza de una proposición a partir de otra ya establecida, de lo contrario no podría haber ciencia ni conocimiento alguno (*De verit.*, q. 1, a. 1, co.). Además, su negación equivale a un “falso imposible” (*falsum impossibile*) que ni siquiera Dios puede concebir, pues no es un ente posible (Brock, 2017).

Sostendremos a continuación que el PNC se refiere primordialmente al ser y que su fundamento reside en Dios. El desarrollo subsiguiente se articula en dos partes:

1. Lectura del PNC desde la ontología.
2. Dios como fundamento del PNC.

1. El PNC en perspectiva ontológica

Cuando afirmamos que el ser es no-contradictorio, no lo concebimos como una naturaleza autónoma y unívoca separada de las cosas que participan en él, al modo de un *ipsum esse subsistens* desligado de sus efectos. Para Tomás de Aquino, el *esse* se diversifica en cada ente según las determinaciones de su esencia y se aprehende intelectualmente a través de ella. Todo ser es en acto en cuanto que tiene forma, porque a través de ella Dios les participa el ser (Dewan, 1979); y permite conocerlo como el ser propio de un tipo de ente definido, esto es, de una sustancia que constituye el objeto adecuado de la percepción intelectual y el punto de partida de la metafísica. La captación de la cosa subsistente — «lo que es» — y del *esse* que la constituye se presenta, según Tomás, como la primera operación del intelecto, llamada intelección de los inteligibles. En ella el intelecto conoce el *quod quid est* del ente. Como observa Aristóteles: “El ente es lo primero que cae en la concepción del intelecto, de tal manera que la mente no puede concebir nada a menos que inteliija el ente” (*Metaph.* IV, 6).

De aquí emana el *primum cognitum*: el intelecto, al conocer el *ens*, sienta el fundamento de todas sus concepciones. De igual modo, afirma Tomás, “el principio de que es imposible que algo sea y no sea depende del conocimiento del ente” (*De verit.*, q. 1, a. 1, co.). Por ello, el metafísico solo puede ocuparse de este principio «trayendo la *ratio* de sus términos», es decir, llegando al poseedor del *esse* a través de la esencia, de manera análoga a como se comprende que «el todo es mayor que la parte» al conocer qué es el todo y qué es la parte (*In Metaph.*, IV, 6). Al explicar cómo Dios produce las sustancias “en una naturaleza tal en la que tienen un ser determinado” (*De veritate*, q. 5, a. 2, ad 7), Tomás muestra que la forma o esencia delimita y particulariza el *esse*, confiriendo a cada sustancia su ser específico. Es precisamente este *esse terminatum* el que asegura la distinción entre cada ente y sus negaciones: gracias a él, la afirmación y la negación acerca de lo que es cada cosa no pueden ser simultáneamente verdaderas.

Así, el conocimiento de la esencia de la sustancia es la causa de la aprehensión de la necesidad del PNC. Al intuir el *esse* como aquello que constituye a la sustancia en *ens*, el intelecto opone dialécticamente el concepto de no-ser, engendrando el primer juicio —de composición y división—: que el ser no es el no-ser (*In Metaph.*, IV, 6). Este juicio presupone que los entes creados poseen consistencia ontológica —ser de una manera determinada y no de otra simultáneamente—, en virtud de su esencia. No encontramos el *esse* como un abstracto universal, sino como sustancias que participan del ser mediante su forma; dicha forma es lo que distingue “ser” de “no-ser” en cada realidad particular.

En esta ontología sustancial, donde el *esse* se entiende siempre en estrecho vínculo con la esencia, santo Tomás insiste nuevamente en la imposibilidad de que “ser” y “no ser” coincidan simultáneamente, analizando los modos de oposición (*In Metaph.*, V, 12). Siguiendo la clasificación aristotélica —oposición contradictoria, contraria, por privación y por relación—, Tomás señala que las tres primeras constituyen oposiciones “por razón de remoción”:

Algo se contrapone o se opone a otro: o por razón de la dependencia [...] o en razón de la remoción, porque uno remueve al otro, lo cual se puede dar de tres maneras: remueve totalmente sin dejar nada, como sucede en la

contradicción o negación; deja solo el sujeto, y así es la privación; o deja el sujeto y el género, y así es el contrario, pues los contrarios no son solo del mismo sujeto, sino también del mismo género (*In Metaph.*, V, 12).

Este pasaje subraya dos puntos clave. Primero, recupera conceptos familiares de la lógica clásica —el cuadro de oposición de los juicios— para fundamentar metafísicamente la singularidad de la contradicción. Segundo, caracteriza la contradicción como la forma más radical de remoción: uno de los términos excluye por completo al otro, sin dejar rastro, porque lo niega de modo absoluto. Para ilustrar lo anterior, consideremos el color: blanco y negro son “contrarios” porque, aunque comparten sujeto y género —el color—, se excluyen mutuamente solo en grado, permitiendo términos medios (una escala de grises) que gradúan la transición sin abolir la esencia del sujeto. En cambio, en la contradicción los opuestos ni siquiera comparten sujeto o género, ni admiten términos intermedios: uno anula totalmente la esencia del otro. Así, el mal no es un grado de bondad, sino su ausencia radical —un “no-bien” o no-ser—, y por ello el bien y el mal se oponen contradictoriamente (*De malo*, q. 1, aa. 1–2).

De ahí que Dios, aunque omnipotente, no pueda hacer que algo «sea» y «no sea» al mismo tiempo y en el mismo sentido. En efecto, esa imposibilidad se funda en la negación de la misma esencia de la cosa creada como contradictoria. Por ejemplo, Dios no puede crear un hombre sin alma, porque eso no sería un hombre. Va contra la misma esencia del hombre el que no tenga alma (*ScG* II, 25, 11). Este análisis de los modos de oposición refuerza la centralidad del PNC: su necesidad no brota de meras convenciones lógicas, sino de la misma estructura ontológica del ser creado y, por eminencia, del Ser divino. Por eso, la necesidad del PNC brota del ser mismo de las cosas: afirmar que el ser se da necesariamente equivale a reconocer que, en tanto que el ente participa del ser a través de su esencia, posee una exigencia estructural interna que se cumple en cada acto de existir. Por ello, es imposible que el ser, en cuanto tal, no sea (Martínez, 2008). El valor absoluto del PNC en el orden del conocer descansa en que expresa una verdad absoluta en el orden del ser.

No obstante, este fundamento ontológico no se agota en el ente finito —particular, limitado, mutable e imperfecto— al que accedemos por la experiencia sensible. El entendimiento puede elevarse también a reali-

dades separadas de la materia gracias a la *separatio* (*In De Trin.*, q. 5, a. 3). Así alcanza las nociones de «ser» y «ente» en cuanto absolutos, junto con sus propiedades trascendentales, que, por pertenecer a todo lo que es en tanto que es, revelan que la naturaleza misma del ser confiere al PNC su necesidad y universalidad. ¿Qué son estos trascendentales? Para Tomás, cada ente tomado en sí mismo lleva consigo, de modo implícito, una serie de atributos —los *modi*— que no derivan de la lógica categorial ni son accidentes, sino facetas omniabarcantes del ser (*De verit.*, q. 1, a. 1, co). Entre ellos destacan *res* (la cosa, el *quod quid est*) y *unum* (unidad), pues muestran que el ente, considerado en su abstracción más plena, se opone contradictoriamente al no-ser o a la nada (*nulla res*).

Tomados aisladamente, «cosa» designa lo afirmativo: la *quiddidad* por la cual un ente es lo que es, expresada en su definición —género y especie— (*De ente et ess.*, c. 1, n. 5). Por su parte, «unidad» denota la negación de la división intrínseca del ser: en toda sustancia, ser es la indivisión de sus principios esenciales; en Dios, sustancia simple, la unidad excluye la composición de acto y potencia (*STh* I, q. 11, a. 1, co; Millán Puellés, 1984). Ser uno o indiviso equivale, pues, a ser sin adiciones, dado que la permanencia de la unidad sustenta la continuidad del ser. Por ello, *res* y *unum* manifiestan que el ser es no-contradictorio: un ente existe siempre como un algo definido por principios esenciales que le confieren identidad. En efecto, la distinción entre entes descansa en que cada uno *es algo uno*: no alberga el no-ser dentro de sí, esto es, ni sus características ni sus negaciones. Tomás afirma: “la negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de “uno”, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso” (*De verit.*, q. 1, a. 1, co.; *De potentia*, q. 9, a. 7, co. y ad 15).

En última instancia, el PNC emerge como expresión necesaria de la estructura ontológica del ser participado. En la metafísica tomista, el *esse* no se concibe como un principio unívoco y autosuficiente, sino como acto diversificado según la esencia de cada ente, lo cual garantiza la identidad y distinción real entre lo que es y lo que no es. La aprehensión intelectual del ente —que se da en la intelección del *quod quid est*— no solo inaugura el pensar, sino que ancla el conocer en la realidad de lo subsistente. Por ello, la imposibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo no responde a una limitación lógica

impuesta desde fuera, sino a la exigencia interna del ser: todo ente, en cuanto posee una esencia que lo determina, excluye su propia negación. Este carácter no contradictorio del ser se manifiesta tanto en su individuación sustancial como en sus propiedades trascendentales. *Res* y *unum*, al expresar respectivamente la *quiddidad* del ente y su indivisión intrínseca, muestran que el ser no admite una convivencia simultánea con el no ser. Al participar del *esse* recibido, cada ente excluye necesariamente su opuesto, y esta exclusión —lejos de ser una limitación— es la condición de posibilidad para toda identidad, toda inteligibilidad y toda afirmación verdadera.

2. Dios es, eminentemente, no contradictorio

Cuando afirmamos que el PNC halla su fundamento en Dios, no queremos decir que su validez dependa de la existencia divina, pues lógicamente su evidencia es inmediata e indemostrable. No obstante, en el plano metafísico, cabe situar su origen en el Ser mismo de Dios. En la sección anterior vimos que el PNC parte del ser del ente; ahora bien, Dios es Acto puro —carente de toda composición o potencia— y, como causa primera del *esse commune*, encarna en sí la plenitud de ese principio de no-contradicción de modo eterno y eminente. En Él el PNC encuentra su prototipo perfecto y adquiere un grado de trascendentalidad adicional, derivado de aquellos *modus* que aportan a su *ratio* ontológica (*In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad. 3; *STh* I, q. 11, a. 1, ad. 3).

Los trascendentales, como observa Cresta (2016), se descubren plenamente en Dios, aunque no agoten su realidad finita; del mismo modo, el PNC, que se explicita en *res* y *unum*, tiene su fundamento primero en el *Ipsum Esse Subsistens*. En Él, el «ser algo» (*res*) no admite potencialidad y la indivisión (*unum*) es absoluta. Estos nombres pueden predicarse de Dios de modo propio, causal, esencial y substancial (*STh* I, q. 13, aa. 2–6) —reflejando la identidad de la sustancia divina aun sin agotarla (Ocampo, 2019, p. 168)— y, conforme al principio tomista, lo que vale para el «*ens inquantum ens*» se atribuye también a Dios no como género, sino como trascendental (*Cont. Gentes*, I, c. 52). Entre el Acto puro de ser y las criaturas existe una relación de analogía: Dios conoce los singulares porque, conociéndose a sí mismo, los conoce en su causa (*STh* I, q. 34, a. 3, co.). Por

tanto, el ser de los entes creados es no-contradictorio porque participan, por semejanza, del ser y de las perfecciones sustanciales del Ser divino.

Por el momento dejaremos de lado la polémica sobre las dificultades interpretativas del *Ipsum Esse Subsistens* y acogeremos, en lo que aquí nos interesa, el criterio de Brock (2017) según el cual la teodicea tomista no procede de una platonización del ser. Asimismo, consideraremos que la teodicea de Aquino incorpora la crítica ontoteológica mediante la distinción ontológica: Dios, en su trascendencia (Marion, 1999), supera tanto la hipóstasis del ente tomado en absoluto (el *esse commune*) como cualquier categoría del ser (Marion, 2002); no es un género supremo fruto de la abstracción,¹ sino que Él mismo se identifica con su propio ser, al tiempo que es creador del *esse commune*, lo cual fundamenta la analogía (Irizar, 2017).

En términos generales —y lo estrictamente pertinente para nuestro propósito—, cuando afirmamos que la teodicea tomista concluye que Dios es el *Ipsum Esse Subsistens* (*STh* I, q. 14; *Cont. Gentes* I, cc. 44–50), queremos subrayar que su esencia “incluye todas las perfecciones que caen bajo la naturaleza del ser” (Irizar, 2009, p. 186). Por ser Acto puro de ser —perfección de perfecciones y fundamento actual de todo lo existente—, Dios puede existir de modo absolutamente separado y puro. De acuerdo con la doctrina de la participación, esto implica que, siendo Él Acto Subsistente del Ser, corresponde a su naturaleza y a la potencia de su acción participar el ser a las creaturas como efecto propio y adecuado.

Así las cosas, en palabras del mismo Tomás, «El que es» es el nombre más propio de Dios (*STh* I, q. 13, a. 11, co.), pues expresa la identidad de *esse* y esencia y con ello su máxima trascendencia, unidad, simplicidad, eternidad, perfección e infinitud. Además, su universalidad muestra que Él es el Ser por esencia. En cambio, los entes causados lo poseen por participación; de hecho, al manifestar la plenitud y eternidad de su ser, subraya su aseidad: Él es por sí mismo y no *ab alio*. Además, que Dios sea *Actus purus* implica que carece de todo límite, pues estos señalarían potencia. Como afirma Tomás, “Dios es inmenso: no está circunscrito por las cosas; nada a Él le impone medida, nada lo determina, pues Él es la suma medida” (*STh* I, q. 7)

1 Por cierto, Dios no tiene género ni especie porque los dos se comparan mutuamente como el acto y la potencia (la especie se contiene potencialmente en el género), y eso va contra la simplicidad divina.

y es radicalmente simple, ya que, siendo puro acto de ser, excluye toda potencialidad y con ella toda composición entre acto y potencia (*STh* I, q. 3).

De este modo, en Dios el PNC no solo se cumple en grado sumo, sino que su validez es eterna: al no existir en Él cambio ni potencia, es inherentemente inmutable, y la medida de esa inmutabilidad es la eternidad (*STh* I, q. 9). Dios es uno porque la división interna es imposible en Él —la fuente misma de la no-contradicción— de modo que se opone absolutamente al no-ser. En consecuencia, el PNC emerge como consecuencia necesaria de la perfección absoluta del Ser Necesario que es Dios.

Conviene añadir que, aunque en los entes creados el ser también se presenta como no-contradictorio, no alcanza la radicalidad del ser divino. Metafísicamente hablando, los seres finitos nunca violan el PNC, pero sí experimentan cambios debido a su constitución potencial: la forma actualiza parcialmente la materia, dejando abierta la recepción de nuevas determinaciones sustanciales o accidentales. Estas últimas —por ejemplo, «ser blanco», «ser grande» o «ser músico»— califican el ente sin anular su *quiddidad*. En cambio, en Dios el ser es idéntico y eterno: su no-contradictoriedad no depende de casos particulares ni de fases de existencia, sino que se cumple siempre en su acto puro:

El nivel ínfimo de cumplimiento de esta exigencia [la del PNC] se halla en el movimiento y con él en el ámbito de las determinaciones accidentales de las entidades sensibles. Mayormente se cumple en el ámbito de la *ousia* o entidad en tanto que identidad de sujeto y determinación esencial. Su cumplimiento pleno y absoluto, en fin, solamente tiene lugar en la actualidad pura de la entidad primera (Calvo, 1988, p. 69).

De este modo, aunque tanto Dios como el PNC son necesarios y eternos, no son principios independientes: en la absoluta simplicidad divina, no existe distinción interna entre ser y pensamiento. La ciencia divina —el conocimiento que Dios tiene de sí mismo— es idéntica a su ser (*STh* I, q. 14, a. 2, co.), de modo que, así como el ser divino es acto puro, el conocimiento divino es eternamente actual y plenamente coincidente con su ser mismo. Además, dado que “todas las cosas son llamadas verdaderas por relación con el entendimiento divino” (*STh* I, q. 16, a. 6, ad. 2), en Dios, la verdad es inmutable e increada, porque nace necesariamente de la visión de sí mismo (*STh* I, q. 15, a. 5, co.). De ahí que, aun en las realidades mutables, los primeros principios

de la verdad sean “inconmutables en cosas mutables” (*De verit.*, q. 16, a. 1, ad. 9), porque la actividad cognoscitiva divina no puede quedar bajo medida alguna de la creatura (*STh* I, q. 14, a. 8, co.). Por eso, Tomás afirma que la verdad creada no es eterna *per se*, sino que solo el entendimiento divino lo es: “verdadera y propiamente solo en Dios está la eternidad; sin embargo, en la medida en que algunos participan de su inmutabilidad participan también de su eternidad” (*STh* I, q. 10, a. 3, co.). En última instancia, la necesidad del PNC subsiste coeternamente en el Ser divino: no como algo aparte de Dios, sino como una propiedad esencial de su naturaleza, de la cual se fundamenta la no-contradicción del *esse commune*. Como sintetiza Tomás:

Necesario expresa un modo de la verdad. Y lo verdadero está en el entendimiento, como dice el Filósofo en VI *Metaphys.* Así pues, lo verdadero y lo necesario es eterno porque se da en el único entendimiento eterno, que es el divino. Pero de ahí no se deduce que, fuera de Dios, haya algo eterno (*STh* I, q. 10, a. 3, ad. 3).

Por tanto, la verdad inmutable del PNC procede de la esencia divina misma y se realiza eternamente en el entendimiento de Dios. Así pues, Dios no funda la necesidad del PNC en una norma externa, sino en su propia esencia: cualquier “sometimiento” suyo no es más que una “sumisión interna a sí mismo” (Gesché, 2017, p. 182). Esta necesidad intrínseca no convierte la obra divina en mera necesidad natural, pues, aunque la omnipotencia de Dios solo alcanza aquello que no implica contradicción, santo Tomás muestra con claridad que Dios obra voluntariamente. Prueba de ello es que, entre las posibles creaciones no contradictorias, Dios ha escogido solo aquellas que ha querido producir (*Cont. Gentes I*, c. 23, n. 3).² En la creación, entonces, no hay arbitrariedad caprichosa, sino el respeto a su modo interno de no-contradicción: a la omnipotencia divina «acompaña» más que «limita» el PNC, circunscribiendo su poder activo a lo factible y ontológicamente posible (Brock, 2017). Así, Dios crea todo lo que puede existir —tiene *ratio entis* y *ratio factibilis*— y nada puede existir que contradiga la razón de ser o la simplicidad de su ser.

2 Por consiguiente, los efectos divinos no brotan por obligación de naturaleza, sino por elección libre: lo necesario de las creaturas reside en el querer divino (*STh* I, q. 19, a. 3, co.). No obstante, Dios no ha querido todos los posibles —de lo contrario la realidad sería infinita—, sino solo aquello que ha querido en tanto que escoge (*Cont. Gentes I*, c. 81, n. 4).

Un pasaje decisivo que sintetiza y refuerza nuestra exposición es el siguiente:

El ser divino (*esse divinum*), fundamento de la *ratio* de la potencia divina (*super quod ratio divinae potentiae fundatur*), es infinito y no está limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano la perfección de todo ser. Por ello, todo lo que puede tener *rationem entis* cabe entre los posibles absolutos respecto a los cuales afirmamos la omnipotencia divina. Nada se opone a la *ratio* de lo absolutamente posible sino el no-ser; lo único que está fuera de la omnipotencia no es por defecto del poder divino, sino porque no tiene *rationem entis* ni *rationem factibilis*. Por tanto, lo correcto es decir: “No puede ser hecho”, y no: “Dios no puede hacerlo”. (*STh* I, q. 25, a. 3, co).

Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos constatado que el Principio de No-Contradicción (PNC) constata la estructura misma del ser. En el plano metafísico, su fundamento reside en la esencia de las creaturas: todo ente, por el hecho de participar del *esse* a través de una esencia que lo determina y unifica, incluye en su *quididad* la imposibilidad de ser y no-ser simultáneamente. Los trascendentales *res* (cosa) y *unum* (unidad) revelan que la contradicción chocaría con la indivisión esencial de cada cosa, y por ello carece de sentido en cualquier ente posible.

Este principio ontológico, aunque inmediatamente evidente y *per se nota*, encuentra su raíz última en el Ser divino. Como Acto de ser puro o *Ipsum Esse Subsistens*, Dios posee en grado eminente la pureza absoluta del *ser* y la indivisibilidad perfecta. En Él no hay potencia, cambio ni límite, por lo que el PNC no solo se cumple, sino que «reposa» en la plenitud del Ser divino. Su simplicidad y aseidad hacen de Dios el prototipo eterno de la no-contradicción, y su entendimiento —idéntico a Su ser— conoce el PNC como verdad coeterna e inmutable sobre sí mismo, sin dependencia de factores exteriores.

La creación, por su parte, es la efectividad de esa causa ejemplar: las creaturas participan por analogía del ser no-contradictorio de Dios y, a la vez, son engendradas libremente en virtud de la voluntad divina. La omnipotencia de Dios se circunscribe a lo que tiene *rationem entis*, es decir, a todo lo que no implica contradicción, dejando lo contradictorio fuera no por falta de poder sino por la ausencia de posibilidad ontológica. De este modo,

el PNC se revela también como acompañamiento intrínseco de la potencia creadora, que respeta la coherencia del ser y subraya la armonía entre la libertad divina y la estructura ontológica de la realidad.

Finalmente, las Escrituras confirman esta inmutabilidad y coherencia de Dios: “Yo, el Señor, no cambio” (Ml 3,6) y “Dios no es Dios de confusión, sino de paz” (2 Cor 14,33) nos recuerdan que el Ser divino, fuente de todo ser y de toda verdad, es perfectamente no-contradictorio. El PNC, por tanto, trasciende su uso puramente lógico para inscribirse en el corazón mismo de la teología y la metafísica, recordándonos que pensar con rectitud y anclado en lo real equivale siempre a alinearnos con la inmutable sabiduría de quien es El que es (Cf. Ex 3, 14).

Bibliografía

- Anderson, N., & Welty, G. (2011). *The Lord of non-contradiction: An argument for God from logic*. *Philosophia Christi*, 13(2), 321–338.
- Aquino, T. de. (1987). *Exposición del “De Trinitate” de Boecio* (A. García & J. Fernández, Eds. y Trad.). EUNSA.
- Aquino, T. de. (2001). Los principios de la naturaleza. En A. Ozuna (Coord.), *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. de. (2002). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* (J. C. Cruz, Ed.). EUNSA.
- Aquino, T. de. (2014). *Suma Teológica* (F. Barbado Viejo, Ed., trad. y anot.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. de. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (A. L. González, J. F. Sellés, & M. I. Zorroza, Eds.). EUNSA.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Brock, S. (2017). *Ensayos metafísicos: Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino* (L. Irizar & D. Torrijos, Eds.). Universidad Sergio Arboleda / Universidad San Dámaso.
- Calvo, T. (1988). El principio de no-contradicción. *Metthesis*, 1, 53–69.
- Cresta, G. (2016). La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico. *Acta Scientiarum: Education*, 38(4).

- Dewan, L. (1979). St. Thomas and the possibles. *The New Scholasticism*, 53, 76–85.
- Forment, E. (1996). La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 1.
- Gesché, A. (2017). *La teología*. Sígueme.
- Irizar, L. (2009). El ser y su ser en Tomás de Aquino. *Civilizar*, 9(16), 179–192.
- Irizar, L. (2013). *Nociones fundamentales de metafísica*. Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda.
- Irizar, L. (2017). El esse, el ipsum esse y la naturaleza del ser. En L. Irizar & D. Torrijos (Eds.), *Estudios metafísicos: Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*. Universidad Sergio Arboleda / Universidad San Dámaso.
- Marion, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes*. PUF.
- Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia: Cinco estudios*. Sígueme.
- Marion, J.-L. (2002). *Dieu sans l'être* (2a ed.). PUF.
- Martínez, N. (2008). Santo Tomás y la postmodernidad. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, 8–9(1), 107–131.
- Millán-Puelles, A. (1984). *Léxico filosófico*. Rialp.
- Ocampo, F. (2019). Ser, esencia y atributos divinos: El conocimiento de Dios en la metafísica tomasiana según la interpretación de Jean-Luc Marion. *Areté. Revista de Filosofía*, 31(1).
- Ocampo, M. (2020). Los primeros principios ontológicos en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 17, 9–18.
- Plantinga, A. (1974). *The nature of necessity*. Clarendon Press.
- Sanguinetti, J. (1992). Los principios de la racionalidad en Santo Tomás. *Espíritu*, 41, 109–137.
- Scandell, J. (2014). La identidad de ser y pensamiento en Dios. *Espíritu*, 63(148), 403–424.

Capítulo III

El origen del universo y las hipótesis cosmogónicas del siglo XX. Un estudio basado en la hermenéutica analógica

Daniel Felipe Moreno Sarmiento

*La ciencia nos urge porque se agita en nosotros
la capacidad de conocerlo todo, de alguna manera.
Y tenemos dicha capacidad porque en nosotros
habita el ser de todas las cosas de manera proporcionada...*

Mauricio Beuchot

Introducción

En principio, parece fatigoso un proyecto que nos lleve por los meandros de la cosmología científica y filosófica —así sea de forma general, como se pretende en lo subsiguiente—, y no siempre estamos dispuestos a poner en diálogo estas dos formas de conocer el mundo (ciencia y filosofía), y más cuando el tema puntual a tratar es el origen del universo. Algo de eterna repetición de lo mismo tiene esta labor, pero también de necesaria. En esto seguramente nos hallamos cercanos a Sísifo, con la diferencia de que nuestra fatigable tarea no carece de finalidad.

Tenemos el privilegio no solo de pertenecer a este mundo, sino de contemplar extasiados una inmensa amalgama de seres ante los que solo cabe asombrarnos. Nuestro compromiso con la objetividad y el rigor científico parecería suficiente para dar cuenta de lo que experimentamos del mundo, pero es posible que pase inadvertido lo más esencial de la estructura, dina-

mismo y orden de la naturaleza, si mantenemos intacto el prejuicio científico de que la ciencia es la única fuente de certeza y veracidad. Más allá de esta obcecada posición, deberíamos asumir un compromiso más contundente con el estudio de la realidad, y admitir que nuestras explicaciones —surjan estas de la ciencia o de la filosofía— son en sí mismas inacabadas y perfectibles. Son como notas en un texto cuya elaboración jamás culmina.

En tal sentido, puede que en esta dirección sea mucho lo que la investigación filosófica pueda contribuir. Por supuesto, esto es posible si desde el contexto del quehacer filosófico también se mantiene un espíritu de apertura, que sea capaz de entablar diálogos con la ciencia moderna. Por lo que la actitud filosófica ante el estudio del mundo natural conlleva una formación interdisciplinar que debe ser adecuada a las exigencias de la ciencia contemporánea. Incluso, no deja de ser llamativo que algunos científicos y divulgadores de la ciencia, inconsciente o conscientemente, planteen inquietudes de índole universal, es decir, preguntas filosóficas que deben ser examinadas con atención. Por eso mismo, lo ideal, en este momento, es aprovechar el nuevo impulso que toma la filosofía de la naturaleza, para formular proyectos comunes en los que la voz de la especialización científica se una al diálogo interdisciplinar y que trabaje de la mano con la filosofía (Moreno-Sarmiento, 2024). De modo que se consolide un sentido más sólido y amplio del mundo que nos circunda.

Como lo indicábamos, estamos lejos de llevar a cabo un estudio pormenorizado de las teorías científicas y filosóficas en torno al origen del universo. No obstante, es menester presentar algunas de las teorías cosmogónicas más conocidas al respecto, y que resulten significativas para llevar a buen término nuestro sencillo análisis. Así que procederemos con un abordaje general de las teorías cosmogónicas desde el punto de vista de la ciencia, y presentaremos, en contraste, una visión filosófica que pueda ajustarse a este enfoque interdisciplinar que hemos puesto de relevancia. No será una recopilación exhaustiva, pero nos detendremos en propuestas relevantes dentro de ambos ámbitos. Esto nos permitirá consolidar un panorama que nos pueda mostrar la valiosa contribución a la que nos puede conducir la convergencia de ciencia y filosofía en la explicación del origen del universo. Pero antes de acometer este abordaje, será indispensable aclarar cuál es nuestro punto de partida, tanto a nivel filosófico como metodológico. Por lo que explicaremos en qué consiste

la hermenéutica analógica, propuesta desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, y luego, pasaremos a exponer cómo este modelo de la interpretación puede aportar a la concreción de nuestro propósito.

1. ¿Qué es la hermenéutica analógica?

Por hermenéutica entiéndase “la disciplina de la interpretación; pues bien, ella puede tomarse como arte y como ciencia, arte y ciencia de interpretar textos” (Beuchot, 2008, p. 33). Es importante que la noción de texto, a la que hace alusión la anterior definición, no sea la que estamos acostumbrados a concebir, pues, texto, según Beuchot, puede ser el diálogo o la misma acción, fenómenos que también son susceptibles de interpretación (una concepción del texto hiperfrástica) y que se caracterizan por ser polisémicos, es decir, poseen una multiplicidad de sentidos.

Ahora hablemos brevemente de los elementos que confluyen en el *actus interpretandi*. En todo acto de interpretación existe ciertamente un autor, un texto y un intérprete: el autor se ubica en un contexto socio-cultural determinado desde el cual construye su obra; el texto es el producto de la actividad del autor, y el intérprete, desde su contexto, es el responsable de descifrar el contenido de la obra para comprenderlo. Esto se lleva a cabo a partir de la interpretación de un código que comparten tanto el autor como el intérprete. De hecho, este último, para comprender el contenido del texto, tendrá que situar el significado de dicho contenido y contextualizarlo, por lo que debe guiarse por la intención del autor (interpretación objetiva). De forma que lo pueda descontextualizar para reflexionarlo y hacer hipótesis en torno a lo propuesto en la obra. De tal manera, que pueda recontextualizar el contenido de la obra y asimilar su significado pero a partir de sus intenciones personales (interpretación subjetiva). Para lograrlo el intérprete debe tratar de respetar el referente objetivo que comunica el texto, y permitir a la vez que el significado extraído de allí pueda interpelar su vida interior (Beuchot, 2008, p. 34).

1.1. Aspectos generales de la hermenéutica¹

Hasta aquí hemos hablado entonces, de una definición próxima a lo que se entiende por hermenéutica, señalamos el objeto de la interpretación y

1 Véase el capítulo VI, numeral 3.1: “¿Qué es la hermenéutica analógica?” para profundizar en algunos aspectos que en esta sección se han planteado de forma general.

los tres elementos característicos que confluyen en el acto interpretativo, a saber, el texto, el autor y el intérprete. Con esto en mente, indiquemos algunos de los aspectos generales de la hermenéutica para complementar lo que se ha dicho hasta este punto.

Como lo referíamos, el objeto de la hermenéutica es el texto, pero toda ciencia también se caracteriza por su objetivo, que en el caso de la interpretación es simplemente la comprensión del significado del texto, ya sea la del significado de lo que ha querido manifestar el autor (su intencionalidad), o el significado que ha interpretado el lector, siempre con un juicio prospectivo. Esto comporta una doble naturaleza en la hermenéutica: una teórica y otra práctica. Aspecto que se relaciona con su función como ciencia y como arte (o técnica).

Pero antes de esbozar genéricamente estos aspectos es necesario precisar el sentido científico y técnico de la interpretación. Acudo, por lo pronto, a la concepción que Mauricio Beuchot (2015) proporciona de la hermenéutica como ciencia y arte, siguiendo el hilo conductor de la perspectiva aristotélica. La hermenéutica la podemos concebir como ciencia si entendemos por ésta última expresión un cuerpo de conocimientos sistemáticos, que cuenta con cierta estructura, organización y clasificación, “en el que los principios dan la organización a los demás enunciados” (Beuchot, 2008, p. 35), y como arte, si la entendemos como “el conjunto de reglas que rigen una actividad [...] que enseña a aplicar correctamente la interpretación” (Beuchot, 2008, p. 35).

A partir de estas breves acotaciones, será mucho más simple exponer el aspecto teórico y práctico de la hermenéutica, que sugerentemente plantea una relación analógica, pues, no solo es una ciencia teórica, sino también práctica. Denominaremos aquí a la hermenéutica teórica (o pura), como hermenéutica *docens*, en cuanto se refiere a las conjeturas generales de la interpretación; y designaremos a la hermenéutica práctica como hermenéutica *utens*, indicando así, el uso de ciertas reglas que se aplican en los casos concretos para interpretar de forma correcta y genuina.

En especial, la hermenéutica *utens*, que se caracteriza por su condición técnica, es primordial para el ejercicio interpretativo. No olvidemos que interpretar es un arte, —noción que viene del griego *téchne*—, básicamente implica creación, pero también regulación. Incluso, esta dimensión técnica

de la hermenéutica es similar al acto moral, y aquí la *phrónesis* (la prudencia) toma parte significativa para proceder con una interpretación mesurada, que no desvirtúe la condición objetiva del texto y que, mucho menos, permita una exacerbación subjetiva de su significado.

De hecho, la hermenéutica *utens* nos puede ayudar a exponer la metodología (o lógica aplicada) que posee la disciplina de la interpretación, ya que tiene que ver con el hecho de poner en práctica las habilidades técnicas del intérprete. Se puede hablar de un método hermenéutico, pero en un sentido bastante amplio, pues es más un fomentar la práctica de la interpretación, es más un educar, como similarmente se hace con las pasiones o apetitos del alma: se les educa en el hábito que perfecciona la naturaleza humana, la virtud (*areté*). Hacer hermenéutica tiene que ver con el hábito de interpretar, y esto lo realiza el intérprete con la mayor prudencia que le sea posible, es decir, buscando en su actividad hermenéutica un término medio que sea adecuado a las exigencias que impone la objetividad del contenido de la obra y la intención del autor, pero también a las expectativas propias del hermenauta. Por eso, el intérprete rige su práctica hermenéutica por reglas, pocas, pero claras y orientadoras. Muy acorde con la concepción de *téchne* griega.

Con esto dicho, señalemos brevemente el proceso metodológico que ha sido expuesto por Mauricio Beuchot. Siempre subyace a la buena práctica de la interpretación la sutileza. Es más, lo sutil no deja de ser prudente y, por este motivo, busca de forma constante un punto medio que equilibre los polos opuestos. Pero también la sutileza se refiere a la capacidad de distinguir, elevar la mirada a lo que trasciende lo superficial, pero sin dejar atrás lo superfluo. Es como una mirada de horizonte vertical, recordando aquí la obra homónima de Ramón Lucas Lucas, que se concreta en el proceso metodológico de la hermenéutica. Expliquemos cuáles son sus dimensiones a partir de lo enunciado por Beuchot en su *Tratado de hermenéutica analógica* (2015):

1. La *subtilitas intelligendi* (o *implicandi*) que hace referencia a las relaciones de coherencia que hay entre los signos simples y compuestos de un texto. Es lo que podríamos llamar dimensión sintáctica de la hermenéutica, que se concentra en el significado textual, intratextual e intertextual de una obra.

2. La *subtilitas explicandi* que alude a las relaciones de correspondencia que hay entre los signos de un texto y sus referentes. Esta sería la dimensión semántica de la hermenéutica, que da razón de las realidades a las que se refiere una obra.
3. La *subtilitas applicandi* que apunta a las relaciones de uso que dan los individuos a los significados de un texto, según las condiciones de su contexto. Esta es la dimensión pragmática de la hermenéutica, que aplica el significado del texto al contexto del intérprete.

1.2. Hermenéutica analógica: entre univocidad y equivocidad

En resumen, se ha expuesto en su generalidad la naturaleza, objeto y objetivo de la hermenéutica. Se ha aclarado cuál es la razón por la que se puede entender a esta misma como ciencia y arte, justificando también que no es solo una ciencia teórica, sino también práctica. Además, nos referimos a su metodología para esclarecer todo lo que confluye en el *actus interpretandi*. Solo nos resta explicar el modelo de la hermenéutica analógica, pues, como lo hemos advertido desde el comienzo, será este nuestro punto de partida para articular los alcances cosmogónicos propuestos en la filosofía y en la ciencia en torno al origen del universo, para lo que será crucial entender el concepto de analogía.

Ya hemos insistido en el hecho de que la práctica de la interpretación exige prudencia y mesura. Es más, advertíamos que la metodología de la hermenéutica, según Beuchot (2015), supone la sutileza sintáctica, semántica y pragmática, que bien articuladas nos permiten cumplir con el objetivo del acto de la interpretación, que es finalmente la comprensión. Y lo que hay de común en estas aclaraciones es precisamente el concepto de analogía. La analogía, desde el punto de vista de la lógica, es una de las formas en las que se predica algo de las cosas. No es la única manera de decir algo sobre el mundo, pero es una de las formas de predicación más ricas en sentido. Precisamente algo que caracteriza a la analogía es su condición de término medio entre dos extremos, pues al afirmar analógicamente algo sobre la realidad, tenemos el deber no solo de enunciar múltiples sentidos de lo real, sino de hacerlo en correspondencia con algo que es común a todas estas formas variadas de predicación. Por eso, decíamos que la analogía puede entenderse como término medio, pues está mediando entre la forma unívoca de predicar, que tiende a ser objetiva y uni-

lateral, y la forma equívoca de predicar, que pone su acento en la dimensión subjetiva del discurso al prevalecer en esta lo multilateral. En este sentido, la analogía es una forma de predicar que está entre lo objetivo y lo subjetivo. Actúa como puente entre lo unívoco y lo equívoco.

En la historia de la hermenéutica podemos ver la aparición de dos grandes tendencias, que al final han terminado por configurar posiciones extremas. Beuchot (2015) las denomina: hermenéutica unívoca, pues desde este enfoque prevalece una lectura de la realidad objetivista y extremadamente empírica, y hermenéutica equívoca, cuyo enfoque viene caracterizado por el subjetivismo y la dilatación de lo relativo. Si lo pensamos desde una visión más amplia, es decir, desde el contexto de la historia de la filosofía, hemos sido testigos del surgimiento de ambos enfoques: al primero lo hemos denominado Positivismo y al segundo Romanticismo. Ambas formas de entender la realidad natural y social tuvieron amplias repercusiones en el desarrollo de la cultura del siglo XIX y XX. Tal vez hoy en la filosofía estas tradiciones no están tan presentes, pero algunas perspectivas contemporáneas han heredado esta forma de situarse ante la realidad. Algunas en las que destaca un compromiso más positivista y empirista, puede servir como ejemplo la filosofía analítica, y algunas con tendencia más romántica y relativista, que es mucho más común en la filosofía continental de raigambre posmoderna.

De esta manera, podríamos hablar perfectamente de una hermenéutica positivista que tiene como ideal la univocidad a nivel de expresión, puesto que anhela una única interpretación válida (unicidad de comprensión) en un sentido completamente idéntico, mientras que la hermenéutica romántica se pliega en la equivocidad, ya que no existe un factor objetivo de la interpretación, resultando cualquier juicio hermenéutico válido en el sin fin de significados aislados. Estos modelos de interpretación, paradójicamente, han esculpido sus propias refutaciones. El univocismo intentando alejarse del relativismo, que encuentra en el equivocismo, provoca en sus seguidores un sin sabor por lo impositiva que puede resultar una posición como esta. Lo que con el tiempo genera desencanto y anarquismo epistemológico.

Esta tendencia de ir de un extremo al otro también se hace patente en el equivocismo. Prueba de esto es la contradicción semántica que existe en el relativismo: sus enunciados, tales como «todo es relativo» ya evidencian la

constitución de una contradicción ostensible, pues si en verdad «todo es relativo», hay algo que al final no lo es, ya que la afirmación anterior y su cuantificador «todo» demuestran la sustancialización de lo relativo. Lo que nos lleva a una especie de dogmatismo negativo, y univocista después de todo.

De manera que no nos queda más que atender a una propuesta renovadora del acto interpretativo, que logre una articulación, como punto intermedio entre lo idéntico y lo diferente, entre el Positivismo y el Romanticismo, labor que propicia la analogía que “tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad” (Beuchot, 2008, p. 54). Este nuevo modelo de hermenéutica demanda proporcionalidad entre los contrarios, y que en el *actus interpretandi* tiene mucho sentido para evitar los extremos objetivistas o subjetivistas. El trabajo del hermeneuta ahora más que nunca exige trasegar en la pretendida claridad de lo unívoco y la obcecada oscuridad de lo equívoco. Como lo ha expresado Gadamer, un encuentro de horizontes parece lo más prudente, un claroscuro en el que habitaremos, siempre que nos acostumbremos a las apremiantes labores de la analogía.

2. En torno al origen del universo: un diálogo entre ciencia y filosofía

Luego de estas aclaraciones en torno a la hermenéutica analógica, podemos comenzar a abordar algunas de las teorías sobre el origen del universo a partir del contraste entre la perspectiva de la cosmología científica y la filosófica. El encuentro entre estos dos horizontes conceptuales es realmente necesario en el presente estudio, pues al igual que Evandro Agazzi (2018), consideramos que las entidades físicas deben ser estudiadas desde un enfoque que permita conocer el estado concreto y particular de los fenómenos que estudian las ciencias naturales —que denominaremos cosmología científica—, pero sin perder de vista el enfoque universal de la filosofía —más específicamente de la metafísica—, que en lo particular del mundo natural busca siempre las causas primeras de las cosas. En este caso, las causas primeras de las entidades naturales son el centro de reflexión de la cosmología filosófica.

El contexto en el que se ha gestado este tratado filosófico, que nos remontaría a los filósofos presocráticos, no carece de pugnas constantes entre la visión

particular y universal del mundo físico. En realidad, podríamos decir que en el contexto de la cosmología científica ha prevalecido un enfoque positivista y materialista de la naturaleza, mientras que en la cosmología filosófica —especialmente durante la Modernidad— fue usual un enfoque idealista y racionalista de la naturaleza, hasta el punto en el que se deducía la explicación de lo particular de los sistemas conceptuales y, no de la comprobación de los hechos. Por lo que no solo resultó más significativo el modelo que ofrecía la ciencia natural —piénsese en los descubrimientos de Galileo y Newton—, sino mucho más dicente desde la perspectiva de la vida cotidiana. El éxito de la ciencia natural a nivel práctico y el desatino de las filosofías naturales de la modernidad —como la hegeliana— generaron un punto de inflexión, que, en consecuencia, provocó la decadencia del discurso filosófico del universo natural.

Es así como la cosmología filosófica ha tenido un estrecho margen de acción, delimitado por la notoriedad de la cosmología científica. En la actualidad, este tratado filosófico vuelve a resurgir con la intención de retomar los principios universales y necesarios del mundo natural, pero sin dejar atrás los juicios de las ciencias particulares. Todo tiene un sentido o razón de ser, y el de la cosmología filosófica, como ya lo hemos advertido, no es otro que el estudio de las primeras causas y principios de las entidades naturales, sin que la universalidad y necesidad inherentes a este propósito suponga una contrariedad, y mucho menos una contradicción con las ciencias naturales. Al contrario, lo que se pretende apunta a una dirección distinta, que posee un sentido analógico de la realidad. Esto puede poner de manifiesto la pertinencia del modelo de hermenéutica analógica para estudiar el mundo físico. Por este motivo, concebimos que la concordancia entre la cosmología científica y la filosófica es fundamental. Es una concordancia analógica, que exige al estudio filosófico de la naturaleza una cercanía con el mundo y su concreción empírica. Es más, su campo de acción es el del mundo físico —aunque no se limita a este—, es decir, atiende a las entidades que están sometidas al cambio constante y, por lo mismo, su objeto de estudio no es el *ser en cuanto ser*, que le compete a la metafísica, pero sí se concentra en el estudio del *ser* de la entidad natural.

La cosmología científica esencialmente abarca, como ya lo hemos mencionado, el ser físico en cuanto objeto material, algo que tiene en común con la cosmología filosófica. Pero se tornan diferentes en virtud de su objeto formal,

ya que la cosmología científica estudia el universo físico en cuanto describe su estructura y evolución, en cambio, la cosmología filosófica estudia el mismo universo físico, pero desde el punto de vista óntico, es decir, estudia “el ser en cuanto realizado en lo físico y sensible” (Aubert, 1984, p. 24).

Esto quiere decir que el estudio de las entidades naturales no parece limitarse al orden empírico o, como lo expresa Agazzi (2018), a la totalidad de la experiencia que acumula la ciencia. Si se afirmara, en estricto sentido, que dicha totalidad empírica es lo mismo que la totalidad de la realidad, estaríamos formulando un *isomorfismo empirista* que en sí mismo sería indemostrable desde el marco intracientífico. Una propuesta como esta reduce la realidad a la experiencia sensible, pero este isomorfismo empirista no se puede demostrar empíricamente, puesto que exige un proceso de reflexión y valoración que trasciende las condiciones epistemológicas de las ciencias naturales. En pocas palabras, esta hipótesis está mucho más allá de lo que puede ofrecer la metodología científica. Es más, este tipo de juicios tan universales sobre el mundo físico —como el isomorfismo empirista— tiene un carácter profundamente metafísico. Lo que revela al final que las propuestas realizadas en el marco de las diferentes disciplinas científicas están impregnadas de presupuestos metafísicos. El científico, de forma muchas veces inconsciente, interpreta la realidad empírica desde una concepción previa de lo real. Es como una especie de trasfondo que está presente en toda comprensión e interpretación del mundo. Por lo que es crucial que, de entrada, podamos aceptar que la metafísica es un prerrequisito para la ciencia. Razón por la cual, sugerimos, de forma insistente, la articulación de ambos enfoques. Una convergencia que denominaremos *cosmología filosófico-científica*.

Precisamente, es aquí donde se hace partícipe de nuestra reflexión la hermenéutica analógica de dos maneras: en primera instancia, podemos analizar algunas hipótesis y teorías en torno al tema del origen del universo desde la perspectiva científica y filosófica, para identificar las propuestas que tiendan al sentido unívoco o equívoco del tema abordado. Es decir, presentaremos dos tendencias en los estudios cosmogónicos: un modelo que tiende al objetivismo y otro que tiende hacia el relativismo. Pero al final, se buscará proponer una tercera opción que, a partir de la cosmología filosófico-científica, nos lleve a formular un modelo analógico de la cosmogonía.

En segunda instancia, deseamos proponer una relación entre hermenéutica analógica y filosofía de la naturaleza, entendiendo el universo físico bajo la imagen de un texto o un tejido ontológico que es susceptible de interpretación. Esto implica comprender el mundo natural como la obra que interpretamos para entender nuestra relación con la naturaleza, y de esta manera, remontar nuestra comprensión de la estructura y orden del universo a su causa primera. Esto nos permitirá cerrar la presente reflexión con una interpretación objetiva y subjetiva que plantea la posibilidad de hallar una respuesta congruente a la pregunta sobre el origen del universo, que está inspirada en la perspectiva de la hermenéutica analógica en correspondencia con una cosmología y cosmogonía filosófico-científica.

2.1. Algunas precisiones conceptuales

Para entender mejor el propósito del presente texto, será indispensable realizar unas aclaraciones conceptuales antes de abordar las teorías cosmogónicas que propone la ciencia y la filosofía. El marco general del cual partimos para hacer nuestra reflexión filosófica es el que usualmente se denomina Filosofía de la naturaleza (FN). Esto quiere decir que el tratado general de las ciencias filosóficas del mundo natural es la FN (ver la Tabla 1). Dicho tratado se subdivide, desde nuestra perspectiva, en tres ramas específicas, que serían algo así como tres formas de especialización de la reflexión filosófica de la naturaleza. Estas ramas especializadas son las siguientes:

1. Cosmografía filosófica (CGF): es la rama de la FN que estudia los modelos o imágenes del mundo natural desde una perspectiva hermenéutica y fenomenológica. Desde los mitos a las hipótesis y teorías científicas se nos ofrecen modelos e imaginarios del mundo natural, que son descripciones (*grafein*) del orden (*comos*) del universo (Brague, 2008). Estas descripciones de la naturaleza continuamente expresan la relación que el ser humano tiene con el mundo natural, por lo que normalmente hay una articulación ente antropología y CGF. De allí que se estudien estas descripciones del mundo natural desde una perspectiva hermenéutica y fenomenológica, ya que son métodos filosóficos que nos ayudan a entender el sentido de las

imágenes y el modo en el que se manifiesta la relación hombre-naturaleza en los discursos y modelos que hemos construido en torno al mundo natural.

2. Cosmogonía filosófica (CGOF): es la rama de la FN que estudia el origen del universo, por lo que hay claramente una articulación con las ciencias naturales, la metafísica y, en parte, con la teología natural. La cosmogénesis siempre ha sido un asunto central en las reflexiones humanas sobre la naturaleza. Prueba de esto es el hecho de que todas las civilizaciones, incluso antes de la aparición del término *cosmos*, ya tenían relatos o narraciones a cerca del mundo natural. Incluso, las historias de la naturaleza, que tratan de reconstruir el pasado de las entidades naturales, así como las actuales teorías de la ciencia sobre el origen del universo son un intento constante por proponer una cosmogénesis, que siempre nos dejan ante la pregunta de cuál es el origen de la naturaleza y cómo su evolución nos trae hasta el punto actual. Y si bien no es propio de la CGOF explicar cómo se ha formado el Universo y cómo evolucionó hasta este punto, sí le compete a este tratado dar cuenta de su origen. De allí su relación con la metafísica y la teología natural.
3. Cosmología filosófica (CLF): es la rama de la FN que estudia la naturaleza en sí misma. Por lo que se enfoca en la esencia de las entidades naturales, además, de profundizar en lo que son la estructura, dinamismo y orden del universo. Normalmente, este tratado es el que ha recibido el nombre de filosofía de la naturaleza, pero, desde nuestro punto de vista, la FN incorpora los tres tratados mencionados, puesto que cada uno se enfoca en un objeto de estudio en particular. La CLF es, por lo tanto, un tratado que exige un gran marco interdisciplinar porque debe asociarse con las ciencias naturales y formales, para comprender los alcances epistémicos de sus descubrimientos y así contribuir con sus propias apuestas teóricas, lo que a la vez le permite determinar un límite a las teorías e hipótesis de las ciencias particulares. Además de esto, se asocia con otros tratados filosóficos como la antropología y la metafísica.

Tabla 1.
Filosofía de la naturaleza (FN) y sus respectivos tratados.

Tratado filosófico de la FN	Objeto de estudio	Objetivo
<i>Cosmografía filosófica (CGF)</i>	Modelos e imaginarios del mundo natural	Comprender la relación sintáctica, semántica y pragmática de los modelos e imaginarios que elaboramos del mundo natural.
<i>Cosmogonía filosófica (CGOF)</i>	Origen del universo	Explicar el origen y sentido del mundo natural a partir de las hipótesis científicas sobre la cosmogénesis, y los fundamentos de la teología natural.
<i>Cosmología filosófica (CLF)</i>	El mundo natural en sí y las entidades naturales	Entender el mundo natural en sí, su estructura, dinamismo y orden, además de estudiar lo inherente a las entidades naturales y sus distintos niveles de organización.

Nota. Elaboración propia.

Con estas aclaraciones generales, ahora podemos proceder con el análisis de las teorías sobre el origen del universo, que se han formulado desde la ciencia y la filosofía. No pretendemos, como hemos advertido, un estudio exhaustivo al respecto, y desde luego, este no es el espacio adecuado para este proyecto. Es algo mucho más sencillo lo que queremos presentar. Ya hemos anunciado, que nos interesa más bien identificar las tendencias unívocas y equívocas que se presentan en el marco de la cosmología científica para concebir la cosmogénesis; por lo que presentaremos aquellas teorías que desde la perspectiva científica puedan aproximarse a un modelo analógico de la cosmogonía filosófica, y para esto finalmente era necesario hacer una articulación entre el modelo de hermenéutica analógica y la filosofía de la naturaleza, que ya no solo abarca a la cosmología filosófica, sino también a la cosmogonía y la cosmografía.

2.2. Perspectivas de la cosmología científica

Es primordial iniciar con una sucinta exposición de algunas de las más relevantes tesis e hipótesis de la cosmología científica, que aún en la actualidad se siguen analizando². Explicaremos dos grandes hipótesis cosmológicas que se han propuesto durante el siglo XX, el *Big Bang* y el principio antrópico. Dejaremos para otro estudio el análisis de las teorías cosmológicas más recientes.

2.2.1. El origen del universo según la hipótesis del *Big Bang*

Comencemos con la hipótesis más conocida y ampliamente aceptada por la comunidad científica sobre el posible origen del universo, la Gran explosión o *Big Bang* (expresión que se adoptó hasta 1949). El sacerdote católico y astrofísico de origen belga Georges Lemaître (1894-1966) anunció al mundo, en los albores de la década de los años 30, que el surgimiento del universo se debía a una diminuta concentración de masa y energía a altísimas temperaturas —que sería el momento cero del universo—, y que produjo un gran estallido, provocando al instante la dispersión del espacio y la materia, y por lo mismo, el subsiguiente desarrollo del cosmos que ahora conocemos. Fue denominado por Lemaître «átomo primitivo» o «huevo cósmico»³.

La confirmación de la expansión además hacía pensar lógicamente en un inicio absoluto y elemental, en el que la masa del universo estaba concentrada y explotaba espontáneamente. Lemaître presentó en 1931 la primera hipótesis de un origen *explosivo* del cosmos, un precedente de lo que más tarde iba a llamarse el *Big Bang*: contra la idea inspirada en Laplace de un origen por condensación de una nebulosa inestable, Lemaître piensa que el universo habría surgido de una explosión breve y violenta de un átomo primitivo superradioactivo, en el que estaba concentrada toda la masa del actual universo (Sanguineti, 1994, p. 136).

2 No iniciaremos este recorrido explicando la teoría del estado estacionario, propuesta en 1948 por H. Bondi y T. Gold, y cuyo defensor más importante fue Fred Hoyle. Solo diremos que esta teoría se enfrentará vanamente a su opuesta natural, la teoría evolutiva del universo, y que conocemos hoy como *Big Bang* (Sanguineti, 1994, pp. 143-145).

3 La hipótesis de la Gran Explosión derivó en tres posibles modelos evolutivos del universo: 1) un universo abierto, es decir, en expansión desacelerada indefinida; 2) un universo cerrado, en el que prevalece la atracción gravitatoria y se produciría una contracción (*Big Crunch*), incluso es posible hablar aquí de un modelo oscilante (que se expande y se contrae); 3) un universo plano, cuya expansión sería indefinida (Sanguineti, 1994, p. 151).

Desde ese momento, se fueron acumulando una serie de apuestas teóricas que se ajustaban a las implicaciones derivadas de la hipótesis de la Gran explosión. Algunas de las más conocidas son⁴: la *ley de expansión del universo de Hubble*, que plantea una relación directamente proporcional entre la distancia de una galaxia con respecto a un observador y la velocidad con la que esta misma se aleja. Este descubrimiento realizado por Edwin Hubble (1889-1953) hacia 1929, revolucionó la cosmología, al demostrar la existencia de un universo en continua expansión y dinamismo. Otra de las pruebas que se ajustaba a la hipótesis del *Big Bang* fue el hallazgo fortuito, que hicieron los físicos Arno A. Penzias (1933-2024) y Robert W. Wilson (nacido en 1936) en 1964 acerca de la *radiación de fondo de microondas*, que hace referencia a la propagación de energía electromagnética que se extiende por todo el universo y que es el vestigio resultante de la Gran explosión.

Esto sitúa el origen del universo aproximadamente hace unos quince mil millones de años, lo que ha llevado a la comunidad científica a describir las posibles fases por las que ha atravesado el cosmos, pasando de un estado denso y sometido a grandes temperaturas a otro inflacionario que tiende a enfriarse. Por este motivo, cabe realizar una sencilla apreciación de algunos de estos instantes que explican la formación del universo que hoy observamos.

En los primeros instantes, el universo se halla a grandes temperaturas, tan altas que la formación de átomos y núcleos, según Mariano Artigas (2004), eran imposibles. Por lo que en estos momentos debió prevalecer la radiación y, posiblemente, ya había presencia de algunas partículas elementales. Luego de los primeros minutos, iniciaría la nucleosíntesis de elementos ligeros como el hidrógeno y el helio, puesto que los elementos más pesados aún no se podían formar. Este evento daría paso a un salto de cientos de miles de años, que nos sitúa ante una fase del universo en el que las temperaturas y fuerzas, que intervienen en la evolución del cosmos, han disminuido bastan-

4 Fueron varias las confirmaciones experimentales del *Big Bang*. Citaremos a continuación las más importantes: “1) la escala de los tiempos de Hubble fue finalmente armonizada con los tiempos cósmicos tomados de estimaciones físicas particulares; 2) las observaciones astronómicas demuestran la evolución del cosmos; 3) la abundancia observada de helio en el cosmos confirma la teoría de Gamow; 4) la abundancia cósmica de deuterio la verifica aún con más fuerza; 5) el descubrimiento de la radiación fósil es otra clamorosa corroboración de las previsiones de Gamow” (Sanguinetti, 1994, p. 165).

te, por lo que ya es posible la formación de elementos más pesados y estables; además, la radiación de fotones se ha expandido de forma proporcional por todo el cosmos, y claramente el universo empieza a enfriarse.

Después de miles de millones de años, comenzaría la formación de las primeras estrellas y galaxias. Es posible que los cuásares⁵, primeras galaxias con una gran cantidad de luz, que no superan por mucho la dimensión de nuestro sistema solar, y cuyo centro es un potente agujero negro, fueran de cierta manera comunes en los primeros miles de millones de años después del *Big Bang*. En la actualidad, son solo detectados por medio de radiotelescopios. Este proceso, que tardó tanto tiempo en consolidarse, nos deja ante millones de galaxias, que acumulan millones de estrellas en su interior. Aspecto que ya nos parece mucho más común, puesto que lo encontramos en el universo que nos circunda. Por decirlo de otra forma, somos testigos de acontecimientos que se han venido repitiendo con cierta regularidad desde el surgimiento de las protogalaxias y protoestrellas.

Durante los primeros momentos de la Gran explosión, según decíamos, no se presentaban aún las partículas elementales de la materia y las interacciones básicas que hoy conocemos en el «modelo estándar». Sin embargo, la comprensión que hemos logrado de estos constituyentes básicos de la materia nos permite entender mejor esta teoría cosmológica. Mencionaremos de forma general algunos detalles de lo que conocemos sobre el modelo estándar para entender mejor a qué nos referimos.

Sabemos que la materia está constituida por átomos, cuya estructura interna se compone de un núcleo, en el cual encontramos protones (p) y neutrones (n). Estas son estructuras de la materia que a la vez están constituidas por pequeñas partículas, que denominamos *quarks* —un conjunto

5 “[...] los cuásares, al igual que las galaxias, se alejan de nosotros debido a la expansión del Universo y, por tanto, obedecen la ley de Hubble. [...] según la ley de Hubble, cuanto mayor es la velocidad de recesión de un objeto, a mayor distancia se encuentra de nosotros. Si aplicamos esta ley a los cuásares, resulta ser que son los objetos más distantes de nosotros conocidos en el Universo; 3C 273, el cuásar más cercano, se encuentra a 3 mil millones de años luz; la luz que vemos en este momento, salió del cuásar cuando aún no existía la vida en la Tierra” (Dultzin, 2017, p. 71). En el momento en el que escribimos este documento, UHZ1 es una galaxia, ubicada en la constelación Sculptor, que contiene un cuásar con un corrimiento al rojo de aproximadamente 10.1, y su distancia actual ronda los 13.2 billones de años luz. Fue descubierto en 2023 y con esto rebasó el récord de distancia que tenía antes QSO J0313-1806.

de tres de ellos constituyen al protón (dos del tipo llamado u y uno del llamado d) y al neutrón (uno del tipo u y dos del tipo d)—, y periféricamente, “circundando” el núcleo, hallamos a los electrones (e) a merced de la fuerza magnética que mantiene cohesionado al átomo.

En cuanto a las interacciones básicas de la materia se han descubierto cuatro: la gravitatoria, definida como una fuerza atractiva que posee baja intensidad, y gracias a la cual los planetas pueden girar alrededor del Sol; la fuerza electromagnética, que ya hemos mencionado al referirnos a la constitución interna del átomo, es la causante de que las estructuras internas de la materia —no solo de los átomos, sino también de las moléculas— permanezcan estables, gracias a que su efecto se presenta cuando hay presencia de electrones. Y por último, tenemos la fuerza nuclear, que se divide en fuerza nuclear fuerte y débil: “la fuerza nuclear fuerte mantiene unidos los núcleos atómicos y sus componentes (protones y neutrones), y es la más intensa de todas, aunque tiene un alcance muy corto: solo se deja sentir en el interior del núcleo de los átomos. Y la fuerza nuclear débil tiene también corto alcance (...) y poca intensidad; sus efectos se notan en diversos fenómenos como la desintegración radioactiva de los núcleos” (Artigas, 2004, p. 26).

Uno de los aspectos comunes a las cuatro interacciones básicas de la materia es el hecho de que todas estas fuerzas están mediadas por una partícula que transmite la interacción. En el caso de la fuerza gravitatoria la partícula que media es el gravitón (G) y en la fuerza electromagnética lo hace el fotón (γ). La fuerza nuclear fuerte surge del intercambio de los gluones (g) y en la fuerza nuclear débil median los bosones W y Z , las únicas, entre las mencionadas, que poseen masa (Casas, 2017).

La comunidad científica ha pensado que dichas fuerzas en los primeros instantes del universo, cuando iniciaba el efecto inflacionario, se fueron disgregando poco a poco. Posiblemente, la fuerza gravitatoria fue la primera en separarse, después, lo haría la fuerza nuclear fuerte, posteriormente, la fuerza electromagnética y, al final, la fuerza nuclear débil. Actualmente, se aspira a lograr la consolidación de un modelo unificado que recoja el complejo baremo de interacciones básicas de la materia, a pesar de la resistencia teórica que supone la unión entre la fuerza de gravedad y las otras tres formas de interacción.

Pero más allá de estos aspectos, el *Big Bang* ha demostrado ser una hipótesis más que valiosa. Sin duda, es una de las que mejor ha explicado el estado originario del universo y ha logrado compaginar diversas teorías, entre ellas no solo las competentes al campo de la astrofísica, sino también al estudio de las partículas e interacciones elementales de la materia. En efecto, para muchos miembros de la comunidad científica es aún una teoría totalmente plausible para explicar el origen del mundo natural.

Incluso, el tema trasciende los debates astrofísicos, porque la hipótesis de la Gran explosión también ha dado paso a la posibilidad de sostener la existencia de un creador del universo. Una demostración que claramente está fuera del dominio del campo de las ciencias particulares, pero que deja una puerta abierta para pensar en esta posibilidad. A esta postura no era ajeno Lemaître, él mismo estimaba conveniente una convergencia entre ciencia y religión en este punto. Aunque es cierto que no es competencia de las ciencias particulares esta problemática. Toda ciencia tiene su respectivo objeto de estudio —material y formal— y su propia metodología. El objeto y método propio de la cosmología científica no puede ir más allá de la evidencia empírica. Razón por la que es necesario trascender los límites de la abstracción física para emplazar nuestra perspectiva a la cosmología y cosmogonía filosófica, que demandan una mirada y grado de abstracción de carácter metafísico. Desde allí es lícito afirmar que la relación entre la hipótesis del *Big Bang* y la existencia de un creador no supone contradicción alguna, sino al contrario, una adecuación más que congruente.

Al respecto, son bastante pertinentes las palabras del papa Pío XII ante la Pontificia Academia de Ciencias en las que se planteaba una perfecta convergencia entre cosmología y fe:

Es innegable que una mente iluminada y enriquecida por los conocimientos científicos modernos que mire con serenidad este problema se ve conducida a romper el cerco de una materia totalmente independiente y autóctona, porque sería increada o se crearía a sí misma, y a remontarse a un Espíritu Creador. Con la misma mirada límpida y crítica con que examina y juzga los hechos, ella entrevé y reconoce la obra de la Omnipotencia creadora, cuya virtud, suscitada por el potente *fiat* pronunciado hace miles de millones de años, se desplegó en el universo, llamando a la existencia en un gesto de generoso amor a la materia desbordante de energía. Parece en verdad que

la ciencia de hoy, remontando de golpe millones de siglos, ha conseguido hacerse testigo de aquel *fiat lux* primordial del que nació de la nada, junto con la materia, un océano de luz y de radiaciones, mientras las partículas de los elementos químicos se separaban y se reunían en millones de galaxias (citado por Sanguineti, 1994, p. 163).

En esta dirección, sería bastante razonable una articulación entre física y metafísica, pues hay un importante indicio que apunta a la contingencia del mundo natural, y si este no se basta a sí mismo, es bastante claro que debe existir un Ser necesario y subsistente, que haya dispuesto las condiciones para la generación del mundo. Pero, como hemos mencionado, este abordaje ya no es competencia de las ciencias particulares, sino de la filosofía y la teología.

Volvamos ahora sobre la idea de un universo constituido de partículas elementales e interacciones básicas, al que denominamos, de forma general, *materia ordinaria*. Al respecto podríamos preguntarnos, ¿estamos seguros de que el universo está constituido únicamente por dicha materia ordinaria? Esta pregunta se la hizo el astrónomo Fritz Zwicky (1898-1974) hacia 1933, quien “proporcionó pruebas de la existencia de la materia oscura mediante sus estudios de los movimientos de los límites de las galaxias, que sugerían que una cantidad significativa de masa galáctica era indetectable” (Pickover, 2013, p. 366). Se cree que aproximadamente el 90% del universo está conformado por *materia oscura*⁶, compuesta por algunas partículas no convencionales como neutrinos estériles, axiones y neutralinos, que son partículas cuya existencia sigue siendo hipotética. Según esta perspectiva, el universo es más que la materia y la energía observable.

Para hacer un poco más complejo este tema, la física no solo nos ha dado la oportunidad de dialogar en torno a la problemática que plantea la existencia de una materia oscura, también ha constatado la presencia de *energía oscu-*

6 “En los años sesenta, Rubin formó equipo con el astrónomo Kent Ford, que había desarrollado un espectrómetro de alta sensibilidad, para estudiar la dinámica de las estrellas en las galaxias espirales. Los cálculos de Rubin indicaban que el movimiento de las estrellas requería que las galaxias tuvieran mucha más masa de la que se podía observar. Rubin recordó la antigua afirmación de Zwicky en el sentido de que en el universo había una gran cantidad de materia «oscura». Sus resultados confirmaban esta idea. Aunque inicialmente las observaciones de Rubin también fueron recibidas con escepticismo, el trabajo era tan cuidadoso y concluyente que al poco tiempo fueron aceptadas por la comunidad. Como Vera Rubin afirmó: «La ciencia avanza mejor cuando las observaciones nos obligan a cambiar nuestras ideas preconcebidas»” (Casas, 2017, p. 33).

ra. “La sonda espacial aceleración/supernova (SNAP), en la que colaboran la NASA y el departamento estadounidense de energía, es un proyecto de observatorio espacial para medir la expansión del universo y para dilucidar la naturaleza de la energía oscura” (Pickover, 2013, p. 498). Parece ser que esta última hace posible que la expansión cósmica se incremente de manera continua. De esto se tiene certeza, de hecho, se ha podido comprobar que algunas supernovas, remotas en el espacio, se alejan cada vez más y a una mayor velocidad, que fácilmente podría llegar a aproximarse a la velocidad de la luz.

Estas hipótesis sobre la existencia de una materia y energía oscuras han conducido a algunos científicos a discutir y plantear otra clase de teoría sobre el origen del universo. Expliquemos punto por punto. Recordemos que la ley de Hubble nos dice que la velocidad de las galaxias es proporcional a la distancia que nos separa de estas. En concreto, vemos que las galaxias más próximas a la Vía Láctea se alejan a una velocidad que no es tan rápida frente a las galaxias más lejanas, pues estas lo hacen con una mayor velocidad, debido a que tienen mayor distancia frente a nuestra posición. Esto nos deja ante una imagen homogénea o isótropa de la expansión del espacio.

En este punto surge la pregunta: ¿esta expansión será continua en el tiempo? Como sabemos, la relatividad general nos muestra que el espacio-tiempo está curvado por la presencia de materia y energía, y esto genera una fuerza atractiva (gravedad). Por lo que si el espacio se expande homogéneamente, junto con la materia y energía que contiene, en algún punto la fuerza de la gravedad tendrá que ralentizar la marcha de dicha expansión. En realidad es algo de sentido común, cuando lanzamos un objeto hacia arriba, observamos casi de inmediato que la fuerza de gravedad ralentiza su impulso y lo hace caer. Algo similar podría suceder en el universo. En algún momento, la expansión, originada por el *Big Bang*, perdería su impulso y la gravedad causaría una contracción gradual, que podría ser catastrófica.

[...] todo depende de si la densidad del universo, ρ , es menor o mayor que la densidad crítica, ρ_c (recordemos que ρ_c es aproximadamente un miligramo por cada billón de kilómetros cúbicos). Si fuera menor o igual, $\rho \leq \rho_c$, entonces el universo continuaría eternamente su expansión, si bien cada vez más ralentizada. Si fuera mayor, $\rho > \rho_c$, llegaría un momento en que el espacio dejaría de estirarse y empezaría a contraerse: las galaxias se acercarían

unas a otras y todo acabaría en una gran implosión o «Big Crunch», que marcaría el instante final del universo (Casas, 2017, p. 131).

Antes de 1998, la densidad promedio del universo era menor o igual que la densidad crítica (aunque esto no lo hemos podido determinar con exactitud), pues solo contábamos la materia ordinaria y la radiación, sin embargo la materia oscura puede llegar a cambiar esto. Pero sin caer en el catastrofismo cósmico, que nos dejaría ante la irremediable imagen de una gran implosión, podemos decir que es más misteriosa la evolución del universo de lo que nos imaginamos. Durante la década de los años noventa, se trató de estudiar cómo ha venido progresando la expansión del universo. Se creía que los resultados observacionales arrojarían como conclusión que el cosmos se *ralentiza*, pero lo que descubrieron Saul Perlmutter, Brian Schmidt y Adam Riess, líderes de dos proyectos que estudiaron este fenómeno de forma independiente, es que la expansión del universo no está desacelerándose, al contrario, está aumentando su aceleración. Entonces, ¿qué era lo que había fallado?

Al principio se creía que el problema radicaba en la formulación de la relatividad general de Einstein, específicamente la *constante cosmológica* era el centro de discusión. El físico alemán en su momento la descartó, porque estaba pensada para que la relatividad general coincidiera con un modelo de universo estático, pero al tener evidencias del *Big Bang*, Einstein terminó desistiendo de la constante cosmológica. Ahora bien, la constatación de que el universo no se ralentiza, sino que se acelera, provocó un retorno a la constante cosmológica —pero no en el mismo sentido propuesto por Einstein—, sino más bien como una energía “constante” que se encuentra presente en todo el universo. Esto es lo que después vino a denominarse *energía oscura*.

Si volvemos sobre lo dicho al respecto de la gravedad, en cuanto ralentiza la expansión del universo, podemos ver que lo que confirmaba el estudio de los proyectos dirigidos por Perlmutter, Schmidt y Riess era que la energía oscura actuaba como una *repulsión gravitatoria*, es decir, la gravedad, para provocar una aceleración de la expansión del cosmos y no la ralentización esperada, no solo era el resultado de la curvatura del espacio-tiempo generada por la presencia de materia y energía, sino también por la presión que estas (materia y energía) ejercen. Pero como lo dice Casas (2017), no es una presión positiva, que acumula energía al aumentar la presión, como

sucede con un gas que se comprime, sino una *presión negativa*, pues, si hiciéramos lo mismo con la materia oscura, esta en vez de aumentar, disminuiría su energía⁷. Y es esta presión negativa la que nos conduce a una repulsión gravitatoria, o, en otras palabras, a que la energía oscura sea la causa de la aceleración de la expansión del universo.

La ecuación principal de la relatividad general predice que esa aceleración proseguirá en el futuro, eternamente, y ello independientemente de cuál sea la densidad exacta de materia (ordinaria y oscura) y radiación. La energía oscura domina ya el contenido del universo y marca el ritmo de su expansión, y lo hará cada vez más en el futuro, ya que su densidad permanece constante, mientras que la densidad de materia y radiación se va diluyendo a medida que el universo crece (Casas, 2017, p.138).

Sin embargo, al desconocer el origen de la energía oscura no podemos determinar que su densidad sea realmente constante en el universo. Por el momento, esta es la hipótesis que se mantiene, pero también es posible que dicha densidad pueda llegar a disminuir, sin que lo advirtiéramos. Por lo que el futuro del universo podría tener dos destinos: desgarramiento cósmico, si la densidad de la energía oscura es constante, o *Big Crunch*, si la densidad de la energía oscura desapareciera.

Si en verdad la densidad de la energía oscura es constante entonces la aceleración seguirá aumentando, y los cuerpos celestes más lejanos de la Vía Láctea en algún momento desaparecerán de nuestro horizonte de visión. Por lo que el universo podría entrar en una fase de desgarramiento cósmico. Expliquemos en qué consiste. Es muy simple, si continúa un imparable movimiento de

7 Para comprenderlo mejor expliquemos el experimento de los dos recipientes, tapados por un émbolo móvil: “el primer recipiente contiene gas, y el segundo, energía oscura. Naturalmente la energía oscura del universo se extiende por todos los espacios, y no podemos confinarla en un recipiente, así que esta es una situación ficticia, pero útil para ilustrar la idea. La presión que ejerce el gas es presión positiva, que no es más que la presión ordinaria. Su característica es que si empujamos el émbolo para disminuir el volumen del gas, nos costará un esfuerzo. Eso significa que el gas, confinado ahora en un espacio más pequeño, almacena una mayor energía (la que hemos comunicado al presionar el émbolo). Consideremos ahora el recipiente lleno de energía oscura. Ya que la densidad de energía oscura es, por definición, invariable, la energía almacenada en el recipiente es simplemente proporcional al volumen que ocupa. Si bajamos el émbolo, su volumen disminuye, y por tanto la energía almacenada disminuye; justo lo contrario de lo que le sucedía al gas. Este tipo de comportamiento es lo que se llama presión negativa. Y es esta presión negativa la que conduce a una repulsión gravitatoria. Así es como la energía oscura puede explicar la expansión acelerada que se observa en el universo” (Casas, 2017, pp. 137-138).

expansión —siguiendo en esto lo que ya hemos mencionado sobre la ley de Hubble— llegará el instante en el cual cada galaxia existente quedará completamente aislada de las demás en un universo en el que imperará el vacío:

Al final todas las galaxias se separarán entre ellas a una velocidad cercana a la de la luz, de modo que cada galaxia quedará sola en un universo oscuro [...] Por último, todas las estrellas se apagarán como las velas que se consumen poco a poco en una tarta. En otros escenarios, sin embargo, las velas de la tarta se separan, desgarradas, cuando la energía oscura termina destruyendo todo en un «gran desgarramiento» en el que la materia (desde las partículas subatómicas hasta los planetas y estrellas) se hace trizas” (Pickover, 2013, p. 510).

Así lo ha considerado el físico Robert R. Caldwell (nacido en 1965), quien en el año 2003, propuso esta hipótesis sobre el destino del universo. Pero recordemos, esto sucedería si la energía oscura es constante, sin embargo, ¿qué pasaría si dicha energía oscura desapareciera? Evidentemente provocaría un efecto contrario a la aceleración de la expansión del universo (que ya hemos explicado antes), es decir, los diferentes cuerpos celestes ya no se alejarían, sino que se verían precipitados a un efecto de atracción inminente, ya que sin la existencia de una materia oscura, la gravedad tendría tal impacto que el universo desaparecería en una gran implosión.

Esto llevó al físico estadounidense Richard C. Tolman (1881-1948) a la hipótesis de un *universo pulsante u oscilante*. El cosmos literalmente oscilaría entre un *Big Bang* y un *Big Crunch*, estados que se sucederían infinitamente, generando y colapsando el universo. Por lo que es posible que nuestra situación actual sea tan solo la evolución de un cosmos al que le precede una corta o larga cadena de expansión-implosión. Pero esto es posible si en realidad la energía oscura no es constante. Por ahora todo apunta a que dicha energía sí que lo es. Por decirlo de otra manera, lo que evita el *Big Crunch*, y por lo tanto, el hipotético modelo de un universo oscilante, es la existencia de la repulsión gravitatoria de la energía oscura, que irónicamente también compromete la permanencia del universo al tener una densidad constante, pues causaría el desgarramiento cósmico.

De hecho, la hipótesis del modelo pulsante encontró algunas dificultades que le impidieron demostrar que sus conjeturas eran verosímiles. En

primera instancia, porque el acontecimiento de una implosión del universo y una sucesiva expansión (*Big Bang*), que se repetiría indefinidamente, están fuera de toda experiencia humana, y en segunda instancia, porque la oscilación del universo estaría en contra de la primera ley de la termodinámica, que afirma que la energía no se crea ni se destruye, solo se transforma. Además, “de acuerdo con esta concepción del universo, no solo la materia es eterna, sino que también lo es el universo mismo, ya que los cambios aunque catastróficos a escala humana, no presuponen una alteración de las leyes físicas” (Dóriga, 1985, p. 207).

Si la idea de un universo que se colapsa en un *Big Crunch* y se expande en un *Big Bang* en una secuencia infinita es atractiva es, precisamente, porque plantea una especie de universo autosuficiente. Esta es una imagen del mundo físico que no deja de insistir en que la materia es lo único determinante en el universo, por lo que podríamos caer en una reducción materialista del mundo natural. En esta dirección, se proyectan algunos científicos y divulgadores de la ciencia, como Stephen Hawking (1942-2018), al asegurar que no hay necesidad de proponer a un creador para dar sentido al origen del cosmos. Hawking (2019) defiende la idea de un universo auto-contenido, que no tiene ni principio ni fin, y que, por este mismo motivo, es infinito. En otras palabras, el universo sería ilimitado y siempre existiría. No habría nada fuera de la existencia material.

No obstante, Mariano Artigas (2004) aclara que esta concepción del universo plantea una seria confusión entre lo que es de orden teológico y metafísico como la creación, y lo que es propio del orden de la filosofía de la naturaleza como el abordaje del origen del tiempo.

Ya en el siglo XIII, santo Tomás de Aquino dedicó una obra entera a este tema, mostrando que el universo debe ser creado, sea cual sea su duración. En teoría, afirma santo Tomás, Dios podría haber creado el universo con una duración ilimitada en el pasado, y solo por la revelación sabemos que no ha sido así. En el nivel de la física, siempre pueden imaginarse estados anteriores del universo. Pero esto no elimina el problema de la creación. Los argumentos filosóficos que conducen a la creación nada tienen que ver con que el universo tenga una edad limitada o no; tanto en un caso como en el otro es imposible que el universo exista por sí mismo, pues entonces habría que atribuirle unas características divinas que, evidentemente, no posee (Artigas, 2004, p. 29).

Este reduccionismo materialista es bastante común en el contexto de la discusión sobre el origen del universo, y ya en el pasado, algunos filósofos árabes como Averroes habían defendido la eternidad del mundo —que el filósofo cordobés entendía bajo la concepción hilemórfica de Aristóteles—, pero, al contrario, de Hawking, Averroes tan solo defendió la no contradicción entre la creación y la eternidad del mundo; en cambio Hawking, pretende deshacerse de la tesis de un creador del mundo, para defender una especie de autosuficiencia material del universo. Por eso, la respuesta de santo Tomás de Aquino a la que hace referencia Artigas —que emerge en el contexto de las polémicas con el mundo árabe— es más que válida, no solo por la precisión metafísica, que permite diferenciar entre la materia en cuanto modo de ser de las cosas y esta misma concebida como el ser de las cosas —opción con la que no está de acuerdo el Aquinate por el reduccionismo ontológico que plantea—, sino también porque, en sentido epistemológico, santo Tomás diferencia el orden teológico (creación) y filosófico (origen del tiempo) de su respuesta⁸.

2.2.2. El origen del universo a partir del principio antrópico

Para cerrar este breve análisis de las hipótesis acerca del origen del universo, desde la cosmología científica, explicaremos el principio antrópico. Comencemos con la siguiente pregunta: ¿es solo fruto del azar o de la nada que la vida, y todo aquello que la hace posible, haya sido así en la Tierra, bajo las adecuadas y precisas condiciones que lo permitieron? Creemos que nadie negaría que al menos esta pregunta no ha causado en nosotros algún ápice de curiosidad. ¿Será un simple resultado de la casualidad? Es inevitable que algunos lo puedan considerar así, pero si nos planteamos la cuestión con algo más que curiosidad, notaremos que hay muchos factores que coinciden en una proporcionalidad admirable. Por esa razón, no podemos desatender lo que nos dice la cosmología científica desde el principio antrópico: “según el físico James Trefil, «a medida que mejora nuestro conocimiento acerca del cosmos se hace más patente que si el universo se hubiera estructurado de una forma ligeramente distinta, no estaríamos aquí para verlo. Es

8 William Carroll (2011) también ha defendido la tesis de que la creación, cuestión de orden metafísico y teológico, es diferente al debate en torno al origen del tiempo. Entender esta diferencia muestra la cercanía que puede existir entre ciencia, filosofía y teología.

como si estuviera hecho para nosotros, un jardín del Edén con un diseño insuperable»” (Pickover, 2013, p. 434).

Parece que después de todo sí ocupamos un lugar privilegiado, tal vez no en el centro del universo, pero sí en nuestro sistema solar. No podemos más que encontrarnos en un estado de estupefacción, pues, la más mínima e insignificante eventualidad en el desarrollo y estructuración de la evolución cósmica, como algún cambio o proceso que no se hubiera llevado a cabo o que hubiera faltado, y no existiríamos. Es cierto que ha prevalecido una *perspectiva cosmocéntrica* después de la revolución copernicana, pero ha llegado el momento de un término medio, es decir, de una perspectiva que no sea ni antropocéntrica ni cosmocéntrica, sino moderada, que acepta el lugar privilegiado que tiene el hombre en el cosmos, pero reconociendo la grandeza del orden natural que lo rodea.

Pongamos el siguiente ejemplo para entenderlo. La Tierra está constituida por tres capas: núcleo, manto y corteza (continental y oceánica). La atmósfera es un gran manto que no solo nos protege de las radiaciones ultravioletas producidas por el Sol, sino que además hace posible la existencia biológica, en virtud de su constitución única, que contiene gases como el oxígeno y el hidrógeno. Algunos niveles de la atmósfera nos pueden aclarar algunos factores esenciales que han sido útiles para nuestro desarrollo biológico: La tropósfera es el nivel inferior, allí se encuentran toda la gran variedad de seres inertes y vivientes, y es donde se presentan los fenómenos meteorológicos; la estratósfera es la encargada de no dejar traspasar a la biosfera la radiación ultravioleta, que puede causar daños, lo que representaría un alto nivel de riesgo para la vida; la ionosfera es un nivel de la atmósfera que nos ha sido de gran utilidad en los últimos siglos, ya que hace las veces de un gran muro que detiene las ondas radiales, que nos permiten tener una apropiada emisión y recepción en el horizonte electromagnético y, por último, la exosfera que es el límite entre la superficie atmosférica y el espacio interplanetario.

También encontramos las más adecuadas temperaturas para que flora y fauna se diversifiquen en las amplias especies que conocemos y las que aún no descubrimos. La mayor parte del planeta Tierra está constituido por agua, en la que se encuentran gran cantidad de formas de vida; su relieve está constituido por extensos valles y llanuras, ríos y lagos que armonizan

con bellos paisajes montañosos, altos nevados e impetuosos volcanes. Gracias a la conformación de la biósfera es posible la biodiversidad, orden de las entidades naturales que depende a la vez del orden geológico y astrofísico. Mariano Artigas señala a propósito que:

Tales condiciones son el resultado de procesos muy singulares. Dependen de leyes físicas altamente específicas. Si la fuerza de la gravedad fuese un poco mayor de lo que en realidad es, las estrellas consumirían rápidamente su hidrógeno; en consecuencia el Sol no habría existido de modo estable y durante un tiempo suficiente para permitir el desarrollo de la vida que conocemos. Si la gravedad fuese algo menor, el Sol sería demasiado frío y el resultado hubiese sido igual de funesto para la vida (2004, p. 32).

Antes hemos comentado, de forma general, algunos de los momentos cruciales en el desarrollo del universo después del Gran estallido. Si retomamos algunas de las condiciones físico-químicas de estos primeros instantes, nos convenceremos de inmediato de que es una proeza el hecho de que existamos, pues no solo se revela la existencia de un orden natural, sino también la existencia de una finalidad interna en el mundo natural (dicho esto desde una perspectiva filosófica y no científica). Hay una evidente interdependencia entre la cantidad de partículas nucleares y las partículas portadoras de radiación electromagnética en los primeros momentos de la expansión del cosmos, que si no se hubieran presentado de la manera en la que lo hicieron, sería otro el universo circundante.

Además, si dicha expansión se hubiera acelerado de manera desproporcionada no se habrían desarrollado los cuerpos celestes que observamos a través de los potentes telescopios espaciales de los que disponemos en la actualidad. El cambio más pequeño e insignificante en la constitución de las partículas subatómicas habría hecho imposible la formación del hidrógeno o del helio, de los cuales estaba constituido gran parte del universo primitivo. Por lo tanto, no se habría formado el Sol y mucho menos el sistema solar. “Debemos nuestras vidas al carbono, por ejemplo, que se fabricó por primera vez en las estrellas, antes de la formación de la Tierra. Las reacciones nucleares que facilitan la producción de carbono dan la impresión, al menos para algunos investigadores, de ser las «justas» para facilitar este proceso” (Pickover, 2013, p. 434). Son una extensa cantidad los fenómenos que sucedieron de forma precisa y singular para que el universo sea reducido a ser producto del azar y

la casualidad. En palabras de Artigas: “la vida humana es posible gracias a la coincidencia de muchos factores que remiten, en último término, al universo primitivo. Vistas así las cosas vivimos de milagro” (2004, p. 32).

Estas singularidades del universo fueron advertidas por G. J. Whitrow y R. H. Dicke, que ya indicaban la singular condición de la que gozábamos en todos los órdenes de la naturaleza. Posteriormente, Brandon Carter acuñó el término de principio antrópico para dar a entender que el hombre sí tiene un lugar privilegiado en el universo, pero lejos de proponer una visión antropocéntrica. En 1986, John D. Barrow y Frank J. Tipler dedicaron una espléndida disertación sobre la defensa del principio antrópico. También se hicieron manifestas algunas críticas como la de William Press, físico de la Universidad de Harvard, quien objetó a Barrow y Tipler el hecho de volver a plantear el sentido teleológico del universo. No deja de ser cierto que el tema de la finalidad (o *télos*) de la naturaleza es un asunto filosófico, pero la ciencia puede advertir, desde su espectro epistemológico, la necesidad de reflexionar en torno algunos fenómenos que trascienden sus límites metodológicos. Como aclara Mariano Artigas:

Press tiene razón al exigir que una idea científica pueda ser tratada de acuerdo con los métodos de la ciencia. Aquí hay que distinguir lo que suele llamarse principio antrópico *fuerte* y *débil*. El principio antrópico, en su formulación *débil*, se limita a afirmar que las leyes científicas deben ser compatibles con nuestra existencia. Es bastante de sentido común, y puede ser útil a la ciencia (Press, a pesar de sus críticas, lo reconoce). En efecto, los valores de las constantes de la naturaleza, las condiciones iniciales del universo, etc., deben ser compatibles con la existencia de la vida en general y de la vida humana en particular, porque esta vida existe de hecho. En cambio, en su formulación *fuerte*, el principio antrópico viene a decir que la ciencia muestra la existencia de un plan de conjunto en el universo. Pero esta afirmación cae fuera de las posibilidades del método científico (2004, p. 33).

El principio antrópico débil es, por lo tanto, una postura más ajustada a los alcances epistemológicos de la ciencia natural. Motivo por el cual, William Press no duda en invalidar la postura del principio antrópico fuerte, pues, como hemos indicado, esta perspectiva va mucho más allá de lo que le está permitido a la ciencia decir sobre un fenómeno que excede su marco epistémico. Esta es una invitación a diferenciar las regiones ontológicas y epistemológicas de cada disciplina. Las ciencias particulares tienen sus pro-

pios objetos de estudio y metodologías, por lo que estas mismas no pueden decir todo sobre la realidad —a pesar de que sea su objeto de estudio directo, como es el caso del mundo natural, que no puede reducirse a su dimensión empírica—, pero así mismo tampoco se les puede obligar a afirmar juicios que se ajusten a la región ontológica de otros ámbitos disciplinares como la filosofía o la teología, solo para forzar una legitimidad teórica inherente a estos campos. Y la advertencia también se hace en la otra dirección, pues tampoco puede hacerse lo mismo desde las ciencias sapienciales (que abarca a la filosofía y la teología), para validar o invalidar a las ciencias naturales. Cada disciplina tiene su propia región ontológica, y unos grados de abstracción que le son propios, y que ayudan a delimitar su actividad científica. Por esta razón, siempre es necesario mantener la objetividad y rigurosidad de cada ámbito disciplinar, y evitar a toda costa que las ciencias particulares o las ciencias sapienciales vayan mucho más allá de lo que les demandan sus respectivos objetivos y fenómenos de estudio (Moreno-Sarmiento, 2024).

Efectivamente, si se respetan los marcos ontológicos y epistemológicos de las disciplinas, podemos ver mejor las relaciones que pueden existir entre las diversas ciencias. El caso del principio antrópico débil lo aclara a la perfección. Lo que desde las ciencias particulares se puede afirmar es que el ser humano goza de una existencia privilegiada, pero no puede ir más allá de esta afirmación. Sin embargo, viene bien un aspecto complementario. La filosofía de la naturaleza puede tomar esta condición privilegiada de la existencia del ser humano, e inferir que esto se debe al hecho de que en el orden natural hay claramente una dimensión teleológica que atraviesa la ontología de todas las entidades naturales. En este sentido, la interdisciplinariedad enriquece la explicación de los fenómenos de estudio, sin reducirlos a un único espectro o matiz desde el cual se le investiga. Por eso la importancia de una coordinada relación entre disciplinas es preferible a la impositiva posición de los reduccionismos, sean estos por exceso —con tendencia a la univocidad— o por defecto —con tendencia a la equivocidad. Tal y como lo dice Artigas al término de sus reflexiones sobre este tema:

En definitiva, el razonamiento que muestra que el universo ha debido ser creado por Dios, puesto que, en caso contrario, debería poseer propiedades verdaderamente divinas, se encuentra más allá del ámbito de la ciencia

experimental. Pero la ciencia proporciona indicaciones válidas para el razonamiento que lleva hasta Dios: la historia del universo, tal como es descrita por la física, es un buen ejemplo (2004, p. 35).

2.2.3. Balance de las hipótesis sobre el origen del universo

Por el momento, podemos decir que la hipótesis de la Gran explosión, desde el punto de vista de la cosmología científica, es una de las más acertadas para explicar el origen del universo. Y aunque sus demostraciones no pueden probar si hay o no un creador antes del *Big Bang*, no podemos decir que suceda lo mismo en la filosofía, que abre un espectro más amplio para probar la posibilidad de demostrar que Dios existe, si tomamos en cuenta las descripciones que ha realizado la ciencia al respecto.

Desde otro punto de vista, hemos visto que la hipótesis de un universo pulsante también es ampliamente defendida, pero hemos tratado de mostrar que lo que formula dicha hipótesis es imposible demostrarlo por la vía de la experimentación científica, es decir, no se puede probar que la materia es el último y definitivo constituyente del mundo natural, sin caer en un científicismo materialista. De hecho, el estudio de lo que es en sí misma la materia está fuera del ámbito de las ciencias particulares, y le compete tanto a la filosofía de la naturaleza como a la metafísica dar este tipo de respuestas. Además, el materialismo científico substancializa la materia al considerarla el estatuto ontológico del mundo, y con esto restringe el ser natural a la unilateralidad de lo corpóreo. Aquí vemos con claridad una posición unívoca y retraída a sus categorías empíricas o a sus dimensiones cuantitativas.

Finalmente, se ha presentado el principio antrópico para destacar la singularidad de nuestra presencia en el mundo, que supone la continuidad de un orden natural que expresa cada una de las dimensiones del universo (físico-químicas, astrofísicas, geológicas y biológicas), que hacen posible nuestra coexistencia con estos mismos órdenes. Es más, la hipótesis de la Gran explosión y la formulación del principio antrópico débil conforman una visión analógica en torno a la pregunta por el origen del universo. Uno trata de explicar el cómo y el otro se acerca, con sus parcialidades y limitaciones epistémicas, a dar cuenta del porqué, sin necesidad de caer en reduccio-

nismos científicas o empiristas. Pero sobre todo, reconociendo límites y alcances en sus aseveraciones sobre el mundo natural.

En cambio, la formulación del principio antrópico fuerte va mucho más allá de lo que la cosmología científica está dispuesta a aceptar como válido dentro de lo que es coherente a nivel ontológico y epistemológico. Como hemos expresado, esta formulación trasciende los límites y metodologías de las disciplinas, por lo que inadvertidamente, se hacen afirmaciones desproporcionadas, que vulneran las diferencias existentes entre las ciencias naturales y las ciencias sapienciales. Lo que provoca normalmente la aparición de eclecticismos sin orden y estructura, que tarde o temprano se concretan en relativismos o escepticismos en las actividades científicas. Por lo que es el ejemplo más cercano de equivocismo. Caso que debemos evitar, y lo podemos conseguir siempre que podamos diferenciar para luego relacionar lo que es diferente entre sí de forma más adecuada.

2.3. Origen del universo según la cosmogonía filosófica

Después de considerar las hipótesis científicas más relevantes del siglo XX en torno al origen del universo, es el momento de explicar, aunque sea de forma breve, la propuesta que deseamos realizar desde una cosmogonía filosófica, que se inspira en el concepto de analogía, que hemos presentado al inicio de esta reflexión. Para esto será necesario retomar la noción de finalidad, que ya es posible advertir en la compleja estructura del mundo natural, y que el principio antrópico débil nos invita a considerar, pero esta vez, no desde la perspectiva científica, sino filosófica. De esta manera exploraremos las dimensiones finalistas de la naturaleza para demostrar que existe un orden natural, y que esto nos deja la puerta abierta para considerar la existencia de una inteligencia ordenadora.

Este abordaje sobre la teleología del universo nos permitirá volver sobre el tema de su origen. De forma que podamos retornar a lo que se deja sin respuesta en la hipótesis del *Big Bang*, e incursionar en una solución filosófica que nos permita enfrentar los malentendidos de algunas hipótesis científicas que afirman la eternidad o infinitud del mundo, y así comprender que la existencia de un creador del universo se ajusta perfectamente a los descubrimientos científicos, sin que esto suponga una contradicción o una imposibilidad ontológica.

Analicemos primero qué es la finalidad desde el punto de vista filosófico. Mariano Artigas (2003), nos propone tres formas en las que podemos entender esta noción: algo puede ser el fin de una cosa en el sentido de que es su término, por ejemplo, la muerte es el término de la existencia de todos los seres vivos⁹. Esto es a lo que los griegos denominaron *péras* o *fin como término*. También puede entenderse como finalidad aquello hacia lo cual tiende un ser, ya sea de forma voluntaria o involuntaria. Otro ejemplo puede ilustrar lo que aquí queremos decir. Cuando tenemos sed, solemos buscar algo que pueda saciar esta necesidad, sin embargo, llegamos a un lugar en el que se ofrecen diferentes opciones, puede que nos agrade más una bebida natural o, tal vez, querríamos un refresco, incluso, según nuestro gusto, podríamos decidir disfrutar de un helado. No importa quéelijamos, pero en situaciones como estas siempre tendremos que deliberar basados en lo que deseamos, es decir, hay un fin al que tendemos (bebida natural, refresco o helado), pero lo elegimos de forma voluntaria. Hay aquí una intención personal, y esto es lo que llamamos *finalidad subjetiva*. Pero hay algo sobre lo que no hemos deliberado, no elegimos si tener sed o no tenerla. Sencillamente sucede que la tenemos, es una necesidad biológica. Y esto se debe al hecho de que existe una tendencia en nuestro modo propio de ser que nos mueve a buscar nuestra subsistencia. No es algo frente a lo que podamos decidir, es algo que surge ante nosotros como un fin al que tendemos sin más. Esto es lo que podemos denominar *finalidad objetiva*. No podemos elegir tener o no tener sed, pero sí podemos elegir cómo saciarla. Ambos sentidos los recoge muy bien la expresión griega *télos* o *fin como propósito*.

Para lo que deseamos explicar, nos concentraremos en la finalidad objetiva, que entenderemos como una capacidad o tendencia que tiene un propósito concreto. Este sentido de finalidad es al que llamamos teleología natural. Pero la finalidad en la naturaleza no se presenta bajo una única dimensión (ver Tabla 2). Según Mariano Artigas (2003), hay al menos tres dimensiones finalistas de la naturaleza:

1. Direccionalidad: Es un modo de obrar en los procedimientos naturales. Puede existir una direccionalidad débil y fuerte. Cuando es

9 Véase este mismo planteamiento en el capítulo V, numeral 4: “La teleología de la educación y el sentido del quehacer educativo”.

débil el modo de obrar no necesariamente alcanza un fin determinado, mientras que si es fuerte el modo de obrar sí tiene un propósito concreto. Esto nos permite entender que hay grados en la direccionalidad de los procesos naturales. Lo que nos puede llevar a diferenciar entre simples potencialidades, capacidades y tendencias. Las simples potencialidades tienen una direccionalidad débil, mientras que las tendencias poseen una fuerte.

2. **Cooperatividad:** Es un modo de obrar que poseen las entidades y procesos naturales para integrarse en un todo más complejo, pero siempre unitario. Es lo que también se denomina sinergia, que permite la formación de estructuras cada vez más complejas en el mundo natural. De hecho, los niveles de cooperatividad dependen de los órdenes del mundo natural, que son: nivel físico-químico¹⁰, astrofísico-geológico¹¹ y biológico¹².
3. **Funcionalidad:** Es el aspecto dinámico de una estructura natural o sistema. La funcionalidad depende del nivel de cooperatividad

10 “El nivel físico-químico consta, ante todo, de componentes microfísicos, cuyo pequeño tamaño impide que se los pueda observar directamente: las partículas subatómicas, los átomos (compuestos por partículas), las moléculas y las macro moléculas (compuestas por partículas y átomos). A partir de esos componentes se forman compuestos que suelen ser agregaciones, y pueden encontrarse en estado sólido, líquido o gaseoso, según sea mayor o menor la fuerza que une entre sí los componentes microfísicos” (Artigas, 2003, p. 103).

11 El nivel astrofísico-geológico consta “[...] de las estrellas, que se agrupan en galaxias, y de los planetas. Las estrellas contienen un núcleo en el que se dan, a una temperatura de millones de grados, reacciones de fusión nuclear en las cuales núcleos de hidrógeno se fusionan produciendo núcleos de helio y liberando una gran cantidad de energía; por eso las estrellas tienen luz propia y pueden verse desde la Tierra, aunque se encuentren a distancias inmensas de nosotros. En cambio, los planetas son simples agrupaciones de materia en estado sólido, líquido y gaseoso; no poseen luz propia” (Artigas, 2003, p. 103).

12 En el nivel biológico encontramos que “las estructuras biológicas forman una gran cadena, con múltiples ramificaciones, de sistemas y subsistemas que poseen una organización muy específica y que despliegan un dinamismo altamente cooperativo. Responden a principios estructurales relativamente simples pero muy eficientes. Por ejemplo, la información genética de cada organismo se encuentra almacenada en los genes, codificada mediante un sencillo «alfabeto» de cuatro «letras»: las cuatro bases nitrogenadas que se encuentran a lo largo del ADN de los genes. La actividad de las proteínas, que desempeñan múltiples funciones en los organismos, depende de su estructura tridimensional específica, y ésta, a su vez, se encuentra determinada por los componentes de la proteína, cuya secuencia explica la estructura que adopta el sistema. El mundo bioquímico consta de un número relativamente pequeño de componentes, que bastan para que se formen estructuras muy específicas y sofisticadas” (Artigas, 2003, p. 105).

que hay entre las entidades naturales y sus actividades, ya que estas forman otras entidades naturales y actividades más complejas. Hay funcionalidades internas a los diferentes sistemas, pero también hay funcionalidades externas, que llevan a un microsistema a interactuar con su ambiente (o macrosistema). Por último, hay una diferencia entre las funcionalidades necesarias y las convenientes, las primeras son esenciales al modo de obrar de las entidades naturales, en cambio, las segundas son accidentales.

Tabla 2.
Dimensiones finalistas de la naturaleza, tipos y grados.

Dimensión finalista de la naturaleza	Tipos	Grados
<u>Direccionalidad</u> Modos de obrar en los procesos naturales	• Débil: No hay teleología definida. • Fuerte: Hay una teleología definida.	• Simples potencialidades • Capacidades • Tendencias
<u>Cooperatividad</u> Modos de obrar que poseen las entidades y procesos naturales para integrarse en resultados unitarios	• Microsistemas • Macrosistemas Ambos constituidos por partes para conformar un todo, se diferenciar por su complejidad	• Nivel físico-químico • Nivel astrofísico-geológico • Nivel biológico
<u>Funcionalidad</u> Modos de obrar de los sistemas naturales para formar sistemas más complejos	• Funcionalidades necesarias: esenciales a las entidades naturales. • Funcionalidades convenientes: accidentales a las entidades naturales.	• Funcionalidades internas o substanciales • Funcionalidades externas o ambientales

Nota. Elaboración propia. Basado en Artigas, 2003, pp. 286-291.

El sentido teleológico del mundo natural nos permite entrever la existencia de un orden natural. Entendamos por orden la disposición inteligente de ciertas partes para conformar un todo. En este sentido, el orden natural nos permite entender que en la naturaleza hay una serie de fenó-

menos y procesos que están organizados en diferentes niveles de existencia (físico-químico, astrofísico-geológico y biológico), cuya cooperatividad y continuidad permiten la aparición de sistemas unitarios.

La emergencia de estos diferentes niveles de orden natural demuestra que entre más avanzado está el dinamismo de las estructuras naturales, veremos en el universo una creciente complejidad de su cooperación y funcionalismo. Queremos decir con esto que la actividad interna, que es propia de la naturaleza, tiende hacia una perfección creciente en cada uno de los grados del orden natural. Algo que ya habíamos previsto en la hipótesis del principio antrópico.

La naturaleza se manifiesta entonces como un auténtico *cosmos*, en el antiguo sentido de los griegos, es decir como una armonía matemática muy específica, “pensada” para que en ella encaje perfectamente el planeta de la vida y del hombre. Se trata de un cosmos evolutivo: una estructura que se va haciendo, de cuyas condiciones iniciales, y esto en diversas fases muy complejas, depende en numerosísimos cuadros de consecuencias posteriores. Una mínima modificación de las condiciones iniciales llevaría a otras consecuencias totalmente diversas. No se puede alterar una parte del cuadro sin modificar la totalidad (Sanguineti, 1994, p. 229).

Advirtamos la importancia del profundo orden que subyace al universo, y que podemos intuir en las dimensiones finalistas de la naturaleza, que ya hemos explicado. La direccionalidad, cooperatividad y funcionalidad nos llevan a la inevitable conclusión de una disposición inteligente que se extiende por todo el cosmos. Cada uno de los niveles de la naturaleza y su continuidad nos expresan una organización tal, que no puede ser resultado del azar. Al contrario, la constitución del universo ha sido dispuesta rectamente para ser lo que es, un orden unitario, pero también dinámico. Así como sucede en el mundo artificial, el artífice es el único capaz de disponer las partes mecánicas para hacer funcionar un artefacto, y es algo que, por analogía, podemos apreciar en el mundo natural, que es el resultado de una serie de niveles de organización dispuestos inteligentemente por un creador que ha dotado al mundo natural de una finalidad objetiva. La ciencia describe estos aspectos hasta donde puede conocerlos, la filosofía, que complementa esta aproximación, descubre en su aspecto más fundamental el origen del universo, pues devela el propio ser del cosmos a la vez que su causa última.

Las dimensiones finalistas de la naturaleza nos llevan claramente a la noción de orden, y esta última nos condujo a la causa que dispuso cada uno de los niveles de organización que encontramos en el universo. Ahora intentaremos llegar a esta misma conclusión, es decir, a la existencia de un creador, pero no lo haremos desde la «vía indirecta» que hemos intentado a partir del aspecto teleológico que el universo posee, sino de una forma más directa. Así como el principio antrópico nos permitía intentar esta «vía indirecta», creemos que el *Big Bang* hace algo similar, nos deja otra puerta abierta para considerar la idea de un creador. Llamamos a esta posibilidad «vía directa», porque nos permite ir al núcleo del asunto.

En este caso, la Gran explosión nos da la posibilidad de hablar de un universo finito. Antes hemos citado otros casos hipotéticos, propuestos por la ciencia, para negar la finitud del universo. Solo por recordarlas, tengamos presente aquí la hipótesis de R. Tolman del universo oscilante (infinita serie de explosiones e implosiones cósmicas) y la defendida por S. Hawking, la de un universo auto-contenido. Las hipótesis Tolman-Hawking parten del mismo problema: conciben un universo infinito o eterno, y con esto dan por zanjada la discusión sobre el posible origen del universo. Ya hemos adelantado parte de la respuesta, dada desde la concepción de la filosofía tomista. Es necesario retomarla en unos puntos que consideramos esenciales.

¿Qué entendemos por infinito y finito? Por finito entendamos aquello que es susceptible de aumentar o disminuir. Todo aquello que es finito tiene unos límites determinados, y estos límites existen independientemente de si nosotros los conocemos o no. Un ejemplo perfecto es el de los números y las series; normalmente decimos que los números son infinitos porque no podemos decir cuál es el último número (Bulla, 2012), pero esta es una grave imprecisión semántica, porque cada uno de los números es una cantidad discreta determinada. Cuando decimos dos (2) estamos señalando un límite en la cantidad que enunciamos. Es decir, cuando decimos dos (2) no queremos decir tres (3). El límite de las cantidades está bien determinado por cada una de las cantidades discretas. Además, estas cantidades pueden aumentar o disminuir, y creemos que esto no necesita de mayor demostración. Si esto es así, no podemos afirmar que los números sean infinitos, pues hemos dicho que los números aumentan y disminuyen, y también hemos

explicado que cada una de las cantidades determina unos límites de orden cuantitativo. En este sentido, deberíamos afirmar que los números son finitos e indefinidos, pues es un hecho que no conocemos cuál es el último número, pero no por eso son infinitos.

Algo similar sucede con las series. Estas son sucesiones de cosas que pueden aumentar o disminuir. En este caso tampoco es posible afirmar que las series sean infinitas, porque estas también aumentan y disminuyen (Bulla, 2012). Además, las sucesiones de cosas también están delimitadas, porque si se habla de cosas, cada una de estas debe ser idéntica a sí misma para que sea diferente de otra y, por esta razón, debe ser limitada para permitir la distinción; y la suma de cosas limitadas siempre nos dará una cosa limitada, así que una sucesión de cosas limitadas no nos da una cosa ilimitada. Al contrario, la serie de esas cosas sigue siendo limitada. Por esta razón, no hay series que sean infinitas.

Si ya hemos entendido lo anterior, a partir de estos dos ejemplos en los que suele cometerse una imprecisión semántica, podemos definir lo que es el infinito:

El infinito es el ser que no puede aumentar ni disminuir en ningún sentido porque no tiene límite. Lo fundamental del infinito es carecer de límite. En efecto: todo aumento o disminución de cualquier cosa se hace agregando o quitando algo del límite que tenga. Pero si algún ser es ilimitado, nada se le podrá agregar ni quitar, es decir, no puede aumentar ni disminuir. Ese es el ser infinito (Bulla, 2012, p. 31).

Añadido a esto, podemos decir que lo infinito tiene dos propiedades que le son inherentes: ser único y ser simple. Ser único supone que no puede existir un ser igual en ningún sentido a aquel del que se afirma dicha propiedad, y ser simple implica que la entidad de la que se afirma la simplicidad no puede estar constituida por partes, y, por lo tanto, no puede aumentar ni disminuir. Así que toda hipótesis sobre la infinitud del universo estará equivocada, porque el universo está constituido por partes, que a la vez tienen límites y que pueden aumentar y disminuir. De allí que sea imposible ontológicamente que el universo sea infinito, y tampoco es un universo hecho por sucesiones de cosas, cuya suma lo haría infinito, pues ya hemos aclarado que las sucesiones de cosas son limitadas, lo que convierte a esta serie de co-

sas en una diferente de otras, gracias a la existencia de un límite entre ellas. Por lo que solo podríamos decir que las series son indefinidas, al igual que la cantidad de seres que existe en el universo.

En este sentido, solo podría existir un ser que sea infinito y este es aquel que no es igual a ninguno otro que exista (en ningún sentido), y que no tiene ningún nivel de composición. Este ser no puede ser otro que Dios. No obstante, hay teorías científicas que se resisten y llegan a defender la eternidad de la materia. Pero esta también es una imprecisión en la que se suele caer con frecuencia. Preguntémonos qué es lo que entendemos por eternidad. Según Bulla (2012), la opinión más común es entender por eternidad algo que no tiene ni principio ni fin. Pero en realidad, la eternidad es una carencia de tiempo que está relacionada con la posesión perfecta del ser. Nada en el extenso cosmos que nos rodea tiene esta propiedad, pues todo al final está sometido al tiempo y al cambio, precisamente porque todo lo existente en el universo no tiene una posesión perfecta de su ser. El único ser que tiene una perfección perfecta de su ser es Dios.

Es por esto que cualquier hipótesis científica que defienda la autosuficiencia del universo estará condenada al fracaso, porque se le está atribuyendo al cosmos una serie de propiedades divinas que, en estricto sentido filosófico, no posee. En cambio, las hipótesis de la cosmología científica que estén dispuestas a respetar sus marcos epistémicos, siempre dejarán abierta la puerta hacia los análisis filosóficos. Con esto queremos decir que el científico también puede hacer filosofía, pero debe fundamentar sus afirmaciones en los criterios filosóficos y no científicos, si no lo hace así, se corre el riesgo de proponer reduccionismos que en nada llegan a contribuir al diálogo interdisciplinar.

Conclusión

Por eso, volvemos a insistir, la creación y el definitivo origen del universo no es un fenómeno de estudio de la cosmología científica. Este no es un problema que se pueda reducir al campo de las ciencias particulares, pues su objeto de estudio demanda otro nivel de abstracción, de grado metafísico, que no le compete a la ciencia. Pero sí puede existir una relación entre horizontes epistemológicos, el *Big Bang* y el principio antrópico confirman la

idea de que la cosmología científica sí se puede vincular con la filosofía de la naturaleza, y más específicamente con la cosmogonía filosófica.

Es por esto que se requiere con urgencia una racionalidad que sea capaz de construir puentes que permitan este encuentro de horizontes epistemológicos. Son muchos los frutos que pueden surgir de este diálogo interdisciplinar. La hermenéutica analógica, propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, es un espectro de esta racionalidad, que de hecho, también es analógica. Beuchot nos ha enseñado algo realmente valioso. Siempre hay quienes afirmarán que las cosas son de una única forma y hay otros que dirán lo contrario, hay muchas cosas y, por lo tanto, muchas formas de ser. Pero lo importante será lo que hay de común o de analógico en la realidad, pues la analogía o lo común de las cosas hace hincapié en la existencia de algo único e idéntico, pero afirmándolo de muchos fenómenos y procesos de la realidad.

Por eso decimos que hay algo realmente invaluable en la propuesta de Beuchot (y hay varias cosas estimables en su filosofía), y que recibimos como un gran legado —por la tradición que hay en esta idea—, que precisamente es la analogía. Debemos cultivar una racionalidad analógica, y no solo una hermenéutica analógica, que sea capaz de ver en el encuentro de horizontes entre las disciplinas una solución más plena a nuestros interrogantes, para lograr una comprensión más integral —y no por esto perfecta— de la realidad, y en este caso particular, del origen del universo. Al entender mejor lo poco que podemos contribuir, entenderemos lo mucho que nos falta por comprender.

Bibliografía

- Agazzi, E. (2018). *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Artigas, M. (2004). *Las fronteras del evolucionismo*. Navarra, España: EUNSA.
- Artigas, M. (2003). *Filosofía de la naturaleza* (5ta Ed.). Navarra, España: EUNSA.
- Aubert, J. (1984). *Filosofía de la Naturaleza*. Barcelona, España: Herder.

- Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México D. F., México: UNAM.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Brague, R. (2008). *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo* (José Antonio Millán, trad.). Madrid, España: Encuentro.
- Bulla, R. (2012). *¿Existe Dios? ¿Qué es? ¿Qué hace? Nociones elementales de Teología Natural o Teodicea*. Bogotá D. C., Colombia: Universidad Sergio Arboleda.
- Carroll, W. (julio, 2012). "Creation in the Age of Modern Science". *Tópicos*, 42, pp. 107-124. México D. F., México: Universidad Panamericana.
- Casas, A. (2017). *El cosmos y la materia oscura*. Barcelona, España: RBA.
- Dóriga, E. (1985). *El universo de Newton y de Einstein. Introducción a la filosofía de la naturaleza*. Barcelona, España: Herder.
- Dultzin, D. (2017). *Cuásares. En los confines del Universo*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Hawking, S. (2019). *El universo en una cáscara de nuez* (David Jou, trad., 4ta Ed.). Barcelona, España: Crítica.
- Moreno-Sarmiento, D. (2024). *Racionalidad analógica y formación interdisciplinar*. Maracaibo, Venezuela: Ediciones Clío.
- Pickover, C. (2013). *El libro de la Física*. Madrid, España: Librero.
- Sanguineti, J. (1994). *El origen del universo. La cosmología en busca de la filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Católica de Argentina

Capítulo IV

Acercamiento analógico a la Estética de lo Cotidiano

Miguel Ángel Romero Ramírez

*Es muy importante ser responsable en la estética,
ya que ella repercute sobre todo un pueblo.*

Mauricio Beuchot

Introducción

El interés por lo cotidiano como ámbito legítimo de la experiencia estética ha dado lugar a un campo de investigación aún en consolidación. Joseph Kupfer (1983), al acuñar el término “estética de la vida cotidiana”, propuso la necesidad de desarrollar una conciencia estética orientada hacia los elementos más simples y cercanos del entorno diario. Esta propuesta ha inspirado diversas aproximaciones que, sin embargo, no siempre logran articularse en una perspectiva común. En su artículo *El lugar de la estética en la vida cotidiana: historia del concepto de estética de lo cotidiano*, Horacio Pérez-Henao (2014) ofrece una minuciosa genealogía de este emergente ámbito dentro de la estética analítica y concluye que su andamiaje conceptual descansa todavía sobre cimientos inciertos. A lo largo de su recorrido histórico, señala que no se han delimitado con claridad los contornos ni los territorios propios de esta reflexión, lo que ha dado lugar a una notable dispersión teórica. La pregunta de fondo, que aún permanece abierta, es decisiva para cualquier intento de sistematización: ¿debemos extender el alcance de lo estético hasta incluir cualquier aspecto de lo diario, o conviene, por el contrario, establecer umbrales que cualifiquen esa vivencia como propiamente estética?

Planteada así la disyuntiva, me propongo asumir tres tareas fundamentales: en primer lugar, distinguir con claridad los dos enfoques existentes; en segundo lugar, evaluar en qué medida cada uno responde al propósito original de esta subdisciplina —revitalizar la vida cotidiana a través de la estética—; y, en tercer lugar, explorar una vía de mediación que permita superar la oposición directa entre ambas posturas, tejiendo un puente entre lo expansivo y lo restrictivo. ¿Es posible imaginar, acaso, una estética de lo cotidiano que abarque la totalidad de lo diario y, al mismo tiempo, conserve un núcleo de cualidad estética? Para responder a esta pregunta, expondré en primer lugar la estética expansiva, a partir de la propuesta de Katya Mandoki; luego, la estética restrictiva, tomando como referencia la perspectiva de John Dewey; y finalmente, en busca de una mediación analógica, presentaré la postura de G. K. Chesterton (cf. Romero, 2019; Romero & Reyburn, 2021).

1. Estética de lo cotidiano: enfoque expansivo y restrictivo

1.1. Estética expansiva de lo cotidiano

La estética expansiva de lo cotidiano parte de la idea de que todo en la vida diaria puede y debe entenderse bajo la categoría misma de “estética”. Katya Mandoki (2006) lleva este planteamiento al extremo al definir la estética como “teoría sobre la estésis o sensibilidad” (p. 189), lo que implica que cualquier vivencia sensible—toda experiencia—es, por definición, estética (Mandoki, 2007). Al renunciar a los “fétiches” que restringen el campo estético a la belleza, la obra de arte o el objeto artístico, y al desmontar “mitos” como la supuesta distinción insalvable entre arte y realidad o la necesidad de una actitud desinteresada para apreciar estéticamente, esta propuesta despliega un horizonte sin fronteras para la consideración estética (Leddy 2012; Saito 2007; Melchionne 2017; Contreras 2019). Desde este punto de vista, no cabe hablar de un “plus” que añade cualidad especial a lo cotidiano, pues toda experiencia sensible ya ostenta su dimensión estética. Mandoki contrapone así su perspectiva a la de Dewey: “toda experiencia es estética por definición, porque experimentar equivale a *aesthesis*” (2007, p. 35). Incluso lo desagradable y lo moralmente cuestionable, al conmovier

nuestros sentidos, se integran legítimamente en el ámbito estético, ampliando la noción de belleza hacia territorios inéditos y desafiantes.

En efecto, Mandoki advierte que una estética verdaderamente expansiva debe dejar atrás los “temores” que suelen limitar su alcance, como la resistencia a incluir en el ámbito estético lo desagradable o lo inmoral. Según ella, “es necesario incluir en la apreciación estética no solo lo agradable, sino también lo desagradable, ya que, lejos de alejarnos de nuestro objetivo, nos permitiría explorar la dimensión estética a través de todos los sentidos corporales” (2007, p. 39). Del mismo modo, plantea la urgencia de “confrontar el miedo a lo inmoral en la investigación de los fenómenos estéticos y superar la calculada ingenuidad de atribuirle un carácter exclusivamente virtuoso” (2007, p. 41). Incluso la atracción por lo diabólico, por perversa o inmoral que sea, forma parte de la conmoción sensitiva y, por tanto, de lo estético: “esta atracción, perversa o no, amoral o inmoral, es estética, por más embarazoso que pueda resultar” (2007, p. 40). Al eliminar estos obstáculos, la estética se expande hasta abarcar cualquier ámbito susceptible de *aesthesis* subjetiva. De este modo, la experiencia estética deja de ser un momento excepcional y se convierte en algo cotidiano e inevitable. Como pregunta Mandoki: “¿es realmente lo estético algo extraordinario? Más bien, todo lo contrario: lo estético es, de hecho, la actividad más común, cotidiana e indispensable que realizamos a lo largo de nuestra vida” (2007, p. 67).

En definitiva, la estética tradicional deja de imponer requisitos formales o subjetivos complejos: cualquier vivencia sensible basta para desplegar lo estético. Como afirma Mandoki, “lo estético se relaciona con la experiencia como la dimensión viva de la realidad, sin implicar necesariamente ninguna relación con la belleza o el placer” (2007, p. 74). De este modo, la estética de lo cotidiano se orienta a desentrañar los mecanismos que subyacen en nuestra sensibilidad diaria y a valorar sus efectos sobre la manera en que percibimos el mundo. Este enfoque, desarrollado en las obras de Mandoki (2007, 2013), reivindica la omnipresencia de la *aesthesis* subjetiva, convierte cualquier aspecto de la vida ordinaria en objeto de análisis estético y renuncia a toda finalidad normativa, pues asume que la propia experiencia cotidiana es ya, por sí misma, un acto estético.

1.2. Estética restrictiva

El enfoque restrictivo sostiene que la experiencia cotidiana debe cualificarse de modo semejante a una obra de arte, lo cual implica asumir ciertas condiciones que permitan distinguirla de la vivencia ordinaria. Esta línea de pensamiento hunde sus raíces en John Dewey y su obra *El arte como experiencia* ([1934] 2005), donde se distingue entre *experience* (experiencia) y *an experience* (verdadera experiencia). A partir de esta distinción, autores como Berleant (2005), Kirshenblatt (1995), Kupfer (1983), Novitz (1992), Principe (2005) y Sartwell (1995) han concluido que el análisis estético ha de otorgar un “plus” a lo rutinario, transformando actividades tan variadas como el deporte o la cocina (Leddy, 2005; Bustacara, 2019) en prácticas dotadas de carácter artístico —por ejemplo, mediante la inmersión, el compromiso o la implicación— o incluso convirtiendo elementos comunes, como el vino, en material creativo (Lozano & Lapeña, 2018). El verdadero objetivo de esta perspectiva es identificar y trasladar a la vida diaria los principios que, en el arte, generan una experiencia cualificada. Dewey postuló tres restricciones fundamentales —unidad, consumación y la relación entre hacer y padecer—, condiciones que otros teóricos han reelaborado o complementado para garantizar que la cotidianidad alcance ese grado de cohesión interna, culminación y estructura rítmica que caracteriza a la auténtica experiencia estética.

La primera condición de la experiencia estética es la unidad, entendida como la fusión del yo con el flujo espacio-temporal que rodea la vivencia. Bajo esta perspectiva, el sujeto y lo acontecido se identifican hasta formar un todo indivisible, tal como en una obra de arte donde “diferentes actos, episodios y sucesos se funden y amalgaman en una unidad” (Dewey, 2005, p. 38). Para que esa unidad se dé, la experiencia debe culminar en un cierre propio, una consumación que garantice su coherencia interna. Dewey describe este momento como un movimiento de acumulación que culmina en su propia conclusión, no como un fragmento aislado, sino como el broche que completa el proceso vivencial: “Una ‘conclusión’ no es algo separado e independiente; es la consumación de un movimiento” (2005, p. 39). Esta integración interna se sustenta, además, en la relación entre hacer y padecer, que articula acción y recepción de manera rítmica. Gracias a ese pulso entre lo activo y lo receptivo, la experiencia adquiere una cualidad emocional

plena, expresada en “una integración interna y un cumplimiento alcanzado a través de un movimiento ordenado y organizado” (Dewey, 2005, p. 40). Así, incluso en actividades cotidianas —o en la creación artística— cada gesto revela su poder estético cuando armoniza hacer y padecer en relación con el todo que busca concretarse (Dewey, 2005, p. 47).

Una experiencia verdaderamente cualificada armoniza equilibradamente las tres condiciones propuestas por Dewey. Como él mismo afirma, “una experiencia en la medida en que es experiencia es una vitalidad intensificada. En lugar de significar estar encerrado en los propios sentimientos y sensaciones privadas, significa un comercio activo y alerta con el mundo; en su punto máximo, significa una interpenetración completa del yo y el mundo de los objetos y eventos... es arte en germen. Incluso en sus formas más rudimentarias, contiene la promesa de esa percepción deleitante que es la experiencia estética” (Dewey, 2005, p. 18).

No obstante, Dewey expresó un escepticismo respecto a la posibilidad de hallarla en la vida cotidiana, pues “ninguna experiencia tiene la oportunidad de completarse porque algo más se inicia con demasiada rapidez. Lo que se llama experiencia se vuelve tan disperso y variado que difícilmente merece ese nombre” (2005, p. 46). A menudo, los episodios diarios presentan meros “inicios y cesaciones, pero no verdaderas iniciaciones y conclusiones. Una cosa reemplaza a otra, pero no la absorbe ni la continúa. Hay experiencia, pero tan laxa y discursiva que no es una experiencia. No hace falta decir que tales experiencias son *anestéticas*” (2005, p. 41). Para Dewey, entonces, no basta con vivir o sentir: es preciso cumplir ciertas condiciones para que una vivencia alcance el estatuto de experiencia estética. Reconociendo la complejidad de estas exigencias en el ámbito ordinario, su teoría restrictiva se limita finalmente al arte —tanto en su producción como en su recepción— donde unidad, consumación y la interrelación dinámica entre hacer y padecer pueden encontrar un terreno más propicio.

2. Discusión sobre la estética expansiva de Mandoki y la estética restrictiva de Dewey

La discusión parte de la propuesta pionera de Joseph Kupfer (1983), quien introdujo el concepto de “estética de la vida cotidiana” con la inten-

ción de despertar una conciencia estética hacia los objetos y actividades que pueblan nuestra rutina diaria (Kupfer, 1983). Frente a este propósito, tanto la perspectiva expansiva como la restrictiva exhiben limitaciones que conviene presentar.

En primer lugar, la estética expansiva legitima el ámbito de lo cotidiano al centrar su atención en la sensibilidad, pero a la vez corre el riesgo de trivializar la vida diaria: todo se equipara y pierde su singularidad. Para Mandoki (2006), el «sujeto estético» no es más que un ser que vive corporalmente en un espacio-tiempo, sin que esa vivencia adquiriera matices distintivos. Al reducir la estética a la mera *aisthesis* —erradicando fetiches, mitos y temores— se sacrifica el vínculo esencial con la belleza y sus cualidades, de modo que la noción misma de “estética” deviene difusa (Yarza, 2004). Además, la inclusión indiscriminada de lo inmoral en la esfera estética no aporta ningún valor adicional a la experiencia cotidiana; por el contrario, sitúa lo grotesco y lo perverso al mismo nivel que lo noble o lo bello, pues todo se confunde en la mera sensación. En esta óptica, el sujeto estético se convierte en un simple sintiente, carente de criterios objetivos, y su sensibilidad, a menudo atrofiada, puede derivar en apatía o insensibilidad, donde lo malo deviene banal (Arendt, 2006).

En segundo lugar, Dewey traslada a la vida cotidiana las condiciones que definen la experiencia artística—unidad, estructura y consumación—con el fin de cualificarla estéticamente. No obstante, él mismo acaba expresando dudas sobre la viabilidad de tal empresa, pues aquellas exigencias resultan casi inalcanzables en la rutina diaria (Dewey, 2005). Esta dificultad emana, en buena medida, de haber incorporado sin modificaciones unas condiciones propias del arte, ajenas a la dinámica de lo ordinario. La excesiva sofisticación de estos requisitos puede, de hecho, alejarse de lo cotidiano. El esteticismo inglés ilustra cómo un repertorio de poses, dandismo y aristocratismo intelectual —junto al menosprecio de la moral como elemento artístico— termina olvidando la vida diaria (Praz, 1988). El propio Dorian Gray, en la novela de Wilde (2014), encarna este dilema: su empeño por cumplir con los altos cánones de una existencia artística lo conduce a despreciar lo arduo, repetitivo y aparentemente trivial. Dewey llega incluso a negar la posibilidad de experiencia estética en el campesino que abandona

el arado o en el niño que interrumpe su juego al observar una mariposa (Dewey, 2005). Sin embargo, distraerse o cambiar de actividad no implica necesariamente una vivencia inauténtica; el propio acto de interrumpir la rutina puede obedecer a un impulso estético, y hasta las ocupaciones más humildes pueden estar cargadas de satisfacción sensorial. En este sentido, la crítica de Dewey exhibe cierta afinidad con el elitismo aristocrático del esteticismo inglés—un aristocratismo que desprecia no solo lo cotidiano, sino también al hombre común. (Johnson, 2017).

3. La estética de lo cotidiano en G. K. Chesterton

3.1. Restricciones subjetivas en la estética de Chesterton

Las restricciones subjetivas en la estética de G. K. Chesterton operan como actitudes fundamentales o umbrales ontológicos (Kass, 2005) que permiten trasladar la mirada estética al ámbito de lo cotidiano. Estas actitudes configuran la experiencia del sujeto y son tres: el sentido de la contingencia, la maravilla y la gratitud.

El sentido de la contingencia surge en Chesterton como una reacción al nihilismo pasivo del pesimismo victoriano y al esteticismo inglés, corrientes que influyeron en sus primeros años de formación en la Slade School of Arts del University College de Londres (Ker, 2011; Evans, 2011). Frente a esa filosofía negativa, Chesterton invierte la perspectiva: la nada no es negación del sentido, sino una experiencia vital que permite reconocer el valor de lo existente. Solo cuando comprendemos que las cosas podrían no ser, podemos admirarlas verdaderamente en su ser. Como él mismo afirma: “A mí me parece mucho más sorprendente pensar que cualquier persona de las que andan por la calle podría no haber sido (*Great Might-Not-Have-Been*)” (Chesterton, 2013b, p. 83). Y en esa tensión entre posibilidad y realidad se halla el núcleo de toda experiencia estética: “hasta que no comprendamos que las cosas podrían no ser, no podemos comprender que las cosas son. Hasta que no veamos el fondo de la oscuridad, no podemos admirar la luz como una cosa única y creada” (Chesterton, 2007b, p. 59). De este modo, Chesterton rechaza asimismo la objetividad ingenua del cientificismo, como lo ilustra en un pasaje de 1908:

La ley no es una ley. Una ley implica que conocemos la naturaleza de la generalización y la promulgación, no solo que hemos notado algunos de los efectos... No se trata de leyes, porque no entendemos su formulación general; ni de necesidades, porque, aunque podemos contar con que ocurran en la práctica, no tenemos derecho a decir que esto sucederá siempre. (Chesterton, 2013b, pp. 66-67)

Su crítica no promueve un escepticismo superficial, sino que busca resistir el desencantamiento metafísico que el positivismo —y en cierta medida también el criticismo kantiano— ha impuesto a la cultura moderna. Frente a un universo concebido como rígidamente necesario o caóticamente determinado, Chesterton reafirma la contingencia: la posibilidad de que las cosas no sean, el «quizás NO x» que revela el carácter extraordinario de lo ordinario. No se trata de una defensa del principio de razón suficiente de Leibniz, aunque pueda recordarlo, sino de una actitud existencial en la que la gratitud media el tránsito desde la nada al ser. En el prólogo sobre san Francisco de Asís, Chesterton ilustra este vínculo entre dependencia y gratitud: “Si un hombre viera el mundo al revés, con todos los árboles y torres colgando boca abajo como en un estanque, un efecto sería enfatizar la idea de dependencia. Hay una conexión latina y literal; pues la misma palabra dependencia solo significa colgar” (Chesterton, 2012a, p. 90).

La experiencia de la nada allana el camino para las dos siguientes actitudes, pues “de este abismo casi nihilista surge la noble cosa que se llama Alabanza... [el poeta] alaba el paso o la transición de la nada a la entidad; aquí también cae la sombra de esa imagen arquetípica del puente” (Chesterton, 2012a, p. 92). Así, la alabanza articula maravilla y gratitud. La maravilla se despierta cuando el ser se impone sobre la nada: “podemos medir mejor el milagro colosal del mero hecho de la existencia si comprendemos que, salvo por una extraña misericordia, ni siquiera existiríamos” (Chesterton, 2012a, p. 166). Las realidades cotidianas adquieren entonces un grado de misterio e ininteligibilidad que las vuelve prodigiosas. Chesterton invita a contemplar el mundo con la inocencia de un cuento de hadas, donde, pese a cierta coherencia lógica, siempre hay espacio para sorpresas ontológicas y una repetición creativa de lo real. Bajo esta mirada, lo familiar desemboca en lo asombroso: “La maldición que cayó antes de la historia nos ha impuesto

a todos la tendencia a cansarnos de los prodigios. Si viéramos el sol por primera vez, sería el más terrible y hermoso de los meteoros” (Chesterton, 2007, p. 250). Para Chesterton, esta capacidad de asombro bebe de autores como Walt Whitman, R. L. Stevenson, George MacDonald y Charles Dickens, quienes, cada uno a su modo, cultivaron una admiración esencial por la realidad: Whitman cantó la vida cotidiana como una obra de arte, Stevenson narró la existencia como aventura, MacDonald desveló la magia oculta en lo ordinario y Dickens celebró la poesía de la urbe.

La gratitud, tercera actitud fundamental, responde al reconocimiento de la actualidad milagrosa de lo cotidiano. Mariano Fazio califica el pensamiento de Chesterton como una verdadera “filosofía del asombro agradecido” (Fazio, 2002), pues implica percibir lo valioso y merecedor de nuestra admiración en cada fragmento de la existencia diaria. De esta forma, la gratitud se convierte en una mirada atenta y reverente hacia el ser, una auténtica gramática de la alabanza (Chesterton, 2012). Como condición previa, Chesterton sitúa la humildad como la puerta de la tierra, entendida como la capacidad de contemplar la realidad con delicadeza y sin reduccionismos utilitarios. Solo desde esa postura podemos percibir la fragilidad y el peligro que dan valor y hondura a la vida: “hasta que no comprendamos esa oscuridad original, en la que no tenemos ni vista ni expectativa, no podemos dar un elogio genuino e infantil al espléndido sensacionalismo de las cosas” (Chesterton, 2007b, p. 137). Este «sensacionalismo infantil» Chesterton lo denomina *mooreeffoc*, palabra fantástica que apunta a la capacidad de redescubrir lo cotidiano cuando se mira desde un ángulo nuevo: “Mooreeffoc es... la extrañeza de las cosas que se han vuelto triviales cuando se ven de repente desde un nuevo ángulo” (Tolkien, 1988, p. 77).

Estas actitudes abren la posibilidad de experimentar lo cotidiano en toda su profundidad, generando una auténtica deuda de gratitud como respuesta natural al asombro y a la contingencia. Chesterton (1952) lo expresa al cierre de su *Autobiografía* que la doctrina que siempre le hubiera gustado enseñar es la idea de tomar las cosas con gratitud y no darlas por sentadas. De este modo, se restituye el vigor de la vida diaria, pues, como afirma en *Enormes minucias*, “la manera de amar cualquier cosa es darse cuenta de que podría perderse” (Chesterton, 2004, p. 41). Y, también: “La verdad es

que toda apreciación auténtica se basa en cierto misterio, en cierta oscuridad, en cierta humildad” (Chesterton, 2007b, p. 59).

3.2. Patrones estéticos en Chesterton

De la obra de Chesterton emanan varios patrones que configuran el marco en el que los objetos más humildes —un billete de tranvía, una navaja, unas cerillas, un trozo de tiza, una moneda, un accidente de tráfico, el sueño, un viaje, una enfermedad, la cama, los pequeños contratiempos, la lluvia o la misma calle— adquieren densidad estética (Chesterton, 1946). Estos patrones —el instante, la repetición, el hogar como espacio identitario, las limitaciones y lo antiestético— ofrecen a la mirada la clave para revitalizar la cotidianidad, convirtiendo cualquier fragmento de la rutina en una experiencia susceptible de disfrute estético.

En primer lugar, el reconocimiento del instante implica comprender que el momento presente constituye la esencia misma de la vida cotidiana. Dado que el instante acontece en cada momento del día, lo cotidiano es, en última instancia, aquello que sucede una y otra vez en el ahora. Por ello, es fundamental prestarle una atención plena y despierta. Chesterton lo expresa con claridad: “Las vastas y superficiales filosofías, las enormes síntesis engañosas, todas hablan de épocas, evolución y desarrollos finales. La verdadera filosofía se ocupa del instante” (Chesterton, 2013b, p. 179)

En segundo lugar, la repetición está íntimamente vinculada al contenido del instante. En Chesterton, la estética de lo cotidiano implica una auténtica revitalización de lo que acontece una y otra vez, pues ese es precisamente el ritmo vital de lo diario. A diferencia del esteticismo inglés o de la repetición mecánica, la repetición estética posee un carácter de belleza renovada y constante novedad. No es señal de monotonía, sino de un desbordamiento de energía vital:

Un niño mueve rítmicamente las piernas por exceso, no por ausencia, de vida. Porque los niños tienen una vitalidad desbordante, porque en espíritu son feroces y libres, por eso quieren que las cosas se repitan y no cambien. Siempre dicen: ‘Hazlo otra vez’; y el adulto lo hace de nuevo hasta quedar casi muerto. Porque los adultos no son lo suficientemente fuertes como para exultar en la monotonía (Chesterton, 2013b, p. 76).

La repetición exige, por tanto, un cambio en la actitud habitual. Cuando se la contempla con sentido de la contingencia, asombro y gratitud, es posible adoptar una mirada divina, aquella que no se fatiga de lo reiterado: “Son los dioses quienes no se cansan de la reiteración de las cosas; para ellos, el anochecer es siempre nuevo, y la última rosa tan roja como la primera” (Chesterton, 2007b, p. 37).

En tercer lugar, el hogar, entendido en sentido metafórico, representa el entorno que nos acoge día tras día y que configura silenciosamente nuestra identidad: rostros familiares, objetos cotidianos, el lugar de trabajo, los medios de transporte, la vivienda, las calles. Todo ello forma parte del río identitario de cada persona: *mi* familia, *mis* amigos, *mi* escritorio, *mi* cama, *mi* libro, con su atmósfera de olores, pasos, voces, colores, imágenes enmarcadas por las ventanas. El hogar sugiere que “la vida no es algo que viene de afuera, sino algo que viene de adentro” (Chesterton, 2007b, p. 158). Es lo contrario del desarraigo, pues “Ulises no desea vagar sin rumbo. Desea volver a casa” (Chesterton, 2007b, p. 152).

En cuarto lugar, las limitaciones son la forma particular en que se manifiesta la vida cotidiana: en las cosas pequeñas. Como afirma Chesterton, “el arte es limitación; la esencia de cada cuadro es el marco” (Chesterton, 2013b, p. 50). En esta estética de lo cotidiano, las cosas se observan desde una ventana que les impone un contorno, un límite; es decir, se las contempla en su concreción y singularidad. Pero lejos de empequeñecer el mundo, las limitaciones lo amplían, como lo hace el microscopio. Por eso, Chesterton invita a adoptar la mirada de los microscopistas, quienes “estudian cosas pequeñas y viven en un mundo grande” (Chesterton, 2007b, p. 48).

En quinto lugar, algunas realidades cotidianas poseen un carácter antiestético. Pérez-Henao (2014) sostiene que lo feo queda fuera del ámbito de la estética de lo cotidiano: “El desagrado, la fealdad, lo desagradable, el horror o la violencia, son descartados de una mirada estética en la configuración conceptual de la estética de lo cotidiano” (p. 240). Sin embargo, desde la perspectiva de Chesterton —y en contraposición a la postura de Mandoki— lo antiestético puede formar parte de la estética de lo cotidiano en al menos dos sentidos. El primer sentido, en coherencia con las actitudes fundamentales propuestas por Chesterton, sostiene que la dificultad puede

ser percibida como algo bello, ya que expresa la densidad intrínseca de la vida cotidiana. La belleza, precisamente por ser ardua, “como todas las cosas buenas, está llena de incomodidades, peligros y renunciaciones” (Chesterton, 2007b, p. 151). El segundo sentido alude a una emoción estética específica: el disgusto, que surge frente a situaciones que expresan degradación. La violencia y el horror, presentes en la vida diaria, pueden entrar en el campo estético no por exaltación, sino por la aversión estética hacia el mal (Knight, 2004). En este marco, lo contrario de lo estético no es la fealdad en sí, sino la indiferencia, la apatía, una sensibilidad embotada o, peor aún, una sensibilidad pervertida que encuentra placer en la violencia, el sufrimiento o la destrucción. Por ello, se vuelve urgente una educación estética que forme en el amor a la belleza y en la rectitud del sentir.

En síntesis, el objeto formal de esta propuesta es la estética, entendida como la disciplina que estudia lo relacionado con la belleza y sus cualidades, a partir del sentido de la contingencia, el asombro y la gratitud, es decir, desde una perspectiva subjetiva restrictiva. El objeto material es lo cotidiano, concebido como el conjunto de objetos, actos y experiencias diarias que se manifiestan en el instante, la repetición, el hogar, las limitaciones y lo antiestético, lo cual responde a una apertura objetiva expansiva. El objetivo es analizar estéticamente la vida cotidiana por medio de actitudes fundamentales y patrones interpretativos de carácter restrictivo. La finalidad normativa consiste en revitalizar la existencia diaria a través de una mirada estética que restaure su densidad, su valor y su belleza.

Conclusión

Una estética de lo cotidiano que aspire a aportar un plus a la vida diaria se compone de actitudes subjetivas restrictivas, capaces de revitalizar la experiencia ordinaria, y de patrones objetivos expansivos, en los cuales se integran todos los objetos del vivir diario. Esta propuesta puede denominarse estética expansivo-restrictiva de lo cotidiano. A diferencia de la propuesta de Mandoki, que extiende la estética tradicional hacia lo cotidiano desde un sujeto expansivo —es decir, desde la pura *aesthesis* sin cualificación—, la estética expansivo-restrictiva parte de un objeto expansivo (lo cotidiano en su totalidad), pero lo hace desde una subjetividad restringida que permite acceder cualitativamente a lo real.

Estas restricciones no se derivan, como en Dewey, de las condiciones propias de la experiencia artística —unidad, estructura y consumación—, las cuales dificultan su aplicación a la vida ordinaria, sino que surgen de actitudes fundamentales o atmosféricas que abren la posibilidad de una experiencia estética en lo cotidiano: el sentido de la contingencia, el asombro y la gratitud.

Específicamente, la estética expansiva considera un objeto expansivo (lo cotidiano) desde un sujeto expansivo (la pura sensibilidad). La estética restrictiva, por su parte, contempla un objeto restringido (una experiencia altamente cualificada) desde un sujeto igualmente restrictivo (unidad estructurada y consumada). En cambio, la estética expansivo-restrictiva, tal como se vislumbra en la propuesta de Chesterton, considera un objeto expansivo (lo cotidiano en su totalidad) desde una experiencia subjetiva restringida, fundada en disposiciones existenciales profundas. En otras palabras, la apertura al todo de lo cotidiano solo es posible si se parte de una restricción subjetiva previa, que haga posible el asombro estético.

Esta concepción permite, además, superar los límites de la estética tradicional, centrada casi exclusivamente en el objeto artístico, y responder al requisito práctico de alcanzar una experiencia cualificada en el ámbito común de la vida cotidiana.

Los patrones constituyen el contenedor donde se inscriben las cosas cotidianas, es decir, los objetos expansivos de la experiencia estética. Lo cotidiano no debe entenderse como un concepto vago o indefinido, sino como una realidad afinada por dichos patrones: el instante, la repetición, el hogar, las limitaciones y lo antiestético. Estos elementos no funcionan como condiciones restrictivas en el sentido en que lo hace Melchionne en su definición de estética de la vida cotidiana —que, aunque intenta ser tanto expansiva como restrictiva, termina reduciendo el campo estético a un rango estrecho de objetos como la comida, la vestimenta, la vivienda, la convivencia o las salidas (Melchionne, 2017)—.

Por el contrario, en una estética expansivo-restrictiva, cualquier cosa puede ser objeto de experiencia estética: desde una obra de arte hasta un trozo de tiza, un policía, un accidente o una enfermedad leve (cf. Chesterton, 2011). La clave, como escribió Chesterton, es la actitud perceptiva:

“El propósito de mi escuela es mostrar cuántas cosas extraordinarias puede ver incluso un hombre perezoso y ordinario si logra impulsarse a la única actividad de ver” (Chesterton, 2011, p. 5).

De este modo, se cumple el requisito teórico inicial: revitalizar la vida cotidiana desde una mirada estética. En términos metafóricos, Chesterton lo expresó con su habitual ironía diciendo que no puede imaginar una forma de manufactura más exitosa y productiva que la de hacer montañas de montículos de tierra (Chesterton, 2011). Así, la pregunta inicial puede responderse con claridad: la estética de lo cotidiano debe ser expansiva en cuanto a los objetos que abarca (cualquier aspecto de la vida diaria), y restrictiva en cuanto a las condiciones subjetivas que permiten experimentar estéticamente dichos objetos.

Bibliografía

- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem: A report of the banality of evil*. New York: Penguin Books.
- Berleant, A. (2005). Ideas for a social aesthetics. In Light, A. & Smith, J. M. (Eds.), *The aesthetics of everyday life* (pp. 23-38). New York, NY: Columbia University Press.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca.
- Brady, E. (2012). Smells, tastes, and everyday aesthetics. In Kaplan, D. (Ed.), *The philosophy of food* (pp. 69-86). Berkeley, CA: University of California Press.
- Bustacara, S. M. (2019). En busca de la cocina perdida. Los singulares instantes del quehacer de cocinar. *Revista KEPES*, 16(19), 123-149. DOI: 10.17151/kepes.2019.16.19.6
- Chesterton, G. K. (1946). *Enormes minucias*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Chesterton, G. K. (1947). *Alarmas y digresiones*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Chesterton, G. K. (1952a). Autobiografía. En *Obras Completas I*. Barcelona: José Janés Editor.

- Chesterton, G. K. (2004). *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2007b). *Herejes*. Barcelona: El cobre ediciones.
- Chesterton, G. K. (2012a). *San Francisco de Asís*. Madrid: Encuentro.
- Chesterton, G. K. (2013b). *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2013c). *Santo Tomás de Aquino*. Granada: Chesterton-blog.
- Chesterton, G. K. (2014c). *Robert Louis Stevenson*. Lanham: Start Classics.
- Chesterton, G. K. (2010). *Robert Browning: biografía*. Sevilla: Espuela de Plata.
- Contreras, F. R. (2019). Estudio filosófico sobre la mirada estética en el diseño. *Revista KEPES*, 16(19), 11-38. DOI: 10.17151/kepes.2019.16.19.2
- Dewey, J. (2005). *Art as experience*. New York: The Berkeley Publishing Books.
- Fazio, M. (2002). Chesterton, la filosofía del asombro agradecido. *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, 11(1), 121-142.
- Irvin, S. (2008). The pervasiveness of the aesthetic in ordinary experience. *British Journal of Aesthetics*, 48(1), 22-94.
- Irvin, S. (2009). Aesthetics of the everyday. In Davies, S. et al. (Eds.), *A companion to aesthetics* (2nd ed., pp. 136-139). Chichester, United Kingdom: Wiley Blackwell.
- James, W. (2012). *Pragmatism*. New York: Renaissance Classics.
- Johnson, R. V. (2017). *Aestheticism*. London: Taylor and Francis Group.
- Kass, L. R. (2005). *El alma hambrienta: La comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ker, I. (2011). *G. K. Chesterton: A biography*. Oxford: Oxford University Press.

- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). The aesthetics of everyday life. In Gablik, S., *Conversations before the end of time* (pp. 410-433). New York, NY: Thames and Hudson.
- Knight, M. (2004). *Chesterton and evil*. New York: Fordham University Press.
- Kupfer, J. (1983). *Experience as art: Aesthetics in everyday life*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Leddy, T. (2005). The nature of everyday aesthetics. In Light, A. & Smith, J. M. (Eds.), *The aesthetics of everyday life* (pp. 3-22). New York, NY: Columbia University Press.
- Leddy, T. (2012). *The extraordinary in the ordinary*. Peterborough, Canada: Broadview Press.
- Lozano Jiménez, M. Á., & Lapeña Gallego, G. (2018). La poética del diseño en la simbiosis continente-contenido. Aplicación en la tinta de vino. *Revista KEPES*, 15(18), 347-372. DOI: 10.17151/kepes.2018.15.18.13
- Mandoki, K. (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Mandoki, K. (2007). *Everyday aesthetics: Prosaics, the play of culture and social identities*. Burlington: Ashgate.
- Mandoki, K. (2013). *El indispensable exceso de la estética*. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Melchionne, K. (2017). Definición de estética cotidiana (H. Pérez-Henao, Trad.). *Revista KEPES*, 14(16), 175-183. DOI: 10.17151/kepes.2017.14.16.8
- Novitz, D. (1992). *The boundaries of art*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Pérez-Henao, H. (2014). El lugar de la estética en la vida diaria: Historia del concepto de estética cotidiana. *Kepes*, 10, 227-248.
- Praz, M. (1988). *El pacto con la serpiente: Paralipómenos de La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Principe, M. (2005). Danto and Baruchello: From art to the aesthetics of everyday. In Light, A. & Smith, J. M. (Eds.), *The aesthetics of everyday life* (pp. 56-72). New York, NY: Columbia University Press.
- Romero, M. A., & Camargo, J. N. (2017). El asombro y el agradecimiento: Una actitud sapiencial desde G. K. Chesterton. In *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: Perspectivas filosóficas y teológicas* (1st ed., pp. 135-165). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Romero, M. A. (2019) *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton*. Universidad Sergio Arboleda.
- Romero-Ramírez, M. A., y Reyburn, D. (2021). Hacia un objeto totalizante y una experiencia restrictiva en la Estética de lo Cotidiano: un acercamiento metaxológico y chestertoniano. *Kepes*, 18(24), 197–231.
- Saito, Y. (2007). *Everyday aesthetics*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Saito, Y. (2017). *Aesthetics of the familiar: Everyday life and world-making*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartwell, C. (1995). *The art of living: Aesthetics of the ordinary in world spiritual traditions*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Tolkien, J. R. R. (1988). *Tree and leaf*. New York: HarperCollins.
- Wilde, O. (2014). *The picture of Dorian Gray*. New York: Millennium Publications.
- Yarza, I. (2004). *Introducción a la estética*. Navarra: EUNSA.

Capítulo V

La educación intercultural analógica y la Bildung gadameriana. Una aproximación al sentido del quehacer educativo

Daniel Felipe Moreno Sarmiento

Si se quiere una relación entre las culturas que no sea de imposición, o de aculturación, tiene que haber diálogo intercultural. Y si se quiere que este diálogo sea auténtico, es decir, que no niegue todo lo del otro ni tampoco lo acepte indiscriminadamente, sino que obtenga comprensión de la otra cultura y también pueda ejercer la crítica sobre ella, necesitamos de ese equilibrio proporcional que da la analogía.

Mauricio Beuchot

Introducción

En el marco de las acciones humanas no existe una como la acción de educar. Recordemos que educar es un acto recíproco entre el maestro y el alumno; acto que está dirigido a la formación de la persona, con el firme propósito de humanizar la vida, es decir, de elevarla a su más alta expresión, según lo exige nuestra propia naturaleza. Educar se convierte así en una realidad donde actúa tanto quien enseña como quien aprende, pero siendo en suma una acción relacional que tiene como centro a la persona humana. Esta perspectiva de la educación está lejos de considerar a los actores educativos (docentes, discentes, administrativos, directivos y comunidad en general) como meros instrumentos dentro de la obcecada operatividad del sistema actual, que nada tiene que ver con el propósito de la formación.

Pues lo que podemos evidenciar en la realidad de la práctica educativa es precisamente lo contrario a esta visión del acto de educar, ya que prevalece el reduccionismo utilitarista que restringe el quehacer formativo a la obtención de resultados, que no son vinculantes a nivel personal. Así que, al contrario de esta precariedad de referentes educativos, común a las instituciones estatales y privadas, partimos de una perspectiva de la educación, con carácter formativo, que encubre el proyecto vital de cada ser humano sin perder de vista su dignidad. El gran reto por afrontar en la acción pedagógica y didáctica está relacionado con la disociación de la práctica educativa y la realización de la vida personal, y esto finalmente impregna de nihilismo y sinsentido a las futuras generaciones.

Por esta razón, la educación debe reafirmar el sentido de su labor, no transeúnte, en la condición personal del educando. Es por este motivo que no se habla en términos de producción, sino de formación (*Bildung*), que “...comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad” (Gadamer, 2012, p. 46). Lo que exige deshacer la andadura narcisista, que se ha dilatado tan ampliamente en el sector de la educación, y rehacer el camino hacia el altruismo, de modo que recuperemos el sentido de una vida dispuesta a servir al otro. Es más, de orientar a otros de forma desinteresada. Por lo mismo, educar “se trata de dar forma a lo ya formado, no en cuanto formado, sino en cuanto incompletamente formado” (Altarejos, 1986, p. 17). De esta manera, el educador tiene de por sí una tarea precisa y clara que es fomentar la formación en el educando, pues en últimas el discípulo es quien *se forma* bajo la dirección de su maestro. Esto nos revela a la vez que la educación no es una actividad productiva eminentemente, sino también una acción formativa, que se hace efectiva en todo acto educativo, y que no pretende materializar su intención en resultados exitosos o infructuosos, ya que su tarea no es de competencia meramente utilitaria, sino personal. Es por esto que resultará beneficioso realizar una genérica aproximación al objeto propio de la educación, que no es otro que la persona humana.

De allí que el presente texto empiece realizando una consideración general sobre el sentido del quehacer educativo desde la perspectiva de una

filosofía de la educación, basada en el modelo teórico de educación intercultural-analógica, que plantea el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, que articularemos con la reflexión en torno al concepto de formación (*Bildung*) desde el contexto de la obra *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer, con el propósito de esclarecer la dimensión teleológica del acto educativo. Para consolidar este proyecto será necesario aclarar en qué consiste la educación intercultural y su pertinencia en el panorama multicultural, que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Para esto analizaremos las concepciones de la educación según las dimensiones culturales que se imponen como paradigmas en el imaginario de otras comunidades, que no por poseer su propio acervo cultural, son ajenas al predominio de otras agencias culturales que se imponen a nivel global. Esto es a lo que denominaremos desde ahora como educación unidimensional (o unívoca), a la que se contrapone el modelo de educación pluridimensional (o equívoca), que de manera acrítica consentiría un eclecticismo cultural sin posibilidad de unidad. Es por este motivo que la educación intercultural-analógica se convierte en una forma sugerente para comprender y reconocer la riqueza simbólica, que se manifiesta en la diversidad de comunidades que tienen sus propias costumbres e historia, “pero siempre dentro del espíritu de la conmensuración e integración de esas riquezas en el acervo común intercultural y, por lo mismo, transcultural, es decir, con cierto alcance universal, al menos analógico” (Beuchot, 2009, p. 47).

Asimismo, se realizará una especie de arqueología del concepto de formación y su emergencia en el ámbito de la teoría y la práctica educativa. Para esto será propicio seguir el hilo conductor de la reflexión gadameriana, que recorre los linderos de la filosofía moderna hasta la aparición del término *Bildung* en el humanismo del siglo XIX, que analiza, de forma detenida, las relaciones y diferencias entre lo que implicaría la adquisición de cultura (la persona culta) y la formación como ascenso hacia la generalidad (persona formada). Este genérico acercamiento nos permitirá trazar un puente entre la educación intercultural-analógica y el sentido de la *Bildung* gadameriana, propuesta que nos puede arrojar luz en lo que concierne al tema de la finalidad de la educación y el sentido del quehacer educativo. Lo que abre una puerta hacia la reflexión de la formación de la unidad personal y que se

refleja en las diferentes dimensiones constitutivas del ser humano, por lo que también sería adecuado hablar en términos de una formación moral, estética, histórica, afectiva, cívica e intelectual.

Desde luego, la perspectiva aquí señalada no entra en consonancia con los modelos educativos instrumentalistas, que abogan por la conveniencia de los contenidos que pueden ser útiles en el ámbito profesional para aumentar la competitividad en el sistema laboral. Y aunque la mencionada consideración de la enseñanza no es desdeñable en sí misma, es bastante cuestionable en lo que compete a su carácter formativo y humano. Lo que eventualmente desquebrajaría el sentido de toda práctica pedagógica, pues el perfeccionamiento humano, como objetivo de la educación, pasaría a ser fagocitado por una visión que pone el acento en el imperio de la instrumentalización de la acción educativa, y, por lo tanto, asistiríamos como espectadores a la deshumanización de la educación. “A este respecto, sin embargo, ya Aristóteles destaca cuál es el principal valor del aprendizaje de las *letras* para el ser humano: capacitan para obtener más conocimiento” (Naval & Altarejos, 2011, p. 194); enseñando que la educación no se debe convertir en una suma de contenidos para la consecución de un bien útil, sino que se trata de *aprender a conocer*, consiste en una *praxis* inmanente que está en continuo perfeccionamiento y por la que debe propugnar todo ser humano.

1. La educación y el perfeccionamiento inmanente de la persona humana

En principio nos podríamos aventurar a enunciar algunas concepciones sobre lo que implica la noción de educación en su aspecto más general y canónico, pues en realidad no hace parte de nuestro propósito señalar cada una de las consideraciones que se han suscitado a través de la historia de la filosofía de la educación. Razón por la cual será primordial abordar dicha noción con el objetivo de hacer mucho más explícito el sentido y el trasfondo que tiene este concepto desde nuestra perspectiva. Etimológicamente el término «educación» deviene de dos expresiones latinas, la primera de ellas es *educare* (criar, cuidar, formar o instruir) y, la segunda, es *educere* (extraer, avanzar o elevar). En este sentido, la acción de educar es extraer del educando, no es introducir o poner dentro de él compilaciones de información, más bien es un sacar des-

de dentro hacia afuera, objetivo principal del educador.

También podemos entender la educación como criar, lo que presupone una labor dinámica por parte del educando para favorecerse a sí mismo durante el proceso de formación. Esto indubitadamente, le permitirá avanzar en su proceso de cultivo interior, elevando sus potencialidades intelectuales, cívicas, morales, afectivas y estéticas para ir constituyendo un proyecto más humano y siempre perfectible. Este importante propósito supone el acompañamiento del educador, con quien el discente posee una relación de reciprocidad, pues la educación no emerge sin el maestro y tampoco sin el discípulo, de manera que, podemos abrir fronteras de comprensión en un ejercicio autodidacta, pero una cosa es formarnos y otra educarnos, ya que esta última exige una conjunción de acciones intersubjetivas, es decir, una acción relacional entre educador y educando.

Según lo enunciado, podemos establecer, en primera instancia, que la educación es ante todo una acción (*praxis*), que proporciona las condiciones para llevar una vida humana. Esto implica un proceso integral, lo que quiere decir que la educación nos provee de manera cabal de una formación, no solo en lo que respecta a nuestras potencialidades intelectuales, sino también a todas las demás facultades que nos constituyen. A propósito, podríamos afirmar que la educación tiene una influencia directa en la racionalidad humana, pues es menester que la razón ordene las potencialidades irascibles y apetitivas. En segunda instancia, podemos determinar que el proceso educativo no solo requiere de una continua asistencia o ayuda, como lo hemos aclarado, sino también una disposición activa por parte del educando, ya que éste es el agente principal del acto educativo. Lo que le permitirá crecer indefinidamente en su proyecto de vida, entendiendo a la vez que dicho crecimiento es un compromiso adquirido consigo mismo.

Estas aclaraciones nos dejan entrever lo complejo que llega ser el proceso formativo en el marco eminentemente práctico. No obstante, podemos esclarecer aún más lo mencionado a través de dos consideraciones que convergen en el planteamiento definitorio de lo que es esta acción. El Aquinate, si bien no plantea una definición estricta de educación, considera que esta tiene el propósito de garantizar el progreso y desarrollo de la prole, para que alcance su estado de virtud, que es su perfección en cuanto hombre (*S. T.*

Supl. q. 41, a. 1), en otras palabras, la educación es un proceso guiado (*ducere*) que supone de parte del educador una intención con la acción propia de educar y una previsión de la finalidad de este proceder, que debe garantizar el legítimo derecho de todo individuo a la educación y, por lo mismo, a una realización plena como persona para llevar una vida digna como conviene a todo hombre, siempre en un continuo perfeccionamiento de su ser personal. Mientras que Richard Stanley Peters propone que *el hombre educado* debe tener “*una forma de vida valiosa y deseable por sí misma* y no porque sea útil para otra cosa” (Naval & Altarejos, 2011, p. 29).

Para el filósofo británico, la educación es algo inherente al hombre no por factores extrínsecos que lo muevan a este proceder, sino porque su mismo desarrollo como ser humano se lo demanda. Este es un posicionamiento en clara oposición a la perspectiva utilitarista de la educación. Además, es llamativo que dicho desarrollo no se pueda emprender si el individuo no comprende los principios que deben guiar el proceso educativo, que enmarca el sentido de la vida misma. Estas concepciones de la educación realmente presentan una particular convergencia que se puede sintetizar en la siguiente definición: “...la educación es *la acción recíproca de ayuda al perfeccionamiento humano, ordenado intencionalmente a la razón y dirigido desde ella, en cuanto que promueve la formación de hábitos éticamente buenos*” (Naval & Altarejos, 2011, pp. 33-34).

Esta definición nos da apertura a un panorama que nos revela nuevas aristas de comprensión de la actuación educativa. Si lo observamos, la educación la hemos venido definiendo como un acción humana, pero ¿puede ser también una actividad? Esta es una cuestión que nos sugiere una distinción que debemos realizar entre lo que es el obrar (*praxis*) y el hacer (*poiesis*), nociones que ya han sido abordadas por la filosofía clásica (Aristóteles). Al hablar del obrar nos referimos a la acción, que tiene su fin en sí misma (inmanente), mientras que el hacer alude a una actividad, que presupone un progreso y tiene su finalidad fuera de sí (transeúnte).

La acción surge de la potencia y su efecto permanece en ella: tiene una finalidad inmanente. Por el contrario, una actividad, tiene su efecto y cumple su fin en su propio producto, en algo extrínseco a la potencia: tiene una finalidad transeúnte o transitiva respecto de la potencia que lo causa (Naval

& Altarejos, 2011, p. 36).

Claramente esto no implica que la actuación del hombre sea solo acción o solo actividad. Recordemos que el ser humano posee ambas dimensiones en su actuar, solo que según la circunstancia predomina una sobre la otra, por lo tanto, podemos hablar de una acción que se transforma en actividad o una actividad que se transforma en acción. Pero en lo que compete al conocimiento, este, como la acción más eminente que puede llevar a cabo el hombre, en un sentido teleológico, es en ocasiones usado para ciertos menesteres que conllevan productividad, por lo que se convierte en este caso en un obrar que se transforma en un hacer, mientras que al conocer sin esperar ningún otro resultado que el simple hecho de conocer, nos manifiesta el hecho de una acción pura, una *eupraxia* o el mejor obrar.

Asimismo, la esencia de la educación reside en la enseñanza y el aprendizaje, la primera es una actividad, mientras la segunda es una acción. El educador realiza entonces una actividad productiva, que conlleva un proceso temporal con una finalidad transeúnte, que solo termina con el producto ya hecho, la lección. Ésta es la que incentiva al discente al aprendizaje, esta acción de aprender llevada a cabo por el educando tiene una finalidad de perfección a nivel inmanente, aunque esto no evite que lo aprendido sea también transformado en actividad o producción. Es por esto que “el aprendizaje es educativo si, mediante la enseñanza, resulta formativo; si a través de las lecciones se aprende lo enseñado y esto implica un crecimiento constante de la potencia cognoscitiva, y no solo un mero acopio de conceptos” (Naval & Altarejos, 2011, p. 40). No obstante, la instrucción es necesaria, es decir, el aprendiz no puede carecer de la acumulación de conceptos que se presentan de forma ordenada a través de las lecciones. Después de todo este acopio de ideas son los elementos con los que resulta más fructífero el crecimiento intelectual y, por tanto, hace aún más integral el proceso educativo.

La actividad de enseñar, que es de la competencia del docente, se debe transmitir en un código lingüístico que sea suficientemente claro para el discente. Aspecto que señala un factor de relevancia en la actividad docente: la comunicación por medio de signos. El recurso usual en las instancias intersubjetivas es como tal el lenguaje, necesario para transmitir lo que se desea enseñar. La enunciación lingüística tiene al menos tres dimensiones

nucleares: la sintaxis, la semántica y la pragmática. De éstas la última es una de las más significativas en el punto de la práctica comunicativa, especialmente ha de emerger en toda actividad discursiva. Un ejemplo es la retórica, que a grandes rasgos pretende persuadir más que convencer. “El conocimiento de la verdad, por sí solo, no mueve a la acción; se precisa que la verdad, además, sea enseñada como verosímil, como semejante y análoga a otras verdades de carácter práctico, poseídas ya por el sujeto: en esto consiste la persuasión” (Naval & Altarejos, 2011, p. 44). Es así como el educador promueve una acción en el educando, pues la enseñanza no solo consiste en suministrar información, tal y como lo hace el discurso científico, sino que también se transmite el sentido que posee esa misma información que no solo persuade, ya que también transforma.

Precisamente la acción de aprender conlleva formación, pues “formación significa perfeccionamiento del discente, y por ello, el aprender debe ser predominantemente acción, y no actividad” (Naval & Altarejos, 2011, p. 45). Es por lo mismo un acto que nos conduce de manera directa al interior, donde nuestras potencias son acrecentadas por causa del aprendizaje de hábitos, que nos permiten adquirir modos de ser que cambian nuestra disposición interior, mientras se vuelven permanentes y parte de nuestra personalidad. Es más, “psicológicamente, acción formativa es el aprender que requiere actuación intelectual, pero junto con ella, también debe haber actuación volitiva. La lección enseñada será realmente educativa, no solo cuando posibilite el conocimiento, la comprensión intelectual, sino también cuando promueva el acto de la voluntad” (Naval & Altarejos, 2011, p. 46). No olvidemos que el hombre es una unidad sustancial, de manera que si el aprender impacta en el intelecto, también repercute de manera directa y positiva en las potencialidades volitivas del sujeto, por lo que configura y perfecciona la voluntad. Esto trasluce de forma palpable y evidente en lo que podemos sintetizar como contemplación, “...que designa la actuación racional en la que se funden entendimiento y voluntad, comprender y querer, inteligir y asentir” (Naval & Altarejos, 2011, p. 47). Por esta razón, la contemplación es un ejercicio que debe promover la educación contemporánea, ya que hace más perfecta la humanización de la vida. Por lo que la intencionalidad de la formación educativa siempre está en dirección a la

promoción de un incesante perfeccionamiento del hombre interior.

En este sentido, nos acercamos más hacia las honduras de una reflexión sobre la educación que transforma la inmanencia de la persona humana. Con miras a esclarecer este punto central de nuestro abordaje es necesario aludir a la definición clásica del término *persona* proporcionada por Boecio, cuya sentencia enuncia lo siguiente: “*Persona est naturae rationalis individua substantia*” (1979, p. 557). En el contexto de la frase de Boecio se afirma la subsistencia y la racionalidad como notas características de la persona, pero particularmente ¿cuál de éstas sería el aspecto definitorio del ser personal en lo que respecta a la operatividad radical? A nivel ontológico no existiría inconveniente alguno, ya que se afirman tanto la subsistencia como la racionalidad. Desde la perspectiva de santo Tomás de Aquino se pueden cotejar al menos dos consideraciones, según la exégesis tomista entitativa, existiría una importancia más pronunciada en la subsistencia, mientras la interpretación más esencialista de la doctrina del Aquinate, tiende a conferir la preponderancia a la racionalidad.

Pero el análisis más conspicuo de la obra tomista arroja otras notas características de relevancia en este sentido como la incomunicabilidad, en tanto que la persona es concebida como un ente diferente de otro, lo que no impide la relación con otros entes, pues sería una hipótesis que iría en contra del *sensus communis*, aunque sí es claro que esta característica dificultaría la justificación de la relacionabilidad como una propiedad inherente a la persona, siendo esta un factor crucial en lo que se refiere al sustento de una práctica educativa. No obstante, una nueva estimación del problema podría resultar adecuada en una filosofía práctica donde la comunicabilidad se convirtiera en una propiedad central en la persona humana desde el punto de vista operativo, de esta manera se podría indicar que...

los entes racionales se impulsan así mismos en su obrar, mientras que los irracionales obran impulsados por otros; hoy diríamos que el impulso o movimiento a la actuación de los seres irracionales se genera primero en el medio circundante o ambiente, mientras que en los seres racionales o personas nace de sí mismas, esto es, *en y desde la libertad* (Naval & Altarejos, 2011, p. 174).

Así, la persona como ser racional y libre sería plenamente responsable de sus actos, aspectos que distinguen en su formalidad la operatividad humana.

Es por esta razón que resulta legítimo aseverar que la persona cuenta con propiedades que le son exclusivas, como su acto de ser, dichas propiedades son: la relacionabilidad y la comunicabilidad (o trascendencia), que pueden resumirse en un solo término que explica el significado mismo de la operatividad humana que es la *apertura* (coexistencia) a todo ser a través del conocimiento intelectual y el amor de la voluntad, con libre arbitrio, capacidad de diálogo y donación. Fundamentalmente es por esta condición que “no puede hablarse con rigor de la *persona*, sino en relación de compañía con *otras personas*, esto es, con otros seres humanos, con Dios, e incluso cabe decir que consigo mismo en cuanto persona” (Naval & Altarejos, 2011, p. 175).

Esto nos llevaría a establecer que el aislamiento en sí mismo sería atópico, no hay aislamiento absoluto, pues siempre estoy en contacto con otro ser personal. Este es primordialmente el sentido de plantear la persona como coexistencia, que después de todo funda la riqueza de las relaciones intersubjetivas. Pero la coexistencia que es, sin duda, una propiedad crucial en la vida personal, se sostiene también y específicamente en la intimidad del yo, como capacidad de autoconciencia, que se desarrolla por medio del co-existir con otros, y que en estricto sentido nos permite tener una apertura al ser. Desde luego, “la intimidad resulta así como una especie de “depósito” de actos espirituales, bien sean éstos pasados como los recuerdos, presentes como los pensamientos, o futuros como los deseos; todos ellos en cuanto privativos o pertenecientes al sujeto” (Naval & Altarejos, 2011, p. 177).

Lo que nos brinda la posibilidad de conocer reflexivamente, actualizando los contenidos que se encuentran en nuestro mundo interior. Aquí es importante aclarar que la persona no puede ser reducida a los simples actos o facultades humanas. Es primordial entender que la intimidad es la base de la operatividad de todo acto humano, que se despliega por medio de las potencialidades del alma. De hecho, lo dicho en este sentido, nos puede llevar a concluir que la intimidad personal es en realidad la apertura a todo ser, que emerge como coexistencia.

La coexistencia, que define radicalmente a la persona, no puede realizarse sino desde la interioridad de un ser que se posee a sí mismo desde su libertad en un grado máximo, y por eso puede abrirse a sí mismo; incluso cabe decir que «la *persona* humana es la intimidad misma del hombre. La

apertura a su intimidad es cada quien» (Naval & Altarejos, 2011, p. 178).

La intimidad se revela entonces como el sustrato que permite la coexistencia con el otro, y solo en la apertura a las otras personas se realiza plenamente la libertad, pues tomamos la decisión de comunicar lo que yace oculto para los otros en nuestro mundo interior o sencillamente decidimos no hacerlo. Es así como el ser que cada uno es se transmite al exterior, manifestando lo que somos interiormente. En otras palabras, tenemos la capacidad de elegir si abrir nuestra intimidad al otro o no. De allí que emerja otra de las dimensiones de la persona humana, la donación. Hemos esclarecido que la apertura de la persona se da a través de palabras o diversas acciones, por lo que podemos determinar que la persona no solo *da* de sí misma, sino que también *se da* ella como tal. El ser humano según esto tiene la capacidad de donar aspectos particulares de su interioridad, pero también se enriquece al recibir de otras personas un acto donativo similar.

Asimismo, es un acto donativo que da, pero no pierde, es por esto que todo lo que se da o se recibe permite un enriquecimiento constante, un aspecto esencial que hace parte del rasgo de la comunicabilidad de la persona humana. Esto le permite al hombre en general nutrir el mundo de la vivencia comunicativa, fenómeno que podemos apreciar en la cultura, que se convierte en el reflejo colectivo de personas que han decidido donar a la humanidad lo que ellas son interiormente, aportando a la sociedad en general. Este rasgo peculiar del *aportar* nos permite profundizar aún más en el sentido de la capacidad de donación de los seres personales, pues la persona, que comparte con otros elementos de su vivencia íntima, da añadiendo, lo que hace más fructífera no solo la relación intersubjetiva, sino también la misma capacidad de donación.

Esta sucinta alusión nos prepara para analizar otra de las propiedades características de la persona humana, la trascendencia. Es evidente que el término es polisémico por lo que será necesario aclarar el sentido antropológico del mismo. Para que la definición de trascendencia tenga congruencia con la temática central que hemos venido discutiendo será primordial entenderla como un acto intencional-libre, por el cual el sujeto sale de sus límites para comunicarse con otro a través de la acción, que nos permite tener apertura hacia un horizonte de posibilidades. “La trascendencia de

la acción personal reafirma y a la vez supera a la sociabilidad natural del ser humano, pues es el efecto operativo de la coexistencia radical de la persona y, por tanto, fundamento antropológico de la sociabilidad” (Naval & Altarejos, 2011, p. 183). Esto nos permite también fundamentar el aspecto dialógico, característico de la apertura o coexistencia del ser personal con otros, desgajando toda perspectiva individualista o solipsista, que desvirtuaría el supuesto de que el hombre es por naturaleza un ser social.

Estas propiedades, como notas características de la persona humana, nos permitirán entender por qué el hombre se encuentra en un crecimiento permanente como proyecto existencial. De hecho, cada individuo debe reconocerse a sí mismo como tarea permanente, en continuo perfeccionamiento, ya que nunca somos una obra acabada en su totalidad. En esa instancia es la educación la que ayuda al perfeccionamiento de la persona al humanizarla, solo el educador, a través de la enseñanza (actividad), puede suscitar en el educando la acción perfectiva de crecer a nivel personal en la educación. Por lo que compete al aprendiz educarse, es decir, perfeccionarse, mientras que la labor del maestro es otorgar un curso o dirección a esa praxis pedagógica que emprende el educando, pero siempre se da esta como una acción interpersonal, es un perfeccionarse intersubjetivo, no solo crece el discípulo, sino también el maestro.

Así “si la donación es radicalmente interpersonal, el enriquecimiento que conlleva la donación ajena es fuente de nuevos incrementos, de nuevas aportaciones posibles” (Naval & Altarejos, 2011, p. 187). Lo anterior, puede resumirse en una dinámica de donación-aceptación, que se da de manera simultánea y que en la vivencia interpersonal siempre es un *continuum*. Esto enriquece de una u otra forma a la persona, le permite crecer en entendimiento y voluntad, potencias humanas que se perfeccionan de manera constante. Éstas son facultades en las que el crecimiento es inacabado, precisamente aprender consiste en un crecimiento continuo donde el ser humano se apropia de la realidad en el dinamismo de la práctica pedagógica.

Este crecimiento es claramente asesorado por los cuidados respectivos del que ha orientado el proceso formativo. Y tal vez la única manera de retribuir la ayuda que nos fue conferida durante este lapso, es creciendo en el proceso educativo. En este punto, debe ser claro que la responsabilidad que el edu-

cando va asumiendo en el proceso puede verse truncada por la imposición restrictiva del educador, que en ocasiones pretende sobredimensionar su tarea de ayudante en el curso formativo. Circunstancia que realmente afecta el desarrollo pedagógico del educando, ya que provoca desazón, incluso hastío ante las responsabilidades que debe asumir el aprendiz, que en estas situaciones acaba por desvincularse parcial o totalmente del proceso formativo. Por eso, es preciso entender que la educación es la posibilidad de una transformación elegida, porque el educando debe libremente formarse, para que el crecimiento a nivel personal sea fructífero y perfectible para la persona humana.

2. Hermenéutica analógica y educación intercultural

Considerando la noción de educación que hemos indicado previamente y su importancia en el perfeccionamiento interior del ser humano, intentaremos profundizar en los rasgos aplicativos o pragmáticos de la acción educativa desde la perspectiva de la hermenéutica analógica¹ (HA), que aboga por una educación intercultural. En torno a las discusiones que se han venido gestando en el contexto de la filosofía de la educación, es pertinente señalar la relevancia que tiene la hermenéutica, como disciplina de la interpretación de textos (que no solo se refiere a los textos escritos, sino también a las acciones y diálogos), en el marco multicultural al que nos vemos avocados en la práctica pedagógica. Esto con el objetivo de vislumbrar sucintamente sus aspectos benéficos en los linderos de la reflexión sobre el quehacer educativo.

No obstante, son diversos los modelos de interpretación que podríamos aplicar al ámbito de la educación en general. Por esta razón, será necesario observar previamente cuáles son y qué efectos conllevaría la aplicabilidad de sus presupuestos teóricos y prácticos. Según esto, tenemos en el contexto de la hermenéutica dos clases principales de interpretación en las que podríamos conjuntar, a nivel general, la diversidad de formas de explicación o comprensión que existe en diferentes disciplinas. Una que aboga por la literalidad, es decir, procura obtener una comprensión exacta y rígida del referente, modelo

1 Véase el capítulo III, numeral 1.2: “Hermenéutica analógica: entre univocidad y equivocidad” en el que se ha realizado una presentación general de este modelo de interpretación. Véase también el capítulo VI, numeral 3.1: “¿Qué es la hermenéutica analógica?” en el que se plantea un estudio más detenido de la HA.

al que denominaremos univocista o científicista, y, por otro lado, nos encontramos con el modelo antitético a la univocidad, el equivocismo, que sobrepuja a la polisemia hermenéutica, aceptando toda interpretación como válida, y que puede equipararse al espíritu romántico del siglo XIX, que buscaba prioritariamente el sentido alegórico-metafórico de la vida.

La contraposición entre el modelo unívoco y equívoco de la interpretación ha permitido el acaecimiento de una hermenéutica mediadora entre estas antípodas, que Beuchot (2025) ha llamado HA. En este sentido, la analogía o proporcionalidad entre contrarios es la relación dialógica que coexiste en el vínculo objetividad-subjetividad. Por lo que la analogía sería la oscilación equilibrada entre el sentido objetivo, que tiende hacia la razón y la identidad, y el sentido subjetivo, que se inclina hacia el afecto y la diferencia. Precisamente, en el curso de esta perspectiva se inscribe el abordaje de las divergencias culturales que subyacen a la interrelación formativa maestro-alumno, tejiendo un horizonte de sentido cultural en el que tienen encuentro la acción formativa del discípulo y la actividad docente del maestro.

En este sentido, una relación educativa exige interpretar ese horizonte de sentido cultural, y una de las vías posibles para entender ese entramado social es el diálogo. Por lo mismo, el modelo hermenéutico del que se parta no puede ser impositivo, tal y como sería una educación en la que impera una cultura hegemónica —como la globalización—, que erosiona la diversidad cultural; pero tampoco debería optarse por un modelo de interpretación desligado de los referentes universales del hombre y la cultura, que muchas veces provoca confusión y escepticismo al atribuir a todo tipo de discurso una validez homogénea, como el multiculturalismo. Más bien, se podría adoptar un modelo hermenéutico que funde posibilidades de encuentro entre los diferentes acervos culturales que se dan cita en los espacios educativos. De forma que se respeten las diferencias étnicas, a partir de un espacio en el que confluyan las tradiciones de varios grupos sociales, sin que se agote la riqueza cultural que supone la diversidad étnica de una región. Por lo que

...una hermenéutica analógica tendrá la habilidad de hallar ciertos apoyos universales para conjugar las diferentes cosmovisiones de las distintas cultu-

ras, comprendiéndolas y también juzgándolas, es decir, pueden criticar lo que tengan de inamisible y promover lo que tengan de bueno, para formar con todas ellas una especie de base común que asegure el crecimiento del hombre en las distintas sociedades, de lo humano en las distintas culturas; pues, por más que sean diversas, hay rasgos comunes que identifican, en definitiva, a todas las culturas en una idea de lo humano que es compartida por todas y realizada de manera diferente por cada una (Beuchot, 2009, p. 50).

Resulta provechoso, para nuestro cometido, que la hermenéutica analógica se despliegue hacia la univocidad y la equivocidad, pero lo hace de forma proporcional, de manera armónica y mesurada, y, sobre todo, gradual. Con esto procuramos dar a entender que el modelo de interpretación propuesto por Mauricio Beuchot posee varias formas de analogicidad², lo que quiere decir que es posible aplicar la HA de formas variadas. En primera instancia, tenemos la *analogía de desigualdad*, que comprende el concepto que se adjudica a un grupo de cosas de manera idéntica, aunque participando de forma diversa en cada una de las cosas designadas. Este tipo de razón significada tiende más hacia el sentido unívoco.

La segunda forma de analogicidad es la *analogía de proporción simple o analogía de atribución*, que asigna una estructura jerárquica a las relaciones de significación con respecto a la razón designada o concepto, que señalan la existencia de un vínculo de dependencia de los analogados secundarios al analogado principal. Allí vemos la vigencia de una prioridad (analogado principal) y posterioridad (analogados secundarios) en lo que concierne a la significación.

Por último, la *analogía de proporción compuesta* es la tercera forma de analogicidad. Esta posee una subdivisión, a saber, la *analogía de proporcionalidad propia* y la *analogía de proporcionalidad trópica* (o impropia). La primera es la más analógica, ya que el concepto o la denominación común, que se da a los analogados, se predica proporcionalmente, acotando sus diferencias, pero manteniendo una relación de semejanza; la segunda, en cambio, es más proclive a la metafóricidad o equivocismo, pues en tanto que uno de los conceptos recibe eminentemente el sentido literal, los otros,

2 Véase el capítulo VI, Tabla 5: Tipos de analogía, que caracteriza de forma más amplia los tres tipos de analogía que se mencionan en esta sección, y, además, brinda algunos ejemplos que pueden ilustrar mejor los conceptos centrales de esta tipología.

por el contrario, se les confiere el sentido trópico-metafórico, que cumple una función connotativa en virtud del estado figurativo que este mismo posee a nivel lingüístico (Beuchot, 2004, pp. 14-20).

En principio, parece que este análisis de los tipos de analogía, que son inherentes al modelo hermenéutico de Mauricio Beuchot, están alejados de la propuesta de una educación intercultural. Por lo que es menester aclarar algunos aspectos que nos permitan explicar su relación. Ante todo, hay que partir de un hecho evidente, el educador posee unos contenidos cognitivos y/o habilidades que ha adquirido gracias a su formación y cultivo personal, pero particularmente matizados por su contexto epocal, cultural y psicológico. El preceptor procura comunicar acertadamente a sus discípulos el conocimiento teórico y práctico que se ha agenciado a través de su experiencia académica, siempre ante un público de individuos que han recibido una formación en situaciones socio-culturales que son, en ocasiones, disímiles y polifacéticas entre sí o, también, más homogéneas y similares. Además, es un hecho que cada uno de los educandos interpreta y comprende desde su situación y circunstancia subjetiva.

Por lo que estamos encarando, de manera continua, una relación intersubjetiva maestro-alumno que se enmarca en un tejido histórico y contextual bastante complejo, subyacente a todos los implicados en estos espacios de intercambio cultural constante. Así cuando el maestro impone un modelo cultural predominante ante individuos que provienen de diversos núcleos étnicos, en su mayoría, altamente minoritarios con relación a un hegemónico paradigma de cultura, se suele mitigar la importancia de la multiculturalidad y, en consecuencia, se desquebraja la posibilidad de un diálogo entre individuos que provienen de marcos culturales diferentes — algo que normalmente sucede sin pretenderlo. Este sería un claro efecto de la aplicación de interpretación unívoca en el marco de la educación, pues ni siquiera se cuestiona el sentido del marco cultural predominante. Pero también es nocivo el modelo equívoco de interpretación que aboga por un consenso social en el que prevalece la tolerancia hacia la diferencia, pero sin comprensión ni cercanía, ya que no hay nada común entre los individuos. Lo que provoca una ambivalencia social, que se concreta en actitudes indiferentes hacia su contexto.

Por eso es necesaria la aplicación de una hermenéutica analógica en la educación, especialmente para hacer un tránsito de esta convivencia pluricultural a la intercultural, que bien podemos llamar analógica. En este punto es donde es pertinente introducir las formas de analogicidad que se han sugerido anteriormente. Hemos indicado que existen dos formas de analogía cuyo centro de gravedad son el sentido unívoco y el sentido equívoco respectivamente, para el caso son: la analogía de desigualdad y la analogía de proporcionalidad trópica. Así, según el estado de contingencia contextual del alumno, se exigirá un grado de adecuación de la práctica educativa del maestro, que viene definida por las particularidades que emergen en el caso específico del proceso formativo.

Razón por la cual es menester una interculturalidad que no solo integre las diversas identidades culturales, aceptando de hecho un multiculturalismo de apertura, sino también con ciertos visos de universalidad en la dialogicidad misma, por lo que también hablamos de un transculturalismo, que nos permita obtener una base más fija y, por lo tanto, unos resultados más prósperos en el diálogo intercultural analógico (Moreno-Sarmiento, 2018, pp. 293-294).

Pues solo al atender a los factores intrínsecos, a nivel cultural, que presenta un determinado grupo de estudiantes, se puede establecer el curso aplicativo de un trato dialogal que resalte la importancia de la identidad étnica, que debe ser salvaguardada y preservada, pero criticada constructivamente para enmarcar las debilidades y fortalezas que pueden reconfigurar algunos caracteres tradicionales. Esto a expensas de perder, en parte, algo del etnocentrismo que nos hermetiza, pero con la garantía de ganar algo del cosmopolitismo que nos trasciende. Situación que demanda la aplicabilidad de una hermenéutica que haga uso de una analogía de proporcionalidad trópica, que propugne por el sentido metafórico de una cultura específica, para aprovechar su riqueza simbólica. De forma tal que a través del símbolo, que es un constituyente esencial para revelar expresiones del tejido comunitario, se puedan conocer las raíces y tradiciones que comparten y construyen lazos culturales entre los estudiantes.

Sin embargo, para desentrañar esta significación simbólica que reside en la identidad cultural de un grupo social concreto, es indispensable considerar el referente al cual hacen alusión cada uno de los fenómenos simbólicos

que integran la textura endógena de la cultura. La analogía de desigualdad nos puede ser muy útil al respecto. Recordemos que este tipo de analogicidad es más proclive a la significación unívoca, lo que nos facilita el poder identificar la impronta identitaria que le es inherente a cada manifestación simbólica. Esto nos permitirá determinar si nuestra interpretación se ajusta al contexto social de un grupo étnico específico, sin el riesgo de ocultar la identidad que sustenta el acervo propio de su estructura cultural. Sabemos que estos son aspectos que demandan una reflexión detenida, pero, en esencia, lo dicho anteriormente nos da la posibilidad de esclarecer los límites dinámicos de un diálogo intercultural que nos permita trazar un camino orientado a la transculturalidad, en la cual podemos reconocer, en un activo diálogo intersubjetivo, ciertos rasgos universales que compartimos todos los seres humanos —como los Derechos Humanos—, aunque pertenezcamos a diferentes marcos culturales. Esto sí que es valioso en la práctica educativa, sobre todo cuando es necesario comprender las fisuras que se abren en el diálogo con individuos que poseen una base cultural disímil a nuestro contexto.

En este caso, es el maestro, como hermeneuta, el que tiene la responsabilidad de entender la textura de cada panorama cultural al que pertenecen sus estudiantes. Lo que erige las bases de una dialogicidad que propicia la convergencia entre los horizontes de comprensión que están implicados en el marco de la acción educativa. Humanizando así la identidad personal de sus educandos sin perder de vista sus identidades étnicas. Por lo mismo, es aún más pertinente la aplicación de una analogía de proporcionalidad propia en la educación intercultural, puesto que es un modelo mediador que nos permite aproximarnos a la teleología de la acción educativa. Consideremos por eso acercarnos con empatía al otro, para realmente aproximarnos con benevolencia y espíritu donador, pues solo así podemos tener un corazón humilde para continuar aprendiendo de lo diferente. Ahora será necesario atender a la noción de *Bildung* desde la perspectiva gadameriana, lo que nos permitirá esclarecer el sentido de una formación analógica aplicada a la educación intercultural.

3. El concepto de *Bildung* gadameriana y su relación con la educación intercultural

Es sabido que el concepto de *Bildung* (o formación) tiene una extensa tradición en lo que compete a su abordaje teórico. La *Bildung* se suele equiparar a la acepción de cultura en general, pero el humanismo alemán ha realizado una valiosa distinción entre lo que corresponde al cultivo interior y lo que concierne al ámbito de los fenómenos culturales que son el acervo colectivo de una civilización o grupo social determinado. Esto no quiere decir que las mencionadas acepciones no guarden una relación estrecha entre sí, al contrario, ya en Kant y Hegel aparecen los primeros vestigios de una concepción aproximativa de lo que es para el humanismo de la segunda mitad siglo XIX el término *Bildung*.

Para Kant, que aún no hace explícita alusión a la noción de formación, dice que todo ser racional debe propugnar por un cultivo de sus capacidades naturales. En este sentido, el hombre debe explorar activamente sus talentos y habilidades. Por otro lado, Hegel retoma la idea kantiana de las obligaciones que el sujeto tiene consigo mismo y propone de fondo una formación que se desliga de la particularidad y las circunstancias del espíritu subjetivo con el propósito de trascender a un estado de identificación de sí mismo en el espíritu absoluto. Igualmente, Humboldt también incursiona en los linderos de las implicaciones que contrae el uso del término cultura y formación, resaltando sus diferencias y relaciones. Este análisis lo acerca mucho a la impronta de la mística medieval que encauza su reflexión formativa en el hombre como imagen del Creador, por lo que su reflexión versa especialmente sobre la preparación interior y perfectible, con miras a una reconstrucción del estado de gracia que perdió la especie humana.

Pero el hecho de desarrollar ciertas capacidades o potencialidades innatas no manifiesta en esencia lo que Gadamer considera como formación. “Por el contrario en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que aparece, sino que todo se guarda” (Gadamer, 2012, p. 40). Esto vislumbra una nueva consideración de lo que con frecuencia se pretende denominar con el término formación, pues para Gadamer el valor

de la *Bildung* reside en su «carácter histórico de conservación» que es a la vez menester primario de la comprensión de las ciencias del espíritu. Es por esto que resulta reveladora la consideración hegeliana al respecto de la formación del ser humano, pues ésta es sencillamente un escalonamiento hacia un espíritu general que se sobrepone a las fronteras de la particularidad. “La idea es que en cuanto un hombre adquiere un «poder», una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo. Lo que en la auto ignorancia de la conciencia como sierva parecía estarle vedado por hallarse sometido a un sentido enteramente ajeno, se le participa en cuanto deviene en conciencia que trabaja” (Gadamer, 2012, pp. 41-42). Lo que eminentemente requiere un distanciamiento de los intereses particulares y personales para ascender a la esencia general del espíritu, que se logra a través de la formación teórica o práctica al concentrar nuestros esfuerzos en lo foráneo, en lo no-inmediato, aceptando la verosimilitud de eso otro que no conlleva provecho ni utilidad alguna para nuestra condición. En otras palabras, es el espíritu culto el que insiste en “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (Gadamer, 2012, p. 43).

En esta medida, la concepción hegeliana pone su acento en la superación del estado natural que nos es inherente como sujetos, cuya percepción más inmediata es su propia subjetividad, que solo en el reconocimiento de lo que le es extraño puede no solo hallarse a sí mismo, sino trascender el hermético y monolítico estado de las fronteras del yo. Sin embargo, para Hegel, la enajenación de nuestra situación particular y la subsiguiente apropiación de sí mismo en el otro son posibles pero de una forma absoluta y plena, que solo es realizable en la filosofía como síntesis. En cambio, Gadamer considera que la apertura al sentido externo de nuestra subjetividad no solo es una forma de ver objetivamente la condición propia que nos constituye, también es un mantenerse abierto al baremo de posibilidades que configuran y consolidan las perspectivas ajenas a nuestra situación particular. Con el aditamento de una conciencia formada que opera como un sentido general y cuya esfera de apercpción está en activa perfectibilidad.

Conceder vigencia a las ideas de otra persona, en eso consiste la verdadera cultura y formación, porque presupone elevarse sobre la propia limitación.

Por consiguiente, la formación no se realiza por el camino del querer saberlo todo, sino por el saber que hay cosas que uno no sabe. En virtud de esta conciencia, que puede desarrollarse en las ciencias humanas, pero —claro está— no solo en ellas, se eleva uno a cierto nivel universal (Grondin, 2003, p. 49).

Por otro lado, a Gadamer también le interesa realizar un minucioso análisis del sentido universal (*sensus communis*), como forma de conocimiento no-metodológico, que ha transitado subrepticamente a través de la historia del pensamiento. De hecho, el humanismo en general había abogado por la importancia de la formación en el *sensus communis* (sentido común), que puede reconfigurar el estamento epistemológico de las ciencias del espíritu, sin necesidad de acudir al impositivo cientificismo. Así, con el retorno a la retórica y la relevancia de las lenguas clásicas por las que propugnó el humanismo, se hizo hincapié en la creación de una contraposición a la rigidez epistémica de las ciencias naturales. Esto conduce a Gadamer por los lineamientos de la subsunción de lo individual en la generalidad que posee toda capacidad de juicio reflexivo, que desarrolló profundamente la filosofía kantiana. Sin embargo, le interesa más la formación de la capacidad de juicio de gusto, pero no en el sentido estético del término, más bien su atención está puesta en la importancia del gusto desde el punto de vista moral. Es más, “para el humanismo, el gusto representaba todavía una forma de conocimiento o un sentido universal que, como tal, no puede enseñarse, pero que puede formarse, porque sin él la convivencia humana es inconcebible. Es un sentido de lo que está bien, de lo que es adecuado y, por tanto, de lo que es correcto” (Grondin, 2003, p. 51).

Estos hallazgos son esenciales para nuestro cometido principal, ya que están encauzados en la perspectiva del concepto de formación que podemos robustecer al vincularle con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Por esto mismo, resulta apropiada la inclusión de la *Bildung* gadameriana en el marco de una educación intercultural. Allí reside el significado fundante de lo que implicaría la *praxis* educativa. Especialmente por ser una concepción del cultivo del hombre interior que busca trascender el hermetismo de la subjetividad y aspirar a un ascenso hacia la generalidad, reconociendo la condición universal de la finitud humana, pero sobre todo concibiendo al hombre como un ser al que le es inherente la apertura al mundo y al otro. Así, mientras el educador se enfrenta a contextos multi-

culturales que encara frecuentemente la misma práctica pedagógica, desde una perspectiva de una formación analógica, puede propiciar un giro que configure fructíferamente la relación maestro-alumno, y que se edificaría en el diálogo intercultural, ya de por sí analógico y ahora formativo por su teleología. Dando apertura e inclusión a la diferencia a partir de referentes universales que propicien una educación orientada al cultivo personal, y que no consista simplemente en una introducción de contenidos que deben ser medidos y cuantificados por los operarios del sistema “educativo”.

4. La teleología de la educación y el sentido del que-hacer educativo

Teniendo presente las consideraciones que se han señalado en lo precedente, será necesario recordar que la orientación del actuar humano es uno de los puntos cruciales a discutir para entender la finalidad de la educación. Sin embargo, el tema específico de la finalidad se ha convertido en una vía olvidada por gran parte de las teorías que dominan el discurso pedagógico de la actualidad. En esta dirección, las teorías psicológicas, en su mayoría fuertemente impregnadas por una concepción mecanicista y conductista (que son más proclives al sentido unívoco), pretenden abordar el fenómeno de la conducta humana desde la concreción de la propuesta clásica del behaviorismo, que insiste en la importancia de la conducta observada y analizada en la famosa dicotomía estímulo-respuesta. Todo con el firme propósito de atender a la potencialidad que tiene un objeto para concitar a un individuo a realizar una actividad específica. Caso que se ve reflejado en la práctica educativa en donde importa más el resultado observable, que el proceso de asimilación y transformación interior, perdiendo de vista la finalidad de la educación en el desarrollo pedagógico del discente. Esta situación nos lleva a reconsiderar la pertinencia del estudio de la finalidad subjetiva del acto educativo.

En lo sucesivo, será necesario aclarar que la finalidad subjetiva puede operar de dos formas, a saber, cuando el fin se entiende como *causa final*, es decir, como un objetivo al cual se dirige la acción del sujeto, y como *causa eficiente*, al ser este fin el que desencadena la acción del individuo. También debemos tener presente que los *fin*es pueden ser naturales, como evidentemente lo son aquellos que señala la misma naturaleza en los procesos biológicos, y a su vez

pueden ser *finēs libres*, como en los casos en los que se ve implicada la elección de la voluntad, como apetito racional. Cabe aclarar que esta distinción entre fines naturales y libres, es solo una diferencia categórica inherente al plano de lo teórico. Esto no quiere decir que en la realidad los fines del actuar humano estén escindidos de esta manera, pues, si observamos con detenimiento nos percatamos del hecho de que tanto los fines naturales como los libres guardan una relación de copertenencia, en otras palabras, nunca se presenta el caso en el que un acto humano se vea exento de la participación de este doble orden teleológico. Pero existen algunos posicionamientos que defienden a ultranza el acento en uno de estos fines, ya sean naturales (materialismo) o libres (espiritualismo), perspectivas que inciden con cierta contundencia en los modelos pedagógicos de nuestra época, pues “tanto la orientación materialista como espiritualista en la teleología de la educación suponen el olvido práctico de que el ser humano es una unidad esencial y operativa, en lo que es como en lo que hace” (Naval & Altarejos, 2011, p. 87).

De hecho, la tensión entre el sentido unívoco y equívoco reaparece también en el abordaje de la teleología de la educación, por lo mismo, será sugerente acudir a la analogía de atribución para clarificar ciertos aspectos neurálgicos. Justamente, en la distinción clásica entre el fin final (o fin último) y los fines parciales que orientan la existencia del ser humano, se observa esa contraposición entre objetividad y subjetividad que ya hemos mencionado previamente. El mismo fenómeno se replica en la consideración de la existencia de una unidad en el hombre que sustenta su multiplicidad operativa, lo que explicaría la razón de ser de inúmeros fines con respecto al actuar humano. Ahora, si ponemos el acento en el fin final (unidad-orden) diluimos la diversidad de fines, y si prescindieramos del fin último, se carecería de todo orden y, por lo tanto, existiría una polivalencia de finalidades sin dirección precisa, que, por lo demás, sería arbitraria. Vemos entonces que la relación analógica, que conjunta las antípodas (unidad y diversidad), puede explicar satisfactoriamente no solo un modelo de comprensión antropológica, sino también el vínculo proporcional que guardan entre sí el fin final y los fines parciales. De esta manera, los múltiples actos humanos se guiarían bajo el precepto de la consecución del fin último que es la felicidad, como realización del proyecto personal de todo ser humano.

En este sentido, se acepta la diversidad de fines que puede llegar a alcanzar el hombre, pero entre estos se debe elegir el que más se adecúe a la perfección humana, que es en sí la felicidad misma, culmen y aspiración de la operatividad de todo ser racional. No obstante, la palabra fin tiene diferentes significados, de manera que puede entenderse fin como principio, pero también como término³. La filosofía clásica poseía dos nociones específicas para diferenciar el sentido de la palabra fin: *τέλος*, como fin-cause, y *πέρας*, como fin-efecto. Esto quiere decir que el fin podría ser entendido como razón y sentido primero del obrar humano, pero también como el ocaso de la vida temporal o término del límite del obrar, que coinciden respectivamente con la felicidad (*τέλος*) y la muerte (*πέρας*). “El fin como principio opera como causa, pues se da antes en la ejecución como intención o pretensión del sujeto; en cambio, el fin como término o límite es efecto de la ejecución, y es lo último que se da en la actuación como logro o consecución de la intención subjetiva” (Naval & Altarejos, 2011, p. 89).

Este fin final que subyace a la comprensión antropológica del actuar humano corresponde a la misma pretensión que de fondo guía el proceso de humanización de todo ser racional a través de la educación. Pero la errónea comprensión de la relación unidad-diversidad malogra el proyecto rector de la finalidad de la educación, que no es otro que la misma felicidad. Prueba de ello son los modelos metodológicos, como la teoría de los *objetivos operativos de la educación*, que ordena su quehacer pedagógico a la obtención de resultados observables por medio de los trabajos impuestos en el aula a los educandos. Esto garantizaba el cumplimiento de objetivos (parciales), que hacían parte de un proyecto escalonado que permitía obtener metas más generales, pero tal método analítico provocó una disolución de la unidad del fenómeno observable en diversos compuestos, que efectivamente arrojaron los resultados que se esperaban en la primera etapa, sin embargo, cuando se quiso realizar una síntesis del compuesto analizado, es decir, una reconstrucción del fenómeno tomando cada una de sus partes disgregadas, no se pudo retornar a la unidad que se había empezado a analizar desde un principio, puesto que la pretensión analítica y logicista, que se empleó en el marco de la práctica pedagógica, también tiene sus límites y no puede explicar todo. No olvidemos que...

3 Véase este mismo planteamiento en el capítulo III, numeral 2.3: “Origen del universo según la cosmogonía filosófica”.

la unidad de la formación humana no sale de la formación o suma de los objetivos o fines parciales de la educación; cuando se han separado analíticamente los elementos del compuesto, sencillamente se pierde éste como tal, pues el principio unificador e integrador no es un elemento más, sino una relación o disposición peculiar de éstos, relación que se pierde en el aislamiento del análisis (Naval & Altarejos, 2011, p. 97).

Además, esto implicaría también la pérdida del sentido de la *praxis* que es la educación como perfeccionamiento inmanente del hombre, pues pasa al plano de la *poiesis* o actividad productiva, que deforma la finalidad de la educación en su totalidad. El íntimo vínculo entre el fin final y los fines parciales, en cuanto que estos últimos participan del primero en alguna medida, configura la actividad de perfección interior que debe llevar a cabo todo individuo que pretenda educarse no en el dominio de elementos diversos que posean una operatividad exclusiva (*un todo de orden*), sino más bien, como un compuesto cohesionado que obra en conjunto por sí mismo (*un todo integral*).

Para entender esto de manera más precisa no podemos abandonar la idea de que el fin de la educación es realmente formar para un obrar feliz. Es claro que de entrada nos enfrentamos a un tema sensible, pues no es fácil determinar qué es la felicidad como tal, ya que son muchas las formas en las que podríamos concebir este fin último. Además de correr el riesgo de precipitar nuestra concepción en un individualismo solipsista sobre la felicidad, en sentido subjetivo. Aun así, es posible seguir el hilo conductor de las implicaciones que conlleva la felicidad como deber teleológico de la educación. Por lo tanto, si intentáramos observar en qué consiste un obrar feliz, que de una u otra forma es una circunstancia más práctica que la idea abstracta de felicidad, se plantea simultáneamente la pregunta de cómo saber cuál es un obrar feliz y cuál no lo es, sin conocer primero qué es la felicidad. Pero este es precisamente el punto de partida de una reflexión pedagógica, puesto que la educación propicia la búsqueda cognoscitiva de cuáles son las acciones del ser humano que lo llevan a un obrar feliz.

El estudio atento de la cotidianidad nos revela que ningún hombre desea no ser feliz, lo que nos lleva rápidamente a determinar que no solo compete al conocimiento el fin final, sino también a la facultad apetitiva, puesto que primero es un querer voluntario del fin último y después sí un conocimiento

de lo querido, que es en este caso la felicidad. Por otro lado, este fin final es querido por su valor intrínseco, es decir, la *εὐδαιμονία*, al ser el mayor de los bienes al que se ordenan todos los demás, es querido por sí mismo y no por otro. “Tan claro se ve esta prioridad teleológica que puede afirmarse taxativamente que la felicidad es de rango superior a la libertad, pues «querer ser feliz no es asunto de libre elección» y por eso la felicidad es algo que «la voluntad no puede no querer»” (Naval & Altarejos, 2011, p. 101). Esto abre las puertas a considerar los tipos de fines parciales (útil, placer, honor etc.), que expresan una deficiencia en lo que corresponde a la plenitud inherente de un fin último, ninguno de estos bienes puede proveer una felicidad plena, pues solo un Supremo Bien es corresponsable con un Supremo Fin.

Y aunque no es un asunto central en nuestro abordaje, es importante saber que, en lo concerniente a la educación, la vida lograda o la fruición en el Supremo Bien debe ser el referente primario de la «*autotarea ayudada*» que es la misma acción educativa. Un proceso que en la vida práctica debe llevar una plena congruencia, ya que la cuestión fundamental no solo reside en conocer lo que está conforme a las exigencias de una vida moral buena, sino también en perfeccionar (educar) constantemente la práctica del acto virtuoso, que revitaliza la vida misma y, por lo tanto, hace que nos aproximemos al estatuto esencial del obrar feliz o el fin final de la educación. “Según esto, el fin final de la educación guía la enseñanza, la actividad docente del educador, pero lo realiza el educando mediante su acción formativa, mediante el obrar inmanente en el que consiste el aprender” (Naval & Altarejos, 2011, p. 109). No olvidemos que educar es un obrar intersubjetivo, una *praxis* del educador transmitida al discente a través de la actividad productiva del docente (*poiesis*), que concita al educando a una acción inmanente o a un obrar feliz, siguiendo el modelo de *praxis* que le ha enseñado el maestro al discípulo, como un fenómeno pedagógico que define lo que se ha denominado co-acción perfecta.

Esto nos da la posibilidad de aclarar que el fin final de la educación no es como tal el mismo fin último de la vida humana, la educación perfeccionaría las facultades o potencialidades del alma para que el individuo se encuentre capacitado para obrar satisfactoriamente en conformidad con el fin final del ser humano, que es la felicidad. Lo que de paso también aclararía

que la felicidad del discente no podría ser el fin del educador (y, por tanto, tampoco el fin inmediato de la educación, aunque en su práctica efectiva sí lo sea), es el educando quien explícitamente debe encargarse de disponer de los medios propicios para la consecución de su fin último. Aunque sí podría aseverarse que el educador indirectamente se encargaría del obrar feliz como fin de su actividad productiva (la lección), que llevaría a actualizar las potencialidades del educando para que este emprendiera un camino con referentes claros y ordenados para consumir su proyecto personal.

Conclusión

El secreto de la interculturalidad es el cultivo de la identidad personal, es decir, estar a la zaga de la acción formativa, que nos aleja del egoísmo y nos permite vivir el altruismo. Hacer camino hacia un modelo de educación intercultural implica por eso la *Bildung* gadameriana, pues solo al crecer interiormente, nos percatamos de la importancia de la apertura y del estar a la escucha del sentido, y, en especial, del sentido del otro. Las culturas y civilizaciones humanas narran sus propias odiseas a partir de lenguajes simbólicos, que se enriquecen a condición de compartir con otros sus tradiciones y memorias. Pero esto exige prudencia, ya que no siempre es fácil revelar y donar lo propio o interpretar y entender lo otro. Por esa razón, educamos nuestro espíritu para llevar a cabo la proeza de compartir el legado cultural que nos han brindado intersubjetivamente los demás; esto, al final, nos exhorta a hacer algo similar para contribuir al cultivo de la identidad de nuestras comunidades. Solo así podemos entender que el otro no es un obstáculo, sino una oportunidad para formarnos recíprocamente.

Aprendemos que las otras comunidades también tienen algo en común con la nuestra. Hay unidad donde hay diversidad. Este es el corazón de la humanidad, la relación. Toda forma relacional del mundo (social o natural) proyecta orden. Y el orden no es otra cosa que la recta disposición de las partes para conformar un todo. En nuestro caso, un todo social constituido por el complejo tejido de conexiones interculturales, que nos permiten convivir y formar lazos sólidos y constantes para educar a nuevos hombres y mujeres dispuestos a ofrendar, sin egoísmos, el fruto de su formación. Queda aún la tarea de disponer para este modelo teórico de educación inter-

cultural un marco pedagógico que haga posible las condiciones prácticas para su futura implementación. De esta manera, evitaremos la univocidad creciente de la globalización o la equivocidad del multiculturalismo. Esta es una invitación a vivir en el marco de un mundo globalizado, pero consciente de la relevancia de la preservación de la diversidad cultural, siempre que esta promueva la realización que exige la naturaleza humana.

Bibliografía

- Altarejos, F. (1986). *Educación y felicidad* (2da Ed.). Pamplona, España: EUNSA.
- Aquino, T. (1956). “Tratado del orden y Tratado del matrimonio”, *Suma teológica*, tomo XV, pp. 174-178 (trad. Comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, edición bilingüe). Madrid, España: BAC.
- Beuchot, M. (2016). *Hermenéutica mestiza*. México D. F., México: CAPUB.
- Beuchot, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Barcelona, España: Herder.
- Boecio, S. (1979). *Sobre la persona y las dos naturalezas*. Madrid, España: BAC.
- Gadamer, H. (2012). *Verdad y método*, vol. I, 13ra Ed. (A. Aparicio & R. Agaito trans.) Salamanca, España: Sígueme.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer* (C. Ruiz-Garrido Trad.). Barcelona, España: Herder.
- Moreno-Sarmiento, D. (2018). *Hermenéutica del símbolo e interculturalidad*. Bogotá D. C., Colombia: Universidad Sergio Arboleda.
- Naval, C., & Altarejos, F. (2011). *Filosofía de la Educación*. España, Navarra: EUNSA.

Capítulo VI

¿Qué es evaluar de forma educativa? Entre axiología analógica y docimología

Daniel Felipe Moreno Sarmiento

*La virtud es la que hace que el conocimiento
se haga connatural al hombre que lo tiene,
y de esta manera lo puede ejercitar con la naturalidad
que es propia de lo que está bien asimilado y,
además, es significativo. Solo así podremos
dar una educación significativa para el hombre.
Solo entonces tendrá sentido.*

Mauricio Beuchot

Introducción

Evaluar, en sentido general, es una actividad a la que no somos del todo ajenos. Es usual que hayamos sido evaluados en algún momento por personas que, con cierta autoridad (intelectual o moral), examinaron nuestro desempeño en alguna actividad o labor, o posiblemente hemos actuado como evaluadores para examinar las habilidades que poseían otros. Y si no fuera el caso, consideremos que ningún ser humano puede ser extraño a la experiencia de valorar algo en el mundo o de sentirse superado o aburrido por la vivencia personal de algo a lo que considera valioso o carente de valor respectivamente. En principio, puede que la relación entre evaluar y valorar no sea del todo clara, pero si lo reflexionamos, nos daremos cuenta de que toda práctica evaluativa supone una persona, situación o cosa que estimamos de forma positiva o negativa, es decir, que valoramos de una forma o de otra.

En este sentido, se hace indispensable, para nuestros fines, preguntarnos si la actividad de evaluar no está vinculada con una forma de entender lo que es el valor en sí. Por lo que necesitaremos de una reflexión filosófica del valor, para entender lo que es, además de comprender sus dimensiones y propiedades. En pocas palabras, acudiremos a la teoría del valor o axiología general para comprender los fundamentos de toda posible teoría de la evaluación. Este abordaje nos conducirá posteriormente a aclarar lo que entendemos por evaluación educativa. Lo que nos permitirá sondear los modelos existentes al respecto, para señalar el modelo con el que más nos identificamos.

Esto nos permitirá continuar nuestra reflexión, que no se limita a las generalidades de la evaluación educativa, sino que intenta ser propositiva al plantear un modelo evaluativo, formulado a partir de la propuesta de la hermenéutica analógica (HA) del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, que pueda aplicarse en el contexto de la evaluación del aprendizaje. Por lo que se explicará, de forma sintética, en qué consiste la HA, para finalizar con una reflexión en torno a la evaluación en los espacios de enseñanza-aprendizaje, en los que es central la relación recíproca entre maestro y alumno.

1. Evaluar desde una perspectiva axiológica

La práctica de la evaluación se alza sobre un horizonte normalmente inexplorado por los teóricos de la evaluación, que se sitúan en el contexto de las ciencias de la educación para realizar sus abordajes y reflexiones. Este horizonte inexplorado al que hacemos referencia es la teoría del valor o axiología general, que al ser una disciplina filosófica, cuenta con varias propuestas teóricas y una larga historia en la que se manifiesta una riqueza conceptual que puede contribuir al ámbito de la *docimología*, entendida aquí como la ciencia de la educación que tiene por objeto de estudio la práctica evaluativa.

Por eso, antes de comenzar, nos gustaría proponer una definición etimológica de la palabra “evaluar”. Esta expresión está formada por el prefijo “e o ex”, que quiere decir “de o desde” —dando a entender un sentido de procedencia— y el verbo “valere”, que puede traducirse como “ser fuerte” o “valer”. Por lo que evaluar, según lo dicho, sería *valorar desde* algún punto de vista o considerar el valor (o la importancia) que algo tiene desde una determinada perspectiva. Es por esta razón que se debe conferir tanta re-

levancia a la axiología o teoría del valor. Como nos daremos cuenta en lo subsiguiente, es necesario hacerse una idea general de la naturaleza del valor para entender qué impacto tiene dicha concepción en la práctica evaluativa dentro del contexto educativo.

1.1. Aspectos generales de la axiología o teoría del valor

En la línea de investigación axiológica, no dejan de ser amplios los debates acerca de lo que es el valor. La axiología, en realidad, es un campo filosófico que se desarrolla ampliamente durante el siglo XX, pero, como en toda disciplina, siempre es posible encontrar antecedentes desde la antigüedad. Sin embargo, no es hasta la llegada de la edad moderna, donde emerge la figura de Hermann Lotze, cuando se vuelve de capital importancia hablar de una filosofía del valor. Y a pesar de que son varias las tradiciones filosóficas que han incursionado en el camino de la axiología, es menester destacar la propuesta que se ha impulsado desde el movimiento fenomenológico, de la mano claramente de Edmund Husserl —sin quitar mérito a la contribución que hace Franz Brentano al respecto—, pero eminentemente de pensadores como Max Scheler y Dietrich von Hildebrand. No esperamos ser exhaustivos en el recuento histórico, pero esto nos deja una impresión general de lo que estamos enfrentando. Por lo que esta breve alusión nos puede servir de antesala para empezar a desarrollar lo que nos compete. Así que, sin más preámbulo, lo mejor es partir del mismo fenómeno del valor, para aproximarnos a su posible definición.

Atendamos al siguiente caso. Pensemos en un artista que trabaja diariamente en su taller. Para este individuo varios de los objetos con los que suele ejecutar sus labores son valorados por su utilidad, para el caso consideremos un lienzo en el que se ilustrará la obra artística. Sin embargo, alguien podría decir que un artista valora mucho más la idea que lo ha movido interiormente a realizar su obra. Incluso, una persona aún más aventajada, dirá que el artista en definitiva valora más la obra en sí, cuando esta está finalizada. Todos podríamos estar de acuerdo en el hecho de que sin importar el objeto que se valore (el lienzo, la idea de la obra o la obra finalizada), todos son casos de algo que podemos llamar valioso. Después de todo, el lienzo es valioso por su utilidad, la idea de la obra, por su verdad y la obra finalizada,

por su belleza. Hay en cada uno de estos objetos una especie de realización del valor (utilidad, verdad y belleza), pero dicha realización no es pura o absoluta. El lienzo no es la utilidad pura, así como la idea de la obra y la obra finalizada tampoco son la verdad y la belleza en sí. En pocas palabras, estos objetos participan de estos valores, pero no son los valores en sí.

Este aspecto es importante por dos cosas: 1) porque comprendemos que todo valor se realiza en un ser real y 2) entendemos que un objeto es valioso en el sentido de que tiene dicha cualidad, pues se estima por su valía. A esto podría objetarse que se atribuye demasiado a la cosa valiosa, lo que puede llegar a *naturalizar el valor* en demasía, ya que queda reducido a una mera cualidad de las cosas. Para evitar este reduccionismo, podemos decir que en el ejemplo que hemos dado también es evidente que el lienzo, la idea de la obra y la obra finalizada valen para alguien. Es un hecho que el artista tiene la capacidad de sentir o percibir el valor de estos objetos¹. Esto nos lleva a suponer que el valor no solo es algo que se encuentra realizado en un objeto, sino que a la vez es sentido y abstraído por un sujeto. En esta medida, la vivencia del valor llega a ser altamente significativa, pero, cuidado, significativa no quiere decir determinante.

En este punto, debemos advertir que la concepción de lo que es el valor nuevamente puede quedar restringida a un único sentido. Hace un instante, indicábamos que dicha concepción no puede quedar reducida a la cualidad de un objeto, pero tampoco puede quedar enmarcada en los límites de la vivencia subjetiva. Esto supondría plantear una *psicologización del valor*. Una hipótesis que puede derivar en un subjetivismo axiológico, que abre las puertas al relativismo, del cual parten las perspectivas que afirman que los valores son fruto del convencionalismo social y que estos mismos, en general, carecen de referente, pues son meras representaciones subjetivas. Así,

1 Sentir el valor se debe comprender como vivir el valor, es decir, tener una cercanía personal con este. Lo expresa claramente Dietrich von Hildebrand en el siguiente pasaje: “A veces oímos una melodía y captamos claramente su belleza, pero no nos llega al corazón, no nos «conmueve». Tenemos presente su belleza sin, por así decirlo, entrar personalmente en contacto con ella. Está fuera de duda que aquí se trata de un captar intuitivo, no de un mero saber que es bella. Su belleza se encuentra claramente delante de uno, de manera que el conocimiento de que es bella puede apoyarse en eso. Más yo no me conmuevo en sentido auténtico, yo no la siento. Piénsese, por el contrario, en el caso en el que la belleza me conmueve «hasta las lágrimas». Ahora me habla claramente, se me acerca, o yo penetro realmente en ella” (2006, pp. 27-28).

lo que para un sujeto puede resultar bueno objetivamente, resultaría malo para otro. Para evitar esta conclusión, se propone más bien una dimensión objetiva y subjetiva del valor. Por lo que el valor se realiza en los objetos reales, pero esta dimensión entra en tensión con la vivencia subjetiva, pues el valor no es solo de algo, a lo que llamamos valioso, sino que también es un valor para alguien. Así el lienzo resulta valioso para el artista por su utilidad a la hora de ejecutar su obra. No obstante, hemos señalado anteriormente que el objeto valioso no es el valor en cuanto tal, es decir, el lienzo no es la utilidad en sí misma. El lienzo participa del valor de la utilidad, pero tomar parte en algo no es ser ese todo. ¿Qué es entonces ese todo que denominamos valor?

Parece que hemos llegado de nuevo a la misma pregunta de la que partimos. Pero aquí ya hemos llegado con algo en mente, sabemos que existe una dimensión objetiva y subjetiva del valor. Pero ¿qué pasa cuando hablamos de la utilidad, la verdad o la belleza en sí? Debemos proceder con cautela, para evitar caer en una visión platónica del valor. Lo que significa que debemos evitar la *ontologización del valor*. Pero volvamos sobre nuestro ejemplo, para captarlo mejor. Entendemos que tanto el lienzo como el pincel, que utiliza el artista, tienen un valor útil, pero estos objetos son distintos entre sí, aunque tienen en común, desde una perspectiva axiológica, el valor de lo útil, y sabemos ya que si bien participan de dicho valor, no son la utilidad en sí. Es lo mismo que decir que la obra finalizada —por ejemplo, la representación de un paisaje— es una bella ilustración, pero no cometeríamos el error de decir que es la misma belleza. Por más bella que fuera la representación que ha elaborado el artista, no confundiríamos algo que es temporal, como la obra, con algo que es intemporal, como la belleza. Lo mismo sucede con la utilidad en tanto que valor. Pero ¿esta intemporalidad nos llevaría a deducir que el valor no es algo en estricto sentido? Si pensamos que todo aquello que existe es temporal y material, la respuesta ya la tenemos, pues, en efecto, el valor no tendría ningún estatuto ontológico. Pero si aceptamos que todo aquello que es no se limita a lo temporal y material, entonces podríamos decir que la utilidad o la belleza —para retomar nuestros ejemplos— sí tendrían un estatuto ontológico, solo que diferente a las cosas que son temporales y materiales como el lienzo o la obra finalizada.

Tabla 1.
El valor, dimensiones y reduccionismos.

Definición	Dimensiones axiológicas	Reduccionismo
Valor Valer es su modo de ser <u>Características</u> -Es un ser ideal -Es una abstracción -Tiene carácter normativo	<i>Dimensión natural</i> Es una cualidad del ente real	Naturalismo Se reduce el valor a la cualidad de la cosa
	<i>Dimensión psicológica</i> Está en relación con un sujeto, en cuanto es una abstracción	<i>Psicologismo</i> Se reduce el valor a ser una vivencia del sujeto
	<i>Dimensión ontológica</i> Es un ser ideal o valer	<i>Ontologismo</i> Se reduce el valor a un ser ideal y se niega su realización en la cosa real.

Nota. Elaboración propia. Basado en Hessen, 1959, pp. 23-32.

Según lo anterior, podemos percibir que hay una dimensión más, a parte de las ya mencionadas, y es la dimensión ontológica del valor. El valor entonces sería un ser intemporal e inmaterial, por lo que es un ser ideal o valer. Esto no quiere decir que los valores al ser entidades ideales, estén desvinculadas del ser real. Al contrario, como hemos dicho, el valor, en tanto ser ideal, se realiza en los seres reales como cualidades, y son valiosos para alguien, que tiene a la vez la capacidad de estimar su valía. En palabras de Hessen: “*El valor es siempre valor para alguien. Y podemos decir que el valor es la propiedad de una cosa que le corresponde con referencia a un sujeto que siente el valor*” (1959, p. 31). De hecho, el valor se caracteriza por su modo de ser que es el valer, que es su naturaleza ontológica, además de ser una abstracción, ya que es una representación en la conciencia de un sujeto, y, por otro lado, el valor posee un carácter normativo, porque exige su realización o cumplimiento. De allí que su relación con los entes reales sea tan fuerte, pues todo valor demanda su realización, en otras palabras, el deber ser se presenta bajo esta condición de exigencia porque detrás de todo deber existe el carácter normativo del valor.

En lo que concierne a las perspectivas reduccionistas, debemos evitar el naturalismo, el psicologismo y el ontologismo del valor, y más bien articu-

larlas como dimensiones axiológicas. Por utilizar la frase de la *Metafísica* de Aristóteles, pero en otro sentido: el valor se dice de muchas maneras, en tanto que se predica de una cosa (como cualidad), en tanto se dice en relación con alguien (como vivencia) y en cuanto se habla de su estatuto ontológico (como ser ideal o valer), tal y como se muestra en la Tabla 1. En este sentido, el valor se dice de forma analógica², y no de forma unívoca, como lo propone el naturalismo o el ontologismo axiológico, ni de forma equívoca, como lo piensa el psicologismo axiológico. Dice Hessen al respecto:

Así nuestra concepción representa un platonismo moderado, justo medio entre un idealismo axiológico que solo ve valores y despoja de valor a la realidad, y un realismo axiológico que solo ve el ser y “ontologiza” a los valores. Es un platonismo en la medida en que mantiene la idea de un “reino de los valores”, un platonismo moderado por cuanto por una parte evita la hipóstasis de los valores ideales o puros y por otra subraya enérgicamente su referencia con respecto a la realidad (Hessen, 1959, p. 75).

1.2. Teoría de la evaluación o sobre el juicio de valor

Ahora que es más clara la articulación de las tres dimensiones mencionadas al referirnos a lo que es el valor. Podemos profundizar en algunos aspectos. Nos interesa especialmente dar importancia a la dimensión subjetiva del valor. Por esta razón, será pertinente volver sobre nuestros ejemplos. Decíamos que el artista considera valioso su lienzo y su pincel por la utilidad que estos mismos le brindan. No obstante, el hecho de considerar que algo es valioso implica aseverarlo en una afirmación. Algo así como: «este lienzo es útil para pintar». Esto es lo que llamamos un *juicio de valor*, piénsese que al hacer esta afirmación, también podemos establecer comparaciones como: «este lienzo es más útil para pintar que este otro que ya está usado». Por lo que podemos, según lo afirmado, establecer grados de perfección o

2 La expresión «se dice de forma analógica» puede ser confusa para aquel que aún no conozca su sentido. Se aclarará más adelante qué se entiende por esta noción, así como las expresiones «unívoco» o «equivoco». Por ahora, puede servir de referencia la siguiente explicación: “La analogía es una forma de significación intermedia entre la univocidad y la equivocidad. El término unívoco es el que significa sus objetos de manera totalmente igual, idéntica, como «hombre». El término equivoco es el que lo hace de manera totalmente distinta, diferente, como «gato» puede significar muchas cosas diversas, incommensurables entre sí. El término análogo es el que significa de manera en parte igual y en parte distinta, como «ente» y «causa», que tienen modos diversos. Lo unívoco es lo claro y distinto, lo equivoco es lo oscuro y confuso, y lo análogo está colocado en medio (Beuchot, 2016, p. 33).

realización del valor. Insistimos, las cosas que participan de ese valor no son el valor en sí mismo, pero sí tienen un grado de proximidad a este.

Con esto podemos entrever que a la vivencia del valor le es inherente un *lado activo*. Pues cuando decimos que algo es valioso, o que lo es en comparación con otro ente, estamos nosotros mismos anunciando, por medio del juicio de valor, que las cosas poseen esta propiedad. Y si bien este “movimiento” va de la mente que enuncia el juicio al exterior, para decir que «x» cosa es valiosa, también existe un movimiento opuesto, es decir, un *lado pasivo* de la vivencia del valor, en la cual se va de la cosa, en cuanto portadora de un valor, a nuestro interior. En efecto, este fenómeno surge cuando la cosa valiosa provoca en nosotros un estado psicológico concreto, como sentirnos superados o abatidos por la experiencia vivida. De hecho, el sentirnos superados o abatidos por dicha experiencia, nos permite posteriormente anunciar a través del juicio de valor si lo que sentimos es positivo o negativo. De allí que podamos valorar positivamente, que es estimar que una cosa es buena, así como valorar negativamente, que es estimar que algo es malo. Esta capacidad estimativa, se conecta hondamente con nuestra naturaleza estética, y ¡qué decir de la forma en la que se relaciona con nuestra condición moral y religiosa!

Lo referido sobre el juicio de valor, nos puede dejar la impresión de que, al final, cada uno determina lo que es positivo y negativo. Sí, no se puede negar que hay cierta relatividad en la vivencia subjetiva, puesto que la vivencia está enmarcada en la interioridad del individuo, en quien surge un estado psicológico concreto, como advertíamos. En esta misma dirección, se entiende que la vivencia del valor siempre es relativa a un sujeto que la vive. Pero esto nada tiene que ver con el relativismo axiológico, que concibe el valor de las cosas desde un subjetivismo consumado, en el que algo valioso objetivamente puede ser a la vez positivo y negativo, según la perspectiva de distintos individuos. Y nada más errado que esta percepción del valor objetivo. Claro, otra cosa es que los valores materiales, como los vinculados al agrado o al placer, sean subjetivos y que, por lo mismo, un individuo afirme de un alimento que «es agradable», mientras otro asevere que «es desagradable», dos perspectivas diferentes, pues, como suele ocurrir con los placeres relacionados con la comida, puede que un individuo sienta satisfacción

al comer almíbares como vianda, pero seguramente otro individuo puede diferir en gusto, y considerar otra opción que no le desagrade.

Sin embargo, hay valores que a pesar de ser subjetivos, son considerados positivos de forma general, como lo puede ser la salud o la nutrición, que son valores naturales (Hessen, 1959). Por esto mismo, es que el juicio de valor no puede ser resultado del subjetivismo. Al contrario, dicho juicio posee una validez universal siempre que emane de un valor objetivo, pero su validez puede ser relativa en dos sentidos: si se refiere a un valor como la salud, que al ser un valor vital, no es solo subjetivo sino también general, pues nadie en sus cabales considera la salud un disvalor; y si se alude a una hogaza de pan, que tiene valor por el hecho de que satisface una necesidad, se dice que este bien material es positivo en cuanto relativo a un sujeto que se complace en comerlo, pero no es el caso de otro individuo que no guste del pan, por lo que resultará un disvalor, a pesar de ser un bien material. Pero en cuanto a los valores objetivos no hay duda, estos mismos trascienden la subjetividad, como el valor de la justicia o la honestidad, cuyo carácter moral infunde en los individuos el deber ser o la realización en la vida práctica.

Después de explicar estas generalidades sobre el juicio de valor y lo que surge de este mismo, podemos decir que este tipo de planteamientos son inherentes a una teoría de la evaluación, pues finalmente cuando evaluamos no hacemos otra cosa que emitir un juicio de valor, es decir, adjudicamos una cualidad positiva o negativa a algo o a alguien. De forma que la teoría de la evaluación está profundamente relacionada con la axiología. Pues como indicábamos, el juicio de valor no es otra cosa que la manifestación de la vivencia subjetiva que tiene un individuo al estar ante la visión o sentimiento del valor que posee un ente. Motivo por el cual es tan importante la posición axiológica que asumimos como evaluadores.

Nuestros juicios de valor vienen influenciados por una posición, que consciente o inconscientemente, tenemos ante los valores. Decir que algo es positivo o negativo, parece no tener un trasfondo tan relevante, pero sí que lo tiene. Esto nos compromete con una determinada perspectiva axiológica, que puede resultar unívoca, ya sea por idealista, si para nosotros es más coherente una visión platónica del valor, en la que se ontologiza este último, y se niega su concreción en la realidad, o ya sea también por naturalista, que termina restringiendo el

valor al ente real, y, por lo tanto, identificando el ser con el valer. O se puede caer en una perspectiva equívoca si consideramos que la vivencia subjetiva es lo único que nos puede servir de punto de partida para determinar lo que es el valor, pero esto nos arroja a la polivalencia de los puntos de vista que tiene cada individuo sobre el valor, pasando del subjetivismo al relativismo, y de este, seguramente, a un escepticismo, que termina negando los valores.

Por eso merece nuestra atención una axiología analógica, que conciba, como lo aclaraba Hessen, un punto medio entre el idealismo y el realismo axiológico. La forma de hacerlo es precisamente articulando el valor como cualidad, vivencia o abstracción en una sola concepción. Esto es lo que podemos trasladar a los términos de la teoría de la evaluación, pues juzgar algo como positivo o negativo supondrá en ocasiones plantear una concepción unívoca de la evaluación, que será idealista o naturalista, o una concepción equívoca que será relativista y subjetivista. Esto puede derivar en un juicio inoperante e injusto. En cambio, si juzgamos de forma prudente al evaluar será posible ponderar, de forma correcta, lo que en verdad es positivo y lo que resulte negativo. Lo anterior plantea serios interrogantes en torno a los criterios que deberíamos tener presentes para juzgar de forma prudente la realidad. Así que debemos atender al orden y a la jerarquía de los valores, para evitar estos reduccionismos que son bastante frecuentes.

El *orden axiológico* siempre plantea una dicotomía, ya que la valoración positiva de algo es lo que en estricto sentido denominamos valor, mientras que aquello cuya valoración es negativa es lo que llamamos disvalor. Pero ambas son formas de estimar un objeto real, en otras palabras ambas son formas de valor, solo que uno es de carácter positivo y el otro, negativo. Hasta este punto, tenemos más claro que el orden axiológico se caracteriza por la polaridad, como afirma Hessen (1959), pues hay oposición entre el valor positivo (valor en sentido propio) y el valor negativo (disvalor).

Al orden axiológico le es inherente una *organización jerárquica*. Al respecto, Hessen (1959) piensa que los valores de una misma clase axiológica difieren en grado, pues los valores tienen su propia profundidad³, y según su

3 Esta profundidad puede ser percibida por diferentes individuos, algunos que se han formado interiormente para percibir con más proximidad lo hondo que puede ser la vivencia de un valor, otros, en cambio, percibirán el mismo valor, pero no con la misma profundidad. Nuevamente, Hildebrand aclara

concreción en la realidad, pueden variar en su realización. Volviendo sobre nuestro ejemplo, puede que el artista valore más la utilidad de su lienzo, que la de su pincel, pues el primero es un instrumento que es más útil en el sentido de que sirve como soporte material de la pintura, que piensa llevar a cabo, mientras que el segundo es un instrumento del que puede ayudarse esporádicamente, pues hará uso de otros recursos para elaborar su obra, por lo que su utilidad con respecto al fin, que es ultimar su invención, no es tanta, en el caso del pincel, como la que sí ofrece el lienzo.

Allí lo que comparamos es el grado de realización del valor de la utilidad en los instrumentos de los que hace uso el artista, y observamos que hay una diferencia en la gradualidad del valor. Algo similar sucede entre diferentes clases de valores. Acá ya no se compara la gradualidad de un mismo valor, sino que se comparan valores diferentes. A partir de nuestro ejemplo, podemos retomar el valor de la utilidad del lienzo y compararlo con el valor de la belleza de la obra finalizada. Sin duda, el lienzo es fundamental desde el punto de vista de la utilidad del instrumento, pero no tiene el mismo valor que la obra finalizada, como un todo en sí, pues esta reúne una serie de aspectos que van más allá de los atributos materiales de los que está conformada. De hecho, lo que un espectador juzga al ver una obra artística es su proporción, unidad y cohesión, propiedades que están vinculadas a la belleza, un valor que estimamos más perfecto que la utilidad, pues la profundidad de la belleza es de naturaleza espiritual o inmaterial, en cambio la utilidad, que también posee su propia profundidad axiológica, es de índole material.

Llegado este punto, cabe hacer algunas aclaraciones en torno al sentido del orden axiológico y las clases de valores que existen. De forma general, podríamos pensar el orden axiológico en dos grandes sentidos: un *sentido formal*, que

este aspecto con un ejemplo acertado: “Comparemos la comprensión que un santo tiene de los valores morales particulares con la que es propia de una persona lúcida para el valor y abierta a lo moral, pero no santa. En ambos casos se presenta un claro captar el valor, tan claro que puede fundarse en él un conocimiento evidente. Ambos comprenden clara y distintamente las clases particulares de valor en su naturaleza de tales. Pero el sentir el valor del santo va en una dirección diferente y va más allá. Toda la belleza intrínseca del valor, su más íntima esencia, su completo alcance, la total e inmensurable cuantía de seriedad que hay en el valor —y sobre todo su infinita profundidad, que hace de él una viva ventana hacia todo el reino de los valores y hasta el centro y compendio de todos ellos, que es Dios—, es captada y sentida por él de muy distinta manera. Éste posee una idea del valor mucho más adecuada, una comprensión de él más profunda y exhaustiva” (Hildebrand, 2006, pp. 29-30).

haría referencia a la estructura ontológica de los valores y un *sentido material*, que alude al contenido del valor. Esto nos sirve de punto de partida para plantear la clasificación de los valores. Pues podríamos hablar de *valores formales* y *valores materiales* como categorías generales, para enmarcar el amplio espectro de valores que asociamos a las cosas reales. La Tabla 2 ilustra de forma sintética las clases y subclases de valores, que expondremos rápidamente.

Tabla 2.
Clases de valor.

Clases de valor	Subclases de valor	
Valores formales Modo de ser esencial del valor	<u>Valores positivos y negativos</u> Determinación según la naturaleza axiológica del valor	
	<u>Valores de la persona y la cosa</u> Determinación según la relación con los entes reales	
	<u>Valores propios y derivados</u> Determinación según su modo de ser	
Valores materiales Contenido del valor	<u>Valores sensibles</u> Perecederos y subjetivos	<u>Valores de agrado y placer</u> Sentimiento de satisfacción
		<u>Valores de la vida</u> Vida natural
		<u>Valores de utilidad</u> Necesidades económicas y técnicas
	<u>Valores espirituales</u> Imperecederos y objetivos	<u>Valores lógicos</u> Función de conocer y contenido del conocimiento
		<u>Valores estéticos</u> Realidad de la apariencia
		<u>Valores éticos</u> Acciones personales
		<u>Valores religiosos</u> Realidad valiosa o valor real

Nota. Elaboración propia. Basado en Hessen, 1959, pp. 80-91.

Según esto, nos podemos ubicar en la clase de los valores formales. Esta primera división del orden axiológico se divide en *valores positivos y negativos*, pues como habíamos visto con antelación, es propio de los valores una polaridad natural. En este sentido, como seres que valoramos la realidad —como *homines valentes*— entendemos que lo primero en la vivencia del valor es determinar, a través de este sentir el valor, si lo vivido, con referencia a un ente real, es positivo o negativo. Esto nos permite decantar si el ente es portador de un valor o de un antivalor (o disvalor). Ser portador de un valor es realmente significativo, porque esto nos da la posibilidad de ver que el valor es diferente del ente valioso, lo que nos obliga a hablar de una relación entre el valor y la realidad. De allí la otra subclase, *valores de la persona y la cosa*, que se plantea debido a la realidad que juzguemos, porque no es lo mismo juzgar un ser personal que una cosa. Finalmente, tenemos los *valores propios y derivados*, que se refieren al modo de ser de los valores, en el sentido de si estos son fundamentadores o fundamentados.

Pasemos ahora a la categoría general de los valores materiales. Material no se refiere al sentido meramente sensitivo, sino al contenido del valor, pues de su estructura ya hemos hablado al referirnos a su naturaleza formal. Los valores materiales se dividen en dos grupos: el primero corresponde a los *valores sensibles*, que se caracterizan por estar referidos al hombre natural, es decir, se pone de relevancia el sentido biológico de nuestra condición ontológica; y el segundo se refiere a los *valores espirituales*. Como vemos en la Tabla 2, cada una de estas subclases se subdivide. Los valores materiales están conformados por los *valores de agrado y placer*, que están relacionados con el sentimiento de placer o satisfacción, también son conocidos como valores hedónicos; encontramos a la vez a los *valores vitales*, en cuanto se refieren a las cualidades de los entes vivientes, que son los poseedores de la vida natural; y esta categoría cierra con los *valores de utilidad*, que se vinculan con los instrumentos y condiciones económicas de nuestra sociedad.

Al final de la Tabla 2, se presentan los valores espirituales en los que se encuentran los *valores lógicos*, que aluden a las estimaciones que se realizan con respecto al interés de buscar la verdad o al agrado que sentimos al estar en esta; también destacan los *valores estéticos*, que sostienen el sentido real de las apariencias, y que se expresan a través de las representaciones artísticas;

asimismo, tenemos los *valores éticos* que siempre suponen un ser personal, que es el portador de estos valores y que tiene la exigencia de concretarlos en la vida práctica, pues solo si hay realización de los valores hay verdadero valor. No olvidemos que el orden axiológico no se opone al orden del ser, todo lo contrario, se complementan. Es más, en lo correspondiente a los *valores religiosos* podríamos decir que el orden axiológico y ontológico se vuelven uno, pues la realidad que se juzga es un valor en sí. Lo santo no es solo manifestación de la trascendencia, es, en palabras de Hessen (1959), un anuncio de Dios, por lo que nos sale al encuentro una realidad valiosa o, lo que sería lo mismo, un valor real. Si bien es cierto que en la jerarquía de valores que hemos presentado, los valores éticos son más altos que los valores lógicos y estéticos, no se comparan con los valores religiosos, que son valores supremos, y que por lo mismo trascienden los valores de las otras clases. Incluso, gracias a los valores religiosos, los demás valores tienen su orden y esencia axiológica.

En resumen, el orden y la jerarquía de los valores son elementos imprescindibles para orientar nuestra capacidad de juzgar la realidad desde una perspectiva axiológica. Razón por la que toda teoría de la evaluación debe fundamentarse en las bases filosóficas de una teoría del valor, que se caracterice por superar los reduccionismos axiológicos, y así disponer de un enfoque que le permita articular las dimensiones del valor de forma proporcionada. Una responsabilidad que descansa en la *axiología analógica*, que aquí hemos querido sugerir, para evitar los extremos de la *axiología unívoca materialista* (naturalismo) o *idealista* (ontologismo), y de la *axiología equívoca* (psicologismo). Lo que nos brinda la posibilidad de ofrecer una noción de evaluación educativa fundada en las bases de la axiología analógica.

2. ¿Qué es la evaluación educativa?

Es hora de afrontar la cuestión medular de nuestra propuesta. Para esto es pertinente que hagamos algunas aclaraciones iniciales que nos permitan tener las herramientas necesarias para entender las implicaciones antropológicas y formativas que contiene esta concepción de la evaluación educativa. Por lo que procederemos a explicar lo que sugiere, en términos generales, la noción de educación. Pues para comprender la razón por la cual se

adjetiva la evaluación como educativa es crucial indicar cómo concebimos la acción y la actividad de educar. Este abordaje reclama claramente una relación sólida con la pregunta por el sentido de la vida humana, y por la forma en la que la realización de los valores eleva nuestra condición con la finalidad de consumir los requerimientos de nuestro ser personal. Entendido esto será mucho más fácil comprender el porqué de una evaluación educativa, pues si lo que exige la educación es la realización de los valores en la propia vida, esto también deberá coincidir con un enfoque que mire en la vida del educando esta misma concreción axiológica. Solo así la evaluación resultará verdaderamente educativa.

2.1. Educar es formarse en el sentido de la vida

Una de las inquietudes constantes a nivel personal es el sentido de la propia vida. No es fácil discernir cuál o cuáles pueden ser las respuestas ante tantas posibilidades de elección. Pero una cosa es segura, una vida que tiene sentido, lo tiene porque la hemos colmado de valores. Ya en sí misma, la vida humana tiene sentido porque la persona ontológicamente posee un valor único e irremplazable. A este valor lo llamamos *dignidad*. Tal es su importancia que podríamos cortar por la vía fácil y decir que este valor es suficiente para que la vida de todo ser humano tenga un sentido pleno. No obstante, estamos lejos de evidenciar que la dignidad humana sea suficiente para que todo individuo viva su vida con sentido. Y no es suficiente, porque el proyecto humano no está acabado —diríamos incluso que no se agota en sus posibilidades de realización, pues son muchos los modos de profundidad axiológica. En el fondo, hay un estado de perpetua necesidad de completitud que subyace a todo ser humano. Una situación que lo mueve interiormente para consumir su existencia, razón por la que busca desarrollar sus potencialidades. El ser humano casi siempre se encuentra en un constante ponerse a prueba, con el objetivo de dilatar los límites de sus facultades, para nutrirlas o formarlas. Solo que no es tarea sencilla realizar las potencialidades o facultades humanas, que permitirán al hombre lograr su plenificación ontológica. Es por este motivo que requiere de orientación. Necesita ser guiado, ya que hallar la dirección o el sentido de su existencia dependerá de si es capaz de realizar los valores que le permitirán humanizarse.

El sentido de la existencia humana reside en la “humanización” del hombre. Consiste en la realización de su esencia, en la consumación de su personalidad. Pero eso ocurre por medio de los valores. En consecuencia, decir que la existencia humana tiene sentido es sinónimo de decir que tiene valor (Hessen, 1959, p. 128).

El pasaje de Hessen nos invita a considerar con mucha seriedad si lo que está en ciernes en toda vida humana es precisamente la *idea de hombre*, que recoge todos los valores que demanda nuestra naturaleza. No solo aquellos valores sensibles, sino especialmente los valores espirituales. Todo el orden antropológico termina convirtiéndose en la exigencia de la realización de un orden axiológico que nos permitirá asumir nuestra personalidad.

El sentido de la vida reside en la perfección de la personalidad, como muestra el hecho indubitable de que el hombre siente la mayor felicidad cuando ha madurado interiormente, cuando se ha enriquecido y se ha aproximado a la perfección. Y por otra parte siente el mayor infortunio cuando se desvía de esta finalidad superior (Hessen, 1959, p. 129).

Por eso, asumir la personalidad no puede ser otra cosa, como lo piensa Hessen, sino asumir la realización de los valores en la propia vida. Es allí cuando educar se convierte en un aspecto de inefable importancia. Nuestras facultades (sensitivas e intelectuales) requieren de un continuo perfeccionamiento, que solo es posible a través de la asimilación interior del hábito, que modifica nuestro modo de ser. Desde luego, el hábito no asegura nada, pues hay hábitos virtuosos y viciosos. Solo el hábito virtuoso puede realizar el valor positivo, aquel que eleva nuestra condición humana y perfecciona nuestro modo de ser. De hecho, necesitamos de un modelo educativo que se proponga incursionar en una forma de *aprendizaje basado en hábitos virtuosos* (Moreno-Sarmiento, 2024, pp. 361-368). Pues este tipo de formación resultará adecuada a la naturaleza del ser humano.

Así que la educación debe exigir la realización de los valores que perfeccionen la vida del hombre. En este sentido, la enseñanza, que es la actividad docente, debe estar orientada a desarrollar los hábitos que permitan a los educandos la concreción de los valores, especialmente los espirituales, que le conciernen, de forma particular, al ser humano. Como lo hemos referido en otros textos, es el maestro el que debe exhortar al discípulo para asumir

su propia vida, que es precisamente asumir su personalidad o realización de los valores que lo perfeccionen, y esto lo debe hacer de forma autónoma, en otras palabras, lo debe hacer queriéndolo con una profunda libertad (García & Moreno-Sarmiento, 2025, pp. 129-130). Esta es la razón por la que la actividad docente no se puede simplificar a la reproducción fordista, que tan frecuentemente promueven las instituciones académicas. No, porque el docente no forma a su alumno —pues no es una masa que se moldea para homogeneizar su modo de ser—, al contrario, en la actividad docente se persuade al educando de sus propias capacidades y la forma en la que puede impregnarlas de valor. El trabajo técnico de la enseñanza finalmente se termina encumbrando al mostrar el sentido que tiene la vida del alumno, o en otras palabras, al mostrar los valores que es capaz de realizar el discípulo si asume su vida, y esta es una decisión completamente personal, solo la puede tomar el educando por sí mismo. En esta medida, el docente no es un acompañante pasivo. En efecto, acompaña a sus alumnos, pero también hace las veces de un demiurgo del mundo interior, ya que un maestro termina indicando la idea de hombre que es viable formar o los valores que son posibles en una vida que tiene sentido.

A este respecto, aprender, en cuanto acción formativa, no es otra cosa que asimilar interiormente los valores, que es precisamente realizarlos, pero no se hace referencia a una asimilación teórica, pues los valores no se restringen a los valores lógicos. Asimilar aquí es vivir los valores o integrarlos al ser personal. Al vivirlos realmente hemos aprendido el significado del sentido de la vida humana. Cabe aclarar que esta nunca es una tarea acabada y perfecta. Esto no es lo propio de la condición humana. Más bien es perfectible, siempre es posible realizar los valores de una mejor manera, lo que hace del crecimiento personal un proyecto dinámico y sin término. Por lo que la educación, como acción formativa (aprender) y actividad docente (enseñar) es preparar el camino hacia un obrar feliz (Naval & Altarejos, 2011), que nos brinde la posibilidad constante de realizar los valores superiores de nuestra naturaleza ontológica. La vida colmada de valores es siempre favorable a la felicidad, y la educación nos motiva a actuar en correspondencia.

Pero aceptemos que esto no siempre es evidente. Escrutar el sentido de la vida presenta serias dificultades, y esto puede deberse al hecho de que

nuestra mirada interior se concentra en disvalores o reduce su enfoque a un único dominio de valores. Lo que hace perder de vista el orden axiológico y muchas veces también la importancia de su jerarquía. Así, hay individuos que viven atrapados por los valores sensibles y terminan proyectándose falsos ideales, que acaban convirtiéndose en antivalores, como aquellos que ven en los valores del agrado y el placer la realización de la vida, y se vuelven prisioneros de sus apetitos personales, siguiendo la imagen del *hombre hedónico*. Algo similar sucede con los valores económicos y técnicos, que absolutizan el sentido de la vida en aquello que resulta eficiente y útil, allí crece un ídolo peligroso, el ídolo del *hombre utilitarista*; y también pasa lo mismo con los valores vitales, que naturalizan la existencia del hombre, al considerar el vigor, la salud corporal y la fuerza —con cierto eco nietzscheano— como centro de la realización personal. Se termina configurando así el *hombre vitalista*. Otra falsa imagen, tan difundida por el *snob* del antienvejecimiento y las políticas sanitarias.

Una situación análoga puede surgir con la reducción de la vida humana a uno solo de los órdenes de los valores espirituales. Es frecuente creer que los valores teóricos son la consumación de la vida humana, lo que es un problema en la educación contemporánea, que juega a crear al *hombre teórico*, ajeno a sí mismo y a los demás, que termina bien simbolizado en el personaje del Dr. Frankenstein —ya no como el moderno Prometeo, sino como el posmoderno Prometeo. También es común encontrarse con el hombre estético, este que goza de la vivencia de lo bello, pero su agrado por sentir el mundo termina desbocando su existencia, así como lo refleja la obra de Wilde, *El retrato de Dorian Gray*. El *hombre ético* no es usual hallarlo en las urbes digitalizadas de la época actual, pero siempre queda algún rezago del proyecto kantiano, pues siempre hay hombres convencidos de llevar hasta las últimas consecuencias el deber ser de una conducta moral intachable, aunque esto motive la aparición de algún Mr. Hyde, que emana normalmente de un ciudadano ejemplar, como el Dr. Jekyll.

Todas estas formas de restricción axiológica, que ensalzan un único orden de valores, pueden perder al hombre, y provocar así el sin sentido de la vida. Esto en especial se configura en el falso ideal del hombre idólatra, contrario al hombre verdaderamente espiritual, que se pierde en el endio-

samiento de sí mismo. Esto no le permite de ninguna manera trascender a los valores superiores de la vida religiosa, cuyo centro y fundamento depende exclusivamente de Dios. Por eso, todo bien finito al que se encadene el hombre, terminará arrancando de su interior la oportunidad de la humanización. Al respecto aclara Hessen, “semejante actitud tampoco puede sostenerse ante la realidad de la vida. Tarde o temprano las falsas valoraciones la destruyen, pues producen en el hombre un doloroso y gran desengaño acerca de sus ídolos y le hacen experimentar una gran desilusión” (1959, p. 162). Recordando a Hölderlin, «en el peligro está también lo que salva». De forma tal que la desilusión se convierte en la puerta hacia la destrucción de los ídolos, quedando la interioridad del hombre dispuesta a asumir a Dios como objeto propio de la vida verdaderamente religiosa.

En relación con esto, la axiología analógica que proponíamos no solo resulta ser una concepción teórica que nos distancia de los reduccionismos de otros enfoques conceptuales, sino también una posición filosófica frente a la vivencia de los valores por parte del ser humano. Por lo que la axiología analógica se aleja de los reduccionismos que plantean los pseudoideales mencionados anteriormente, y propone una vivencia positiva de los valores, respetando su jerarquía. De allí que ni los valores sensibles pueden ser superiores a los valores espirituales, y mucho menos los valores lógicos, estéticos y éticos pueden ser superiores a los valores religiosos. Esta perspectiva de la vivencia de los valores es la que debe coordinarse con un modelo de aprendizaje basado en hábitos virtuosos. Lo que nos brinda la posibilidad de elevar nuestra condición a las exigencias del propio ser personal.

2.2. La evaluación educativa y la axiología analógica

Como ya debe ser evidente, hemos visto que la evaluación es la manifestación de un juicio de valor sobre un estado de cosas, y que es esta la dimensión subjetiva de las tres dimensiones axiológicas que hemos analizado previamente (ver Tabla 1). Por lo que hemos propuesto una axiología analógica que evite el sentido unívoco del naturalismo y el ontologismo, pero que a la vez se aleje del sentido equívoco del psicologismo, uno de los que más se corre el riesgo de poner en práctica al evaluar. A esta propuesta axiológica hemos querido vincular la concepción educativa que presentábamos hace un instante,

que descansa en el hecho de la realización de los valores como consumación del ser personal. Lo que debe articularse con una educación inspirada en un modelo de aprendizaje basado en hábitos virtuosos. Esto nos sitúa claramente desde el punto de vista de la evaluación del aprendizaje, que se concentra en la relación recíproca entre docente y alumno. Pero la teoría de la evaluación moderna va mucho más allá de este marco concreto desde el cual se ha querido acotar la propuesta que queremos presentar.

Esto no quiere decir que lo que aquí se propone no se pueda ampliar a los otros sectores que también abarca la teoría y la práctica evaluativa — como lo son la evaluación de los profesores, las instituciones, las técnicas y estrategias didácticas, incluso la misma evaluación (de lo que se hace cargo la metaevaluación). Pero este no es por ahora nuestro objetivo. Por lo pronto, nos queremos concentrar en la evaluación del aprendizaje, que lleva a los docentes a verificar la forma en la que avanza el proceso educativo y los resultados que al final se obtienen por parte de los educandos. En esta dirección, la evaluación educativa ha recibido diferentes definiciones por algunos de los teóricos más representativos de la docimología. Citaré algunos que son de relevancia y que siguen siendo significativos para entender el universo de la evaluación educativa.

Iniciemos con Ralph Tyler, que fiel a su concepción teleológica del currículo, concibe la evaluación como un proceso que verifica si los objetivos educativos se lograron durante un periodo concreto. Otra de las propuestas significativas es la de Cronbach y Scriven, que conciben la evaluación como un proceso en el que se recopila la información necesaria para que esta misma sea examinada con miras a la toma de decisiones. Una idea similar a la que posteriormente plantearían Stufflebeam y Shinkfield, que convierten este proceso en algo mucho más sistemático y riguroso (Medina & Salvador, 2009). En realidad, son variadísimas las definiciones y discusiones históricas que se han formulado en torno a la evaluación, pero estamos de acuerdo con Castillo & Cabrerizo (2010), cuando afirman que es posible rescatar, de esta plétora de perspectivas, ciertos aspectos generales que nos acercan, con bastante claridad, a un concepto de evaluación educativa — por supuesto, dentro del marco teórico de las ciencias de la educación. Los sintetizan en tres fases elementales.

- Fase I: *Obtener información*, que básicamente consiste en un proceso de identificación, recopilación y procesamiento de datos significativos y relevantes, que sirvan como garantía de que se cumplió con los resultados de aprendizaje.
- Fase II: *Formular juicios de valor*, que se refiere a la manifestación de los datos analizados, otorgándoles un valor que se ajuste a las exigencias que plantee el caso.
- Fase III: *Tomar decisiones*, que es algo inherente a la orientación del proceso académico, además de calificar e informar los aspectos que se deben mejorar.

Según Castillo & Cabrerizo (2010), algo que siempre será importante en la obtención de información es la selección y construcción de los instrumentos con los que se obtendrá la información. Este paso es fundamental para recopilar los datos significativos de un proceso formativo. Por esto es crucial que los instrumentos *ad hoc*, que se diseñen, sean realmente los adecuados para el contexto. De hecho, la concepción de la evaluación moderna insiste en considerar las complejidades de la relación docente-alumno, que supone entender también las exigencias sociales (económicas, políticas y culturales), además, de los objetivos que los centros escolares o las instituciones académicas se proponen. De allí que se requiera que los instrumentos y el proceso de evaluación (en general) estén efectivamente adaptados al contexto social.

Este aspecto permitirá una valoración más apropiada de las necesidades educativas a las que se debe responder. De alguna manera, esto facilita la identificación de los criterios de evaluación, que se traducen a valores sensibles o espirituales, que deben ser juzgados a la luz de su cumplimiento. Revisar la profundidad con la que este proceso se concreta es de suma relevancia en este punto, porque como docentes es posible interpretar hasta qué grado determinados valores se cumplieron, y la forma en la que se puede proceder, en adelante, para suplir las falencias que se hayan notado en el desarrollo del proceso formativo. En esto precisamente consiste el hecho de formular un juicio de valor, con el que se busca comprobar logros, en términos axiológicos, pero también orientar la práctica educativa.

Con esto el docente no solo podrá comunicar los resultados de forma fidedigna, sino a la vez tomar decisiones que sugieran mejores vías de asimilación formativa en respuesta a las condiciones del educando. Todo este proceso también recomienda cambios en la estructura de la planificación micro-curricular, que afecta toda la alineación didáctica del docente. Por esta razón, se sugiere que evaluar no es una actividad que se hace al final de todo el proceso académico, como si lo único a tener presente fueran los resultados, sino que también es primordial los progresos que se hacen en la marcha. En últimas, “se trata de interrogar los procedimientos desarrollados, poner en duda los instrumentos, la pertinencia de los criterios, el procesamiento de datos, revisar críticamente el posicionamiento asumido por el evaluador. Identificar los aspectos mejor resueltos, para fortalecerlos pero también, los puntos más débiles para replantearlos” (Perassi, 2013, p. 15).

Como lo podemos observar, el juicio de valor es el punto intermedio entre la recopilación de los datos significativos, que podríamos traducir, desde el punto de vista axiológico, como la información valiosa, que se extrae del contexto educativo, y la toma de decisiones que, al estar basada en la identificación de los valores realizados en todo el proceso formativo, proporciona orientaciones y cambios que afectan a todos los actores del proceso. El juicio de valor, según Castillo & Cabrerizo (2010), se caracteriza por tres propiedades que son significativas: 1) los juicios deben ser *fiabiles*, y aquí volvemos sobre la importancia que tiene la fase de identificación y recopilación de información, pues es menester que los datos sean necesarios y relevantes; 2) los juicios deben ser *contrastables*, factor que exige la existencia de criterios que guíen nuestra capacidad de juzgar y que, al mismo tiempo, favorezca la toma de decisiones; 3) los juicios deben ser *adecuados*, por lo que es clave que se establezcan fines y funciones específicas que faciliten la mejora del proceso formativo.

Como podemos ver, el campo semántico que comprende la evaluación educativa parece ampliarse cada vez más, pues de hecho lo que comentábamos acerca del juicio de valor, ya es en sí un universo, que se traslapa con la esfera de la subjetividad. Pero para evitar dilatar más el asunto, y volviendo sobre el hilo conductor del tema, observemos que la capacidad de juzgar la información que es valiosa, desde el contexto educativo, nos obliga a hablar de las modalidades o tipos de evaluación. Según Castillo & Cabrerizo (2010),

son interminables las adjetivaciones que recibe la evaluación, lo que complejiza la tarea de discriminar entre tantas posibles formas de clasificar el control del aprendizaje. En la Tabla 3 podemos repasar algunas de las tipologías más comunes en la mayoría de los textos especializados sobre la cuestión.

Tabla 3.
Tipos de evaluación.

Criterio de evaluación	Tipos de evaluación		
Según la finalidad	<u>Diagnóstica</u> -Describe los conocimientos, habilidades y valores con los que el estudiante inicia un curso o unidad didáctica. -Posibilita la identificación de necesidades y exigencias del contexto educativo.	<u>Formativa</u> -Modifica el proceso formativo para reorientar prácticas y estrategias para la consecución de los objetivos educativos. -Comprueba que los elementos que ya han sido planificados sean los adecuados para continuar el proceso.	<u>Sumativa</u> -Determina hasta qué punto los resultados cumplen con los objetivos educativos. -Decide si aprobar o no aprobar al estudiante, por lo que tiene una función sancionadora.
Según el momento	<u>Inicial</u> -Se realiza antes del proceso formativo. -Pronostica facultades y aciertos previsibles.	<u>Procesual</u> -Se realiza durante el proceso formativo. -Ajusta y regula el proceso de aprendizaje.	<u>Final</u> -Se realiza al final del proceso formativo. -Enjuicia de forma general los resultados del proceso de aprendizaje.
Según el agente	<u>Heteroevaluación</u> El evaluador es una persona o grupo de individuos que no hacen parte de los evaluados.	<u>Coevaluación</u> El evaluador es una persona o grupo de individuos que hacen parte de los evaluados.	<u>Autoevaluación</u> El evaluador y el evaluado son la misma persona o el mismo grupo de individuos.

Nota. Elaboración propia. Basada en Medina & Salvador, 2009, pp. 249-252 y Castillo & Cabrerizo, 2010, 34-40.

Son muchas otras las clasificaciones que se pueden hallar y esto dependerá de los criterios que se seleccionen, pero en la práctica educativa los tipos de evaluación que aparecen en la Tabla 3 son, sin ánimo simplificador,

las clases de evaluación más comunes. Pero allende a este punto de partida, sin duda útil, quisiéramos exponer en la Tabla 4 una clasificación de la evaluación educativa a partir de los modelos existentes, a la que deseamos integrar la perspectiva axiológica que hemos anunciado previamente.

Tabla 4.
Modelos de evaluación.

Modelo de evaluación	Enfoques	Forma de valoración	Paradigmas a los que se tiende
Modelo cuantitativo <i>Características</i> -Orientado al resultado -Generalizable (estudio de casos múltiples) -Asume realidades estables	<i>Por objetivos de comportamiento</i> Se interesa por la conducta, como fenómeno observable	Mide	Conductista Positivista Eficientista
	<i>Para la toma de decisiones</i> Se interesa por la información útil para tomar alternativas de decisión		
Modelo cualitativo <i>Características</i> -Orientado al proceso -No generalizable (estudio de caso aislado) -Asume una realidad dinámica	<i>Interpretativa</i> Se centra en los significados, que emergen de lo observado y lo narrado por los agentes	Estima	Relativista Constructivista Consensual
	<i>Naturalista</i> Se centra en las realidades y acciones, para observarlas tal y como suceden (sin control criterial)		
	<i>Fenomenológica</i> Se centra en la vivencia subjetiva		
	<i>Descriptiva</i> Se centra en los hechos, de los cuales hace una descripción detallada		

Nota. Elaboración propia. Basada en Medina & Salvador, 2009, pp. 254-259 y Castillo & Cabrerizo, 2010, 26-29.

Medina & Salvador (2009) han insistido en trascender el debate epistemológico entre el modelo cuantitativo y cualitativo, pues son métodos que se pueden emplear en la práctica educativa de forma complementaria. Para esto proponen un modelo integrador, y estamos de acuerdo con esta posición, pero pondríamos un acento particular en el enfoque de la axiología analógica que se ha propuesto. Esto por dos aspectos puntuales:

1. Es cierto que el modelo cuantitativo y cualitativo son imprescindibles en la docimología actual, pero parece, al final, que la discusión llega a recaer con demasiado ahínco en los presupuestos epistemológicos que están en juego al evaluar. Sin embargo, el fenómeno de la evaluación es más una realidad axiológica que epistemológica. No estamos diciendo con esto que el debate epistemológico no tenga sentido, al contrario, en verdad lo tiene y ha hecho importantes contribuciones, especialmente metodológicas al mundo de la evaluación. Pero insistimos en esto, evaluar trasciende la discusión metodológica, porque, en principio, debe estar suficientemente claro el sentido por el cual implementamos los métodos, y ese sentido recae en la realización de los valores por parte de los individuos implicados en un proceso de evaluación educativa.
2. Una de las exigencias de la docimología es que sea generalizable, en el sentido de que la propuesta de evaluación educativa no se restrinja a las exigencias disciplinares de un grupo de ciencias en particular. Pero una buena propuesta de evaluación educativa también debe ser adaptable a los diversos contextos disciplinares, y la axiología analógica puede contribuir a ambos aspectos. Lo hace porque toda ciencia o técnica al ser enseñada se proyecta en la realización de determinados valores, pues es lo que le permite al ser humano transformarse, y es verdad que toda actividad que da sentido al hombre, lo cambia interiormente y lo reorienta en la existencia. Sin importar que se mida el resultado cuantitativamente o que se estime el proceso de forma cualitativa, siempre la finalidad sancionatoria de la evaluación debe fijarse en los valores que enseña a partir de lo que se aprende. Sin decir que no sea primordial la naturaleza epistemológica de la disciplina que se enseñe, pues es claro que los métodos cualitativos

interesarán más a las ciencias humanas y sociales, así como a las ciencias puras y naturales les importará más los métodos cuantitativos. Pero esto no significa que el método contrario y alguno de sus enfoques no estén presentes muy en el fondo.

Para lograr interpretar cuál es la forma de adaptar el modelo integrador de la evaluación, desde la perspectiva de la axiología analógica, a las exigencias de la disciplina que enseñemos, podemos sugerir un modelo de interpretación que nos muestre cómo lo podemos hacer. Pasemos entonces a explicar en qué consiste este modelo de hermenéutica analógica y la forma en la que puede beneficiar a la evaluación educativa.

3. Hermenéutica analógica y evaluación educativa

Continuemos con un bosquejo en torno a la hermenéutica analógica, que ha propuesto el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, —cuyo pensamiento hemos querido aplicar a la axiología y a la teoría y práctica de la evaluación— para que podamos concluir con algunas de las contribuciones que puede hacer este enfoque de la interpretación a la evaluación educativa. Para esto presentaremos lo que Beuchot entiende por hermenéutica y cómo confluye esta disciplina con la analogía. Esto nos da la posibilidad de comprender mejor los aportes concretos a un proceso que está presente en todos los momentos de la formación educativa.

3.1. ¿Qué es la hermenéutica analógica (HA)?⁴

La hermenéutica es definida por Beuchot (2015) como una ciencia que tiene como objeto de estudio el significado del texto, por lo que su finalidad es la comprensión del texto a partir de su contexto, pero la disciplina de la interpretación también es un arte. Esto quiere decir que la hermenéutica también es una técnica que aplica reglas para llevar a buen término el acto interpretativo. De alguna manera, esta distinción entre ciencia y teoría inspira una división interna de la hermenéutica. Beuchot plantea una diferencia entre la hermenéutica *docens*, que es básicamente la teoría de la interpretación, y la hermenéutica *utens*, que muestra cómo se realiza la interpretación, siguiendo en esto la distinción que plantea Pierce en torno a la lógica.

4 Esta sección recoge varios de los planteamientos que se pueden ver desarrollados en los capítulos III y V, por lo que este numeral amplía o complementa lo que ya se ha referido en las propuestas anteriores.

Y es que, aun cuando en la mayoría de los casos las ciencias son o teóricas o prácticas, en el caso de la hermenéutica, como en el de la lógica, dada su amplitud, puede tener el doble aspecto de ser teórica y práctica a la vez. Pero es primordialmente teórica, y secundaria o derivadamente práctica porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórica (Beuchot, 2015, p. 23).

Esto es disiente si pensamos en lo que ya anunciábamos al respecto de la definición de hermenéutica, concebida como una disciplina científica y técnica. Pues según lo que afirma Beuchot en el pasaje citado, vemos con suficiente claridad que su carácter técnico es derivado, proviene de la fundamentación científica que le es inherente, y no al contrario. Esto lo lleva a proponer una metodología definida con la que procede todo ejercicio hermenéutico. Esta metodología se inspira en la sutileza —por la que era conocido el filósofo Juan Duns Scoto (el *Doctor subtilis*)— que es una capacidad para ver siempre una nueva posibilidad donde aparentemente solo hay dicotomías. Desde este enfoque, Beuchot (2015) propone tres formas de entender la sutileza del hermeneuta:

1. Sutileza de implicar (*subtilitas implicandi*), que tiene una dimensión de comprensión intratextual e intertextual, es decir, se pretende entender el significado del que está dotado el texto y la forma en la que este se relaciona con otro tipo de textos.
2. Sutileza de explicar (*subtilitas explicandi*), que se enfoca en sacar a la luz la relación que tiene el significado del texto con el mundo de objetos al que este hace referencia (dicho mundo puede tener un carácter empírico, imaginado o ideal).
3. Sutileza de aplicar (*subtilitas applicandi*), que atiende al contexto de enunciación desde el cual se halla el autor del texto, lo que impone la tarea de comprender el marco socio-cultural del mensaje que ha sido transmitido por el autor.

Antes de seguir, aclaremos que la noción de texto a la que se ha hecho referencia, según Beuchot, tiene un carácter hiperfrástico, pues puede dar la impresión de que el texto se reduce a lo que está escrito. Aquí valdría la pena recordar que gracias a los aportes de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, Beuchot extiende el sentido de texto al diálogo y a la acción. Por lo que el objeto de estudio de la hermenéutica se amplía bastante. Ade-

más, un aspecto que debe llamar la atención, ya no de la noción de texto, sino de la metodología propuesta es el hecho que Beuchot deja claro que hay un vínculo directo de la semiótica y el concepto de la verdad con las formas de sutileza que propone. De forma que la sutileza de implicar se relaciona con la sintaxis y la verdad por coherencia, la sutileza de explicar se vincula con la semántica y la verdad por correspondencia, y la sutileza de aplicar se conecta con la pragmática y la verdad por acuerdo.

Esto engloba el acto interpretativo en el que se concretan las formas de sutileza y nos lleva a formular un juicio hermenéutico, que emerge gracias a las preguntas que surgen en el proceso de análisis del texto al que nos enfrentamos. El juicio hermenéutico puede terminar convertido en un argumento que nos pueda llevar a la demostración de la verdad del significado de un texto en sus diferentes sentidos (sintáctico, semántico y pragmático). Incluso, el mismo Beuchot afirma que la naturaleza de los juicios hermenéuticos, en los que se manifiesta toda la operación interpretativa, tienen un carácter hipotético o abductivo, como lo proponen Popper o Peirce respectivamente. Esto pone a la hermenéutica muy cerca de la lógica y la teoría de la argumentación. Lo que ciertamente da qué pensar en lo que respecta a la objetividad y rigor de esta disciplina.

Y si aún no fueran evidentes los tres elementos de la hermenéutica, por lo mencionado hasta este punto, podemos explicarlos a continuación: el primero es el texto, cuyo significado es susceptible de ser interpretado por alguien y se convierte en vehículo o representación de algo que es objetivo —el mundo del texto—; el segundo es el autor, que es el agente encargado de comunicar algo —un mundo que es el referente del texto— a alguien concreto (un grupo de individuos en particular) o abstracto (a la humanidad) con una intención particular; por último, el tercero es el intérprete, que es el sujeto encargado de comprender el significado del texto —desde las tres formas de sutileza— y de aplicarlo o contextualizarlo a su vida y momento histórico.

Esto último es relevante, porque el intérprete se debe asegurar de entender la dimensión intra e intertextual de lo que interpreta, además de dar cuenta del mundo al que se refiere el texto y desentrañar así la intención del autor a partir de su contexto de enunciación. El hermeneuta debe

tener la capacidad de contextualizar el significado del texto a su presente, más allá de la intención del autor. No es una labor sencilla, y por esa razón Beuchot recomienda de forma permanente la práctica de la virtud de la prudencia, porque el buen hermeneuta debe saber hasta dónde llegar con los juicios que hace de un texto. Por eso, la interpretación se debe convertir en un hábito, es decir, en un modo de ser que tiene el individuo para ver con claridad su propio ejercicio como hermeneuta.

De aquí que la analogía tenga que ver con el ejercicio hermenéutico. La analogía es un concepto griego que hace referencia a la proporcionalidad. Beuchot, siguiendo a Cayetano, dice: “designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas” (Beuchot, 2004, p. 14). Expliquemos esto. La analogía está constituida por tres elementos: un nombre común a varias cosas, un concepto significado por ese nombre y una relación que hay entre este concepto y las cosas a las que hace referencia. Pongamos un ejemplo para entenderlo mejor. Pensemos que ante nosotros están un martillo, una espátula y un destornillador. En principio, podríamos estar de acuerdo en manifestar que todos los artefactos mencionados son herramientas, por lo que en este sentido, tendríamos un nombre común, el término «herramienta», un concepto significado por ese nombre, que puede ser el siguiente: «objeto artificial que es útil para realizar una labor mecánica», y una relación entre el concepto y las cosas a las que se hace referencia, que, para el caso, son un martillo, una espátula y un destornillador.

También podemos observar que el concepto propuesto, si bien se puede adjudicar a todas las herramientas mencionadas, no por esta razón se afirma que en cada una de las cosas designadas por el concepto aplique de la misma forma. Podríamos estar de acuerdo en que un martillo, una espátula y un destornillador son objetos artificiales que son útiles para realizar labores mecánicas, pero intuimos que se diferencian precisamente por su utilidad. Cada herramienta es diferente de las demás por la utilidad que tienen en el contexto de una labor definida, así que un martillo no podrá ayudarnos a realizar lo que una espátula o destornillador sí, y viceversa. Este mismo ejemplo nos puede conducir a explicar en breve los tipos de analogía que existen (ver la Tabla 5).

Tabla 5.
Tipos de analogía.

Tipo de analogía		Descripción	Ejemplo
Analogía de desigualdad		-El nombre común y el concepto significado por ese nombre son el mismo para las cosas referidas. -Las cosas referidas participan de manera desigual del concepto significado por el nombre.	<u>Cuerpo</u> Dicho de: -Una planta -Un animal -Un hombre Todos son cuerpos, pero su condición ontológica es diferente.
Analogía de atribución		-El nombre es común, pero el concepto significado por ese nombre es el mismo según un término y diverso según la relación que tengan con estas las cosas significadas. -Las cosas referidas tienen una relación de prioridad o posterioridad con el concepto significado.	<u>Sano / Salud</u> Dicho del analogado principal: -Un organismo Dicho de los analogados secundarios: -El medicamento -El alimento -La orina Lo “sano” se dice propiamente del organismo, pero de forma secundaria del medicamento, el alimento o la orina, pues se dicen sanos en relación con el organismo.
Analogía de proporción	Propia	-El nombre es común, pero el concepto significado por ese nombre es solo proporcionalmente el mismo. -Es una semejanza de relaciones y no de cosas. -La semejanza de relaciones obedece a la causa formal intrínseca de las cosas relacionadas.	<u>Semejanza: “El corazón es al animal lo que el cimiento a la casa”</u> Relación entre corazón y cimiento, que son estructuras (una orgánica, otra artificial) que sustentan al animal y a la casa respectivamente.
	Impropia	-El nombre es común, pero el concepto significado por ese nombre es metafórico. -Es una semejanza de relaciones y no de cosas. -La semejanza de relaciones obedece a la comparación entre los términos, uno se adjudica de forma literal y otro, de forma metafórica.	<u>Metáfora: “El prado ríe”</u> Relación: “La risa es al hombre lo que las flores al prado” Relación entre risa y flores, que es algo que se puede atribuir al hombre y al prado respectivamente.

Nota. Elaboración propia. Basada en Beuchot, 2004, pp. 14-18.

Otro de los puntos importantes al abordar la analogía es comprender que esta es una forma de predicar algo sobre un referente específico. Lo observamos en la Tabla 5 en donde se manifiesta que decimos del concepto significado por el nombre común algo concreto de un cierto número de cosas. Pero esta no es la única forma de predicación posible, también existen otros dos tipos de predicación: 1) el unívoco, en el que se dice algo en un sentido completamente idéntico, y 2) el equívoco, en el que se dice algo en un sentido totalmente diverso. Como podemos ver, lo unívoco enfatiza la semejanza perfecta, por lo que se acentúa la identidad, mientras que lo equívoco hace hincapié en la plena desemejanza, lo que subraya lo diferente (Moreno-Sarmiento, 2024). Por lo mismo, la analogía termina siendo un punto intermedio entre los contrarios, pero tiene algo de cada uno de ellos. Pues la analogía comparte con lo unívoco la identidad y unidad de lo que las cosas tienen en común, y también comparte con lo equívoco la diferencia y multiplicidad de sentidos y relaciones que lo común tiene con lo diverso.

Por el momento, hemos hablado de la hermenéutica y la analogía de forma independiente. Pero ya hemos adelantado elementos esenciales que nos brindan un marco general para comprender la novedad del modelo de interpretación propuesto por Beuchot. La hermenéutica analógica (HA) es una vía intermedia entre la hermenéutica unívoca, que es objetivista y positivista, al afirmar que solo existe un único sentido al interpretar el significado de un texto —aunque esto sería contradictorio, porque la hermenéutica aflora solo si existe polisemia, por lo que la hermenéutica unívoca no tendría ningún sentido—, y la hermenéutica equívoca, que se caracteriza por ser subjetivista y relativista, puesto que asegura que todas las interpretaciones son válidas. En consecuencia, es previsible el debilitamiento de lo idéntico y común que puede tener el significado de un texto. Como ya lo sabemos, el hecho de que el modelo de interpretación propuesto por Beuchot tenga una naturaleza analógica, hace posible la identificación de lo que es común entre lo diferente, convierte a lo semejante en algo enriquecido de múltiples sentidos, así como la realidad lo es. Acá hay una gran potencia universal de la analogía, no totalizante, sino universal, pues esta propuesta queda abierta a muchas formas de tensión o dialéctica que hay entre los

contrarios. Este punto es realmente sugerente en la HA y es menester buscar posibilidades de aplicación, que permitan ver lo fructífero que puede resultar este planteamiento.

Antes de terminar este apartado y pasar a la presentación de las contribuciones que presenta la HA a la evaluación educativa, pensamos que es relevante tener presentes algunas condiciones para aplicar la interpretación analógica. Llamemos a la primera de estas condiciones *principio de complementariedad y delimitación*. Beuchot presenta esta condición recordando que es importante seguir el consejo de San Anselmo, «creer para comprender, y comprender para creer», pero también acude a la imagen de la «cuadratura del círculo» para clarificar que la hermenéutica no es un círculo vicioso que se restringe a ir de una interpretación a otra, como si fuera esta una labor hermética e infinita, que se impide a sí misma trascender más allá de las interpretaciones. Y no es así, porque también hay hechos, realidades en las que creer. Por eso lo interesante de la cuadratura, ya que pone límite al círculo a aquello que se repite, pero no es un límite unívoco que impide el paso, y tampoco equívoco —que en realidad sería inexistente—; el límite está como invitación a diferenciar, y para esto es útil la sutileza, pues diferenciar es difícil pero si lo hacemos, de forma prudente, podemos garantizar objetividad y rigor en nuestras comprensiones. Razón que nos hace pensar que la cuadratura siempre es necesaria para que el eterno retorno de la circularidad de la interpretación tenga sus referentes, tal vez idénticos y unos, pero también cambiantes. Por eso complementemos la cuadratura con el círculo, con el ánimo de delimitar para entender mejor lo que creemos, tal vez esto nos da la posibilidad de creer mejor si nos comprometemos a entender con mayor sutileza.

Otra de las condiciones importantes para hacer HA es el *principio del diálogo*. Tiene mucho que ver con lo anterior, pues quien dialoga está dispuesto a escuchar lo diferente, y, con humildad y prudencia, poner cauces para explicar y mostrar a otros la unidad. Dialogar tiene mucho de dialéctica o de tensión entre dos polos opuestos, pero que al final conviven para formar otra posibilidad de comprensión. Esto es la analogía, un claroscuro que nos enseña a vivir incómodamente, es decir, cuestionando lo que aún es oscuro, como en continua sospecha por algo aún no comprendido, pero también cómodo, es

decir, confiado por el sentido que se encuentra, ese que asegura la comprensión. Este sentido de la verdad es lo que eleva la incomprensión humana a un entendimiento más adecuado de las cosas y del mundo.

3.2. ¿Cómo la HA contribuye a la evaluación educativa?

La caracterización de la práctica de la evaluación educativa que presentábamos en tres fases específicas (obtener información, formular juicios de valor y tomar decisiones) se puede complementar con la propuesta de la HA. Pasaremos entonces a explicar cómo podría contribuir la HA a la *praxis* evaluativa. Decíamos que para obtener información significativa del contexto formativo es necesario disponer de una planificación micro-curricular bien diseñada, y esto dependerá de que se lleve a cabo una previsión sensata de las exigencias y necesidades del contexto socio-cultural en el que se encuentra el grupo de educandos, y a la vez de entender muy bien los propósitos educativos que la institución o centro escolar se impone como núcleo de su vocación educadora. Pero el docente, quien es el encargado de realizar este análisis, debe proyectar estos requerimientos del contexto junto con sus preocupaciones e iniciativas educativas y evidenciarlos en la formulación de objetivos alcanzables en un período de tiempo concreto.

La formulación de objetivos es el centro de la *fase previsor*a del diseño micro-curricular. Es ideal que se propongan objetivos que puedan ser discriminados en grados de especificación operacional para desarrollar actividades concretas durante el período académico, de forma que la información pueda ser rastreable y comprobable a la hora de extraerla del contexto formativo. Se espera que el docente pueda proponer objetivos generales (OG), que identifiquen los valores y hábitos que el estudiante tratará de realizar —en determinado grado de dominio— y la finalidad con la que lo harán. Asimismo, es primordial que de los OG se deriven objetivos específicos (OE), que permitan al docente pensar en los momentos que gradualmente los estudiantes deben llevar a cabo para que se cumpla el OG. Los OE son metas que se presentan al estudiante en términos de cómo a través de una unidad temática se logra aprender un hábito y, por lo tanto, a concretar un grado de los valores propuestos en los OG, a los que están asociados los OE, definidos por el docente. Finalmente, se deben formular los objetivos

operativos (OO), que permiten al educador unificar tres cosas importantes: hábito concreto + un grado del valor, asociado a un tema y concretado en una actividad. Este tipo de objetivos son centrales, porque permitirán avanzar en el proceso de aprendizaje o *fase formadora*.

En todo el planteamiento de los objetivos para el micro-curriculum es importante contar con la HA. La fase previsorá depende de las habilidades que tiene el docente como intérprete del contexto en el que se encuentra. Siguiendo en este punto la tesis de Stenhouse (2003), el profesor se convierte, desde el principio, en un investigador que va tras los rastros de lo que sus estudiantes necesitan para empezar, continuar o terminar un proceso formativo. Allí la evaluación diagnóstica es clave. No siempre suele hacerse este trabajo tan minucioso, pero piénsese en el hecho de cuánto puede llegar a contribuir esta fase previsorá del micro-curriculum si se hiciera adecuadamente, y sobre todo si el docente identifica el punto medio, de forma muy analógica, entre los diferentes requerimientos, que seguro se presentarán con el análisis del contexto y con el primer contacto que el educador tiene con su grupo de educandos. Lo que se espera al final es que la fase previsorá deje objetivos (generales, específicos y operativos) claros, que correspondan al contexto socio-cultural, institucional e individual de los alumnos.

Al tener esto bastante precisado, el diseño didáctico y evaluativo podrá ser más claro. Dejaremos por ahora fuera de nuestro comentario el diseño didáctico, que será un interés de otros abordajes. Pero sí es crucial el diseño evaluativo, pues como hemos referido previamente, la evaluación formativa, al existir actividades concretas para realizar, podrá fácilmente valorar hasta qué punto se están cumpliendo los OO, que son los primeros objetivos que deben confrontarse con la evidencia. Recordemos que la evaluación formativa nos permite reparar en los aspectos que no podemos prever y así ajustar el desarrollo didáctico para mejorar el cumplimiento de los OO. Para esto es primordial el diseño de instrumentos de evaluación que realmente obtengan la información significativa de la fase formadora. En este sentido, se debe tener presente el hábito + el grado del valor que está desarrollando el estudiante en la actividad que realiza. La identificación de criterios que se ajusten a ese hábito + grado de valor es esencial para la construcción de los instrumentos de evaluación. Con esto, no solo la rea-

limentación que se brinda al estudiante es más puntual y acertada, sino que se identifica rápidamente lo que no está bien aplicado para intentar probar otro camino práctico a nivel didáctico.

Esta continua realimentación y ajuste didáctico se verá reflejado en la *fase verificadora*, momento en el que termina el proceso formativo y se obtienen los resultados finales. La evaluación sumativa permite comprobar el nivel de apropiación de los valores pretendidos en los OG y OE, para que se pueda observar, en general, si se ha logrado evidenciar en los estudiantes un cambio en su actitud y quehaceres en el contexto educativo. Si se ha realizado bien la fase previsor y se ha obtenido información pertinente desde ese momento, el docente fácilmente podrá contrastar si hay o no una transformación en el grupo de alumnos, y de esta manera podrá evaluar con mayor objetividad el proceso emprendido. Notando cuáles han sido los retos asumidos en cada caso y cómo se superaron o cuáles fueron las deficiencias que dificultaron lograr el objetivo.

Esto es interesante desde el punto de vista del diálogo que permite esta forma de evaluar, ya que durante el proceso de formación será importante disponer de espacios en los que se puede realizar la realimentación y así advertir de forma más inmediata lo que puede estar dificultando o facilitando un proceso en particular. No olvidemos que una de las condiciones de la HA es precisamente el principio del diálogo. Volviendo al punto, estas condiciones son adecuadas para que el docente pueda hacer un juicio de valor más ponderado con las situaciones del proceso y de los resultados obtenidos al final. Esto permitirá al educador sacar conclusiones más proporcionales y oportunas al concluir la fase de verificación, que si reducimos todo al mero resultado o solo al proceso. De esta forma, la calificación del desempeño y compromiso, asumidos por el estudiante, será mucho más clara para el mismo educando, porque le permitirá adquirir hábitos virtuosos, al realizarse el valor en la vida del estudiante.

En general, la aplicación de la HA a la evaluación educativa puede reportar varias contribuciones:

- En la fase previsor, la HA se presenta como un método de diagnóstico, para identificar y analizar la información que nos ayuda a tener

presente las exigencias y necesidades del contexto socio-cultural, institucional y particular de cada educando.

- En la fase formadora, la HA se convierte en un método de diseño evaluativo, que facilita la creación de instrumentos de evaluación adecuados a los propósitos concretos que tiene cada actividad didáctica, para lograr la asimilación de un hábito + el grado de un valor que se haya elegido en los objetivos operativos. Además, en el proceso de formación es importante dialogar frecuentemente con los estudiantes, esto es idóneo para entender lo que puede dificultar o facilitar cada proceso, y allí está presente el principio del diálogo de la HA.
- En la fase verificadora, la HA hace las veces de un método de comprobación, pues ayuda comparar el cumplimiento de los objetivos (generales y específicos) con los resultados obtenidos en el proceso, que deben reflejar el grado de asimilación de los valores según el hábito virtuoso que ha logrado el educando.

Conclusión

Hemos explicado la profunda relación entre la axiología y la teoría de la evaluación. Incluso, hemos notado que esta última es una de las dimensiones de la primera, que llamamos también juicio de valor. Nuestra capacidad de juzgar educativamente nos ha llevado a cuestionar el actuar educativo, para entender su finalidad y la manera en la que se conecta con la realización de los valores (sensibles y espirituales) para colmar de sentido la existencia humana. De manera que la evaluación educativa nos deja ante la tarea de humanizarnos, acción que solo podemos asumir de forma autónoma e individualmente. Cada uno de estos aspectos se va conectando con una apuesta teórica que hemos realizado antes, y que anunciábamos como un modelo de aprendizaje basado en hábitos virtuosos.

Esto nos ha llevado a exponer el modelo de hermenéutica analógica (HA) que ha propuesto Mauricio Beuchot, y que hemos explicado en sus generalidades, concibiéndolo como un modelo intermedio entre el planteamiento unívoco del objetivismo y una perspectiva equívoca del subjetivismo, que puede rendir mucho fruto en la práctica del acto interpretativo. Además, he-

mos querido presentar las contribuciones que se pueden extraer de la HA al ser aplicada como método de diagnóstico, de diseño de instrumentos de evaluación y de comprobación en las fases previsoras, formadora y verificadora respectivamente, en las que está presente la evaluación educativa.

Bibliografía

- Beuchot, M. (2017). *Perspectivas hermenéuticas*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones. Hacia una interpretación analógica*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (5ta ed.). México D. F., México: UNAM.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México D. F., México: Herder.
- Castillo, S., & Cabrerizo, J. (2010). *Evaluación educativa de aprendizajes y competencias*. Madrid, España: Pearson educación.
- García, A., & Moreno-Sarmiento, D. (2025). “Pedagogía de la intimidad: una respuesta agustiniana a los desafíos de la educación en el mundo actual”, *El sentido de la vida humana. Entre teología y antropología*, pp. 104-134. Maracaibo, Venezuela: Fundación Ediciones Clío.
- Hessen, J. (1959). *Tratado de filosofía. Tomo II: Teoría de los valores* (trad. Juan A. Vázquez). Buenos Aires: Argentina: Editorial Sudamericana.
- Hildebrand, D. (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores* (trad. Juan M. Palacios). Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- Medina, A., & Salvador, F. (2009). *Didáctica general*. Madrid, España: Pearson Educación.
- Moreno-Sarmiento, D. (2024). *Racionalidad analógica y formación interdisciplinar*. Maracaibo, Venezuela: Fundación Ediciones Clío.
- Naval, C., & Altarejos, F. (2011). *Filosofía de la Educación*. España, Navarra: EUNSA.

- Perassi, Z. (2013). “La importancia de planificar la evaluación. Aportes para debatir la evaluación de aprendizajes”, *Argonautas*, 3, 1-16. Argentina: Universidad Nacional de San Luis. Recuperado de: <https://fch-portaldigital.unsl.edu.ar/index.php/argonautas/article/view/410>
- Stenhouse, L. (2003). *Investigación y desarrollo del curriculum* (5ta ed., trad. Alfredo Guera). Madrid, España: Ediciones Morata.

Capítulo VII

Articulación de la Filosofía de la Proximidad de Josep Maria Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton

Miguel Ángel Romero Ramírez

La hermenéutica analógica se trata de una reflexión dialogada y un diálogo reflexivo.

Mauricio Beuchot

Introducción

La *Filosofía de la Proximidad* (FP) es la propuesta filosófica del pensador catalán Josep Maria Esquirol. Se trata de una reflexión abierta que se configura, ante todo, como una antropología filosófica fundamental, desplegada en múltiples líneas de desarrollo y profundización. Esta propuesta tomó forma explícita en 2015 con la publicación de *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, a la que siguieron *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (2018), *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (2021) y *La escuela del alma. De la forma de educar a la manera de vivir* (2024a).¹ No obstante, algunos de sus planteamientos ya se vislumbraban en más de una decena de obras anteriores, desde *Raó i Fonament* (1988) hasta *Los filósofos contemporáneos y la técnica* (2011), así como en diversos artículos y capítulos sobre filosofía política, ética y filosofía de la técnica (Romero, 2021).

1 Asimismo, en el año 2024b, se publicó la cuarta edición de su libro *El respeto o la mirada atenta*, publicado por primera vez en el 2006.

Quien se adentra con disposición en la obra de este maestro se encuentra con un pensamiento variado y orgánico, poco sistemático en apariencia, pero articulado por una unidad interior que se expresa en el género ensayístico y que transparenta más de tres décadas de investigación y docencia. Su obra no carece de unidad ni de cohesión, aunque esté marcada por variaciones temáticas y autocorrecciones. El centro que lo vertebra todo —y que bien podría resumirse como *proximidad a la proximidad*— orienta su perspectiva y constituye el punto desde el cual emerge o se configura, de forma natural, una antropología filosófica fundamental, entendida como proximidad a lo humano. Este es, a nuestro juicio, su gesto filosófico más propio y su rasgo más claro y explicativo.

Por su parte, la obra del escritor inglés G. K. Chesterton —célebre por sus novelas policíacas, ensayos paradójicos y apologéticos, biografías, y por el desarrollo de un pensamiento singular (Argüello, 2016; Antuñano, 2003; Lauer, 1988; Reyburn, 2016; Fazio, 2002; Nichols, 2009)— se distingue por una filosofía abierta, naturalmente tendida a los puentes, y particularmente fértil para el diálogo con otras corrientes que comparten ciertas afinidades fundamentales. Así lo atestiguan estudios como los que exploran sus conexiones con Hannah Arendt (Gill, 2001; 2005), con Hegel (Zizek, 2006; con Milbank, 2009), su relación con la modernidad (Waldburger, 2011), su diálogo con la filosofía medieval (Argüello, 2016; Antuñano, 2003), su influencia en George Orwell (Seaber, 2012) y en Marshall McLuhan (Sacasas, 2011), o su convergencia con Charles Péguy y ciertos rasgos de la posmodernidad (Royal, 1994), por mencionar solo algunos.

Con lo anterior en mente, el presente capítulo se propone realizar una labor de articulación o *juntura analógica* entre las obras de Esquirol y de Chesterton: dos estilos de pensamiento que responden al imperativo de una resistencia humanista orientada a la recuperación de una antropología filosófica con raíz clásica y enfoque fenomenológico. Este texto puede también entenderse como una especie de ofrecimiento chestertoniano a la propuesta del profesor Esquirol, en la medida en que la FP continúa expandiéndose en sus relaciones y fundamentos. Así las cosas, el objetivo principal de este capítulo es explicitar la afinidad entre la obra literaria de Chesterton y la propuesta filosófica de Esquirol mediante una articulación

conceptual. La articulación se sostiene sobre la constatación de una sintonía natural, revelando dos trayectorias que, si bien distintas, convergen en numerosos tramos de sus respectivas obras. La síntesis resultante, de carácter global, evita las citas literales y se enfoca en la *juntura analógica* de los aspectos más fundamentales de ambos autores, subrayando la coherencia interna de cada uno y su resonancia mutua.

Resultados

1. La intemperie

El umbral inicial desde el cual se inauguran ambos estilos de pensamiento radica en la constatación de la finitud humana. La situación fundamental —primaria y básica— en que se encuentra la condición humana es la de vivir sin una necesidad intrínseca ni una explicación suficiente de la propia existencia: sin una posesión clara del sentido (Esquirol, 1994; 2021; 2024a). Aunque lo expresan de manera diversa, Chesterton (1986) y Esquirol (2021) convergen en esta misma experiencia originaria. El pensador catalán la articula a través del concepto de *intemperie*, en clara contraposición a toda concepción paradisíaca del ser humano. Para Chesterton, en cambio, esta situación se expresa en la imagen del *naufragio*. La humanidad —dice él— no habita el paraíso, sino los restos de un naufragio. Estar en los márgenes, al descubierto o a la intemperie (Esquirol, 2018), o habitar los fragmentos (Chesterton, 1986), constituye el punto de partida del pensar en ambos autores. Aquí se manifiesta una primera y profunda sintonía que exploraremos a continuación.

1.1. Inicio increíble – Maravillosa finitud

Tanto Esquirol (1988; 2021) como Chesterton (1947; 1986; 2009a) ofrecen una relectura del concepto clásico de «contingencia». Esquirol lo denomina *inicio absoluto*, mientras que Chesterton habla de *la maravilla de la finitud*. Ambos destacan un dato fundamental de la experiencia humana: la vida comienza sin explicación suficiente, de forma inesperada e innecesaria (Esquirol, 1988; 2024b). De esta irrupción inexplicable nace el asombro: existir, a pesar de no ser necesario, es ya prodigio. Esquirol (2015; 2021) afirma que en el existir concreto se da un milagro, mientras Chester-

ton (1986; 2003) insiste en que tanto el mundo como el ser humano son obra de magia, no de leyes necesarias ni de emanaciones deterministas. En ambos se revela el carácter misterioso y admirable del ser.

Frente a cualquier versión edulcorada o nihilista de la existencia, Chesterton (1986; 1987) y Esquirol (2021) asumen la perplejidad de quienes sobreviven: Ana o Pablo, personajes que sobreviven y piensan (Esquirol, 2021); o Crusoe contemplando con asombro haber escapado por poco del ahogo. El existir acontece “a pesar de todo”, habiendo podido no ser (Esquirol, 2018; Chesterton, 2005b). Esta experiencia radical revela el riesgo de la existencia y la desnudez de su sentido. En ambos, el punto de partida común es la fragilidad del cosmos y la vulnerabilidad constitutiva del ser humano (Esquirol, 1988; 2015; 2018; 2021; 2024a; Chesterton, 1986; 1988).

1.2. Crisis y disgregación – Asperezas

En coherencia con lo anterior, Esquirol (2015; 2021) y Chesterton (1946; 2004) coinciden en señalar que, al no ser dioses, estamos expuestos a múltiples fuerzas que nos dañan. Esquirol las llama *fuerzas disgregadoras*, mientras que Chesterton las nombra *asperezas*. Ambas expresiones aluden a una doble realidad: la finitud que arrastra las cosas hacia la nada, y la corrupción activa del mal que hiere al ser humano. Esta comprensión compartida se sitúa en el marco de una crisis, tanto personal como cultural: de un lado, la inestabilidad del sujeto humano; del otro, la decadencia de la civilización (Esquirol, 1992; 1996; 1998; 2005; Chesterton, 2012c; 1994; 2017b).

Frente a esta crisis, Esquirol recurre a imágenes como la noche, el abismo o el desierto: símbolos del sinsentido, la pérdida de relación y la precariedad (Esquirol, 2015; 2021). Chesterton, por su parte, acude a la imagen de la locura: símbolo de desconexión, de reducción de la realidad a una única explicación, donde una parte se absolutiza y se convierte en todo (la razón, la historia, el progreso). El caos, en ambos, emerge como una fuerza destructiva que debilita la capacidad de pensar, amar y vivir (Esquirol, 1996; Chesterton, 2013a; 2008b).

Esquirol (2018; 2024b) diagnostica este fenómeno como *desconexión*: imposibilidad de reunir, de relacionar o de articular. La consecuencia es la ruptura. La actualidad —técnico-científica y cultural— cae fácilmente en

utopías absolutas que, al desligarse de todo lo demás, se tornan reductivas, violentas, homogeneizantes y deshumanizadoras. Chesterton (1989b; 1990a; 1991b; 2001) diagnostica esta misma inclinación en la doble dictadura de la técnica y el relativismo. En este punto, resulta acertado afirmar que ambos pensadores comparten una resistencia crítica frente a la cultura contemporánea y sus tendencias desintegradoras.

1.3. La resistencia – La reforma

Ante estas fuerzas destructivas, ambos autores reconocen y proponen contrapesos. Esquirol introduce el concepto de *resistencia*, mientras Chesterton recurre a la noción de *reforma*. Ambas son formas de enfrentamiento radical al caos: no como reacción inmediata, sino como respuesta desde la raíz. Esquirol (2015) subraya el *no ceder* como gesto originario de resistencia al absurdo, acompañado de formas concretas de amparo como la casa. Chesterton (2008b; 2010a; 2017a), por su parte, responde al caos dando forma: reconfigurando lo desfigurado, reconstruyendo lo destruido. Su respuesta, equilibrada entre optimismo y pesimismo, apuesta por un amor al mundo que no es mundanidad, por una restauración sin ingenuidad, por una unión sin simplificación.

Ambos reaccionan contra la visión tecnificada y perfeccionista del ser humano *sub specie aeternitatis*, cuestionando la autosuficiencia del yo y de la razón abstracta, que derivan en locura o en utopías insostenibles, sean estas filosóficas, políticas o sociales (Esquirol, 1994; 1998; Chesterton, 2010a; 2012c). Frente a una condición humana marcada por la intemperie y el naufragio, proponen la resistencia y la reforma: gestos de amparo y de reconstrucción. La casa, símbolo eminente de ese amparo, es uno de los lugares de mayor coincidencia entre ambos pensadores.

2. Alguien en casa

La imagen de la *casa* ocupa un lugar central tanto en la obra de Esquirol (2005; 2015; 2018; 2024a) como en la de Chesterton (1986; 1952b). En ambos casos, representa una forma esencial de amparo frente a la intemperie. Para Esquirol, la casa es *ayuntamiento*: juntura y cobijo. Para Chesterton, es *orientación*. Aunque sus acentos varían, ambos comparten una

comprensión estratificada de la casa, articulada en tres dimensiones: una metafísica, ligada a la permanencia y disposición del ser; una actitud atenta, fundada en la proximidad y en la dialéctica entre familiaridad y extrañeza; y un modo de vida que revitaliza lo cotidiano. Así, la casa conjuga protección y sentido, brindando refugio ante el caos y dirección en medio del desconcierto.

2.1. Metafísica del ayuntamiento – La experiencia de la casa

Ambos pensadores expresan, a través de la imagen de la casa, una forma de comprender metafísicamente la existencia. Para Esquirol (2015), esta dimensión se encarna en el *ayuntamiento*: una relacionalidad fundante con el otro. Ante la intemperie y la disgregación, emerge un modo de pensar y vivir que restituye el sentido, convirtiéndose en cobijo resistente (Esquirol, 1992; 2021). De forma paralela, Chesterton (1986; 1987) describe la experiencia del naufragio como un retorno al hogar, una profundización del origen que permite reconocer que hemos sido dispuestos a existir (cf. Antuñano, 2003). Su lenguaje recurre a imágenes potentes: el jardín diseñado como antítesis del nihilismo, la figura parental que protege, y el mundo como un huevo cálido y esperado (Chesterton, 2007; 2013c; 2017a). En ambos casos, la acogida originaria —ser nombrados, alimentados y acunados— constituye una experiencia metafísica inaugural (Chesterton, 1943; 2012e; Esquirol, 2005; 2015).

Ambos responden a lo que Esquirol llama el *doble hielo metafísico*: por un lado, la intemperie y debilidad radicales del ser humano; por otro, las teorías abstractas y desarraigadas, frías y solo aparentemente metafísicas (Esquirol, 2018). Frente a ello, proponen una *metafísica existencial* que brota de la experiencia concreta de alguien con nombre propio que busca abrigo para su existencia. Chesterton (1986; 1998; 2007) y Esquirol (2015; 2024b) critican los sistemas que pretenden contener el infinito en estructuras cerradas, cayendo en el vértigo de lo informe. En contraposición, recuperan una metafísica de lo concreto, de los límites, que da sentido y cobijo (Esquirol, 2009; 2024b). Chesterton lo formula con lucidez al afirmar que buscaba “un refugio espiritual que no fuera simplemente un refugio de locos” (Chesterton, 2003, p. 205).

2.2. La mirada atenta – La mirada chestertoniana

La casa no es solo un lugar de cobijo, sino también una actitud: un modo de atender y comprender lo real. Para Esquirol (2006; 2024b), configura una *mirada próxima*, una atención que une distancia y cercanía. Esa mirada implica respeto y clarividencia, una aproximación continua al sentido, sin pretensión de agotarlo. Chesterton (1986; 2004; 2007) resuena en esta clave al sostener que la verdad debe contemplarse con admiración, sentido común y una sana ignorancia. Reconocer la paradoja y el exceso de lo real, aceptar el misterio con reverencia, son formas análogas de esa mirada atenta (cf. Ahlquist, 2006). En ambos autores, esta actitud se traduce en asombro, gratitud y respeto ante el misterio concreto de los rostros y las cosas (Chesterton, 1990c; 2016; 2012a).

Aquí emerge una sintonía esencial: la recuperación de la *humildad* como condición para pensar y vivir. Esquirol (2018) insiste en un pensar sin lujo, ajeno a la soberbia del yo absoluto y a los sistemas totalizantes. Reivindica la conciencia de nuestra finitud, arraigada en el *humus* que somos. Chesterton (1987; 1989a; 2018) también defiende la humildad como mirada reverente y sencilla ante lo real. Para él, el humilde es aquel que, con asombro y sin pretensión elitista, reconoce las diferencias y se abre a lo que le sobrepasa. Ambos apuestan por una revitalización del *sentido común*, ese saber profundo y encarnado en las personas, sostenido por un alma poética que se renueva continuamente (Esquirol, 2021; 2024b).

2.3. Lo cotidiano – Revitalización de lo cotidiano

Un tercer elemento constitutivo de la metafísica del ayuntamiento es la *cotidianidad*. Ambos pensadores se distancian de la concepción que desprecia lo diario como banal o gris. Esquirol (2009; 2015; 2024b) y Chesterton (2009b; 2010b) insisten, por el contrario, en recuperar y revitalizar lo cotidiano como lugar privilegiado de sentido.

Para Esquirol (2015; 2018; 2021), el presente —vinculado al ritmo diario— constituye una respuesta al abismo. Las acciones simples, los gestos repetidos y las cosas ordinarias son formas concretas de amparo frente a la intemperie (Esquirol, 2024a). Chesterton (2011; cf. Argüello, 2016) también insiste en ver lo habitual con asombro y gratitud. Esta mirada

transforma la normalidad en algo extraordinario: descubre la belleza en el instante, en lo limitado, en el hogar e incluso en lo feo (cf. Fazio, 2002; Castany, 2018). La cotidianidad, así comprendida, se convierte en fuente de orientación y de sentido. Apoyada en los rostros familiares y en los rituales mínimos del vivir, se revela como un don que exige atención y presencia (Esquirol, 2009; 2018; 2024b).

3. El repliegue del sentir y la herida infinita

Aunque Chesterton manifiesta afinidades con métodos fenomenológicos —como lo reconoció Aurel Kolnai (2008; 2013)—, su obra carece de la densidad fenomenológica o levinasiana propia de Esquirol. Chesterton no conoció directamente la filosofía de la alteridad y se inclinó más bien hacia la hermenéutica, evitando un análisis sistemático de la subjetividad. Sin embargo, ambos comparten una responsabilidad profunda: pensar desde lo que se da, hacer justicia a la forma en que las cosas se presentan (Chesterton, 1987), y responder a la conmoción de la exterioridad que constituye al sí mismo (Esquirol, 2018). Por vías distintas, los dos expresan la esencia de lo humano sin caer en formas de egología (Esquirol, 2001).

Esquirol (2018; 2021) desarrolla esta intuición a partir del *repliegue del sentir* y de la *herida infinita*, categorías que revelan una vulnerabilidad constitutiva del ser humano, afectado por lo que lo sobrepasa. Chesterton (1986; 1987; 2016), por su parte, acude a imágenes literarias como la del árbol: raíces que se hunden en la tierra y ramas que se extienden hacia el cielo, símbolo de una apertura vertical e hilemórfica. Esta doble dimensión entra en resonancia con el repliegue del sentir, que se estructura en torno a cuatro heridas fundamentales: la vida, la muerte, el tú y el mundo (Esquirol, 2021). En ambos autores, estas heridas son huellas del infinito: en Esquirol (2018), mediante el deseo; en Chesterton (1986), mediante la incongruencia revelada en la risa.

3.1. El repliegue del sentir – El ser humano

Para Esquirol (2018), el *repliegue del sentir* expresa la esencia misma de la vida humana: un estado originario en el que el sujeto se experimenta afectado, abierto, herido y conmocionado en su propio fundamento (Esquirol,

2021). Chesterton (2016) lo evoca mediante la metáfora del árbol, cuya raíz simboliza la necesidad de ser alimentado, y cuyas ramas buscan lo alto. Esta imagen refleja la condición hilemórfica del ser humano y su esencial dependencia. En términos esquirolianos, dicha condición pone de manifiesto la pasividad y receptividad del sujeto (Esquirol, 1992; 2001).

Sin embargo, el repliegue no es pura pasividad: es también apertura, conmoción y dinamismo. Esquirol (2018) insiste en que la vida humana implica una tensión constante entre receptividad y espontaneidad, entre sensibilidad y reflexión. La imagen del árbol expresa esta simultaneidad: su fruto es despliegue natural de lo que ha absorbido de la tierra. Así, el repliegue del sentir se revela como raíz y fruto, herida y movimiento, afectación y esfuerzo. Es una dinámica viva entre pasividad originaria y acción fecunda.

De este modo, la imagen del árbol puede considerarse una expresión privilegiada de la FP para nombrar lo humano: un símbolo que permite articular el repliegue del sentir con su apertura constitutiva. Las raíces —dice Chesterton (2016)— beben de la tierra, mientras las ramas más altas se alzan hacia las estrellas: *ad intra, ad astra*.

3.2. Afecciones primordiales de la herida infinita – Las heridas del sentir humano

El *repliegue del sentir* da lugar a una afectación radical que Esquirol (2021) denomina cruz apaisada de cuatro heridas infinitas: la vida, la muerte, el tú y el mundo. Estas afecciones primordiales configuran la interioridad humana como apertura herida y horizonte inagotable.

La primera herida, la de la *vida*, remite a la experiencia concreta del vivir, en oposición a una visión abstracta y lejana. Esquirol (2018; 2024b) la sitúa en el *vivir de*: vivir de cerezas, de abrazos, de aire. Chesterton (1986; 1988; 2008a) insiste en que la vida, en su gratuidad y asombro, es el mayor de los misterios. Para él, las cosas llegan sobre nosotros como prodigios, no como conquistas ni posesiones.

La segunda herida, la de la *muerte*, atraviesa toda existencia. Desde el principio, ambos reconocen que la finitud genera inquietud, miedo y angustia. Chesterton lo formula mediante el grito de los moribundos: *mori-turi te salutant* (Chesterton, 2005c). Esquirol (2018) insiste en que, aunque

esperada, la muerte siempre irrumpe con brutalidad. Sin embargo, ambos advierten que en esa herida se insinúa una promesa: la vida, vivida con intensidad, se revela más fuerte que su aparente destrucción. En el atardecer de la muerte, brilla una luz de trascendencia.

La tercera herida, la del *tú*, es la del amor. Aquí ambos pensadores coinciden en afirmar la absoluta singularidad del otro: un tú indefinible y sagrado. Esquirol (1988; 2021) lo expresa desde la tradición de la alteridad: “presencia sin representación” (Esquirol, 2021, p. 74). Chesterton, por su parte, afirma que “la vida humana es mística y de valor infinito” (1959, p. 41) y que “el vecino de la casa de enfrente es indefinible” (1952d, p. 175). Ambos reconocen, en la diferencia humana, una *santidad absoluta* (Chesterton, 1943, p. 214). De ahí surge un respeto radical, propio del *ágape*: afirmar al otro como fin en sí mismo y engrandecerlo por el simple hecho de existir.

La cuarta herida, la del *mundo*, remite a la realidad como totalidad inmensa y desbordante. El mundo nos acoge, nos precede y nos constituye. Su inmensidad nos abruma y nos llena de asombro. Al nacer en él, entramos en un entramado de condiciones naturales, culturales e históricas que no hemos elegido (Esquirol, 2005; Chesterton, 1986). Ambas perspectivas insisten en que este mundo nos ha sido dado: no es conquista ni creación propia, sino don que convoca.

En última instancia, Chesterton y Esquirol nos invitan a pensar la existencia como respuesta a una serie de conmociones fundamentales: la vida, la muerte, el tú y el mundo. Estas heridas nos trascienden, nos atraviesan y nos constituyen. No son obstáculos a evitar, sino umbrales desde los que puede brotar una vida plena, vivida con asombro y gratitud. En su reflexividad, el ser humano no solo soporta sus heridas: responde con más vida, más mundo, más tú, y más sentido (Chesterton, 2008b; 2010a; Esquirol, 2021; 2024a).

3.3. El deseo infinito – El infinito

El ser humano no existe como entidad desnuda, sino como ser de mediaciones: *vivir de* implica alimentarse del mundo y de los otros. Pero cuando este vivir se intensifica, se transforma en un deseo que rebasa toda media-

ción: un *deseo infinito*, inagotable, nunca saciado, que dinamiza la existencia (Esquirol, 2018; 2021). Esta tensión hacia el más allá se expresa como cruz apaisada del hombre, cuyo amor, vida y apertura al tú rozan lo infinito.

Chesterton (1986) aporta aquí la noción de *incongruencia de la risa* como expresión de esta desmesura. Para él, lo infinito se manifiesta como sensación de *estar fuera de lugar*: una especie de añoranza del hogar, incluso en medio del hogar. Durante su crisis juvenil (Chesterton, 1988), el mundo le pareció un lugar en decadencia, una masa viscosa similar a la descrita por Sartre (cf. Esquirol, 2021). Ante esta sensación de desencaje, la risa emerge como respuesta a la incongruencia del ser.

La risa profunda —dice Chesterton— es un *aullido silencioso* que expresa un doble vértigo: el vacío (un bostezo o un grito afónico) y lo sublime (una risa celestial demasiado intensa para el oído humano). En ese silencio estrellado, aparece una *raíz divina*: una promesa que el universo aún no ha revelado plenamente.

Ahora bien, esta risa no es abstracta ni evasiva. Es concreta, encarnada. Es un *diluvio que navega el infinito*: un gesto de aceptación, una entrega a la vida en su incomprensibilidad. Así como el apetito es mediación del deseo (Esquirol, 2021), cada taza de té o cada aliento —según Chesterton (1946; 1986)— son epifanías del infinito en lo finito.

La incongruencia es, para Chesterton (1988; 2004), una bendición: el deseo infinito nunca se completa, y en su desajuste se revela el drama cómico de la vida. El mundo es una comedia de excesos, donde un autor mágico se deleita en sus creaturas. La risa, respuesta a lo desbordante, refleja el carácter irreductible de lo humano ante el misterio. Por eso, desde su perspectiva teológica, Chesterton concluye que *no puede haber teología sin teísmo* (Chesterton, 2016, p. 62).

La doble experiencia del infinito —como mundo que nos excede y como deseo que nos habita— engendra angustia, gozo y búsqueda (Esquirol, 1988; 2018; 2021). En última instancia, se orienta hacia la *esperanza*: deseo de respirar plenamente, de una paz que no es reposo sino fiesta. Para Chesterton (2012d; 1952c), esta paz se expresa en danzas, colores, cantos. La alternativa es clara: o la tristeza del nihilismo o la alegría confiada en el

misterio. Esquirol (2024a) diría que esa risa ligera y prometedora —como la sonrisa de los ángeles de Fra Angélico— es una forma de esperanza que canta, acoge y levanta.

4. La curvatura poiética y el reencuentro

Si existen fuerzas disgregadoras y resistentes, también hay fuerzas que crean: *poiesis*. Es decir, acciones que generan más vida, más mundo y más sentido (Esquirol, 2021; 2024a). En este marco, la herida —centro del repliegue del sentir— no se presenta como mero vacío o fractura, sino como fuente fecunda. En su intensificación, se vuelve principio de vida, de cuidado y de bondad (Esquirol, 2018). La *poiética del mundo* crea cobijo y orden cósmico; la *poiética de la vida* ensancha el pensar y el amar; y la *poiética del sentido*, animada por la esperanza, se manifiesta como bondad concreta y fraternidad vivida (Esquirol, 2021).

Del mismo modo, Chesterton (1987) concibe al ser humano como artista, poeta y creador, y reconoce en san Francisco de Asís la figura más alta de generosidad y creatividad amparadora. En su propuesta distributista (Chesterton, 2010a), el orden social se construye desde la comunidad, la reciprocidad y la esperanza. Para ambos autores, el ser humano, como poeta, está llamado a *crear belleza* y a *hacer junturas que perduren*.

4.1. Poiética del mundo – La belleza del hacer

Las imágenes centrales en la *poiética del mundo* son el poeta como sujeto creador y las palabras *mundus* o *kosmos*, que remiten a belleza y armonía. Tanto Chesterton (2012c; 2008b; cf. Pablos, 2013) como Esquirol (2021; 2024a; 2024b) coinciden en que el ser humano es un *artista del mundo*, un obrero que, más que dominar, colabora en la construcción y mantenimiento de la *cosmicidad*: ese orden bello, justo y habitable.

Ambos se oponen a todo determinismo homogeneizante, afirmando que lo más íntimo del ser humano es *una fuerza creadora*. Esta no se expresa como expansión egocéntrica o dominio, sino como *cuidado*. El arte —en sentido poiético— es límite y protección: el gesto de unas manos que rodean la llama para que no se apague (Esquirol, 2018). Ser artista del mundo no es pisar ni poseer, sino disponerse a que *lo bueno sea*. Es ayudar a que una

flor florezca, a que un niño crezca bien, a que un gesto de amparo encuentre forma. Esa es la poesía de lo cotidiano, el canto del trabajador: *poiesis*.

El arte, como forma de resistencia, implica contención: ofrecer gesto justo y definición frente a lo informe. Ser *obrero del mundo* es resistir la disgregación a través de la forma, del ritmo y del cuidado. Aquí reside una profunda sintonía entre Chesterton y Esquirol: ambos conciben al poeta como un *yo-servidor*, alguien que entrega su libertad no para autoproclamarse, sino para hacerla fecunda en justicia y fraternidad.

El poeta *da palabras, abre mundos y los canta*. Pero más aún: *se da a sí mismo* como don. Une cielo y tierra, personas y hogares, tendiendo puentes y realizando *junturas* frente a las fuerzas que separan. La *poiesis* mantiene conectadas las piezas del mundo, como la *curvatura de un arco protector*, como los *hilos de un mantel* que reúne a las personas alrededor de la mesa (Esquirol, 2024a; Chesterton, 2010a).

4.2. Poiética de la vida – La bondad y Francisco de Asís

El ser humano, en su condición de intemperie, intensifica la vida mediante un gesto generativo: crea sentido desde lo inhóspito, y lo hace a través de la *generosidad y la bondad* (Esquirol, 2018). La *poiética de la vida* se opone a la visión egoísta y paradisíaca que absolutiza el bienestar individual. Comprenderse como *herido por lo infinito* implica, para Esquirol, vivir en un *ayuntamiento inacabable*: darse, devolviendo infinito por infinito (Esquirol, 2015; 2021). La vida se sostiene por gestos generosos: dar la propia vida es la forma suprema de generar vida. Eso es amor, eso es compañía. El ser humano, entonces, no solo *vive*, sino que es *capaz de vida*. Es *curvatura poiética* del repliegue: pliegue que se vuelve vibración, herida que se vuelve fecundidad.

La bondad, esa melodía simultánea de humildad, asombro y gratitud, se expresa en lo concreto. Como señala Chesterton, el pan compartido y el fuego encendido son *símbolos eternos* de la acogida del hombre por el hombre (Chesterton, 1952d; 1987). Esquirol (2015) lo complementa: la “leche tibia” del cobijo ha permitido sobrevivir al naufragio. Es un bien recibido que pide ser prolongado. La bondad, articulando ambas perspectivas, es *resto frágil pero resistente, breve ternura que se hace infinita, descanso en la confianza del otro*. Es un poema lleno de ritmo y repetición, el gesto que

merece ser repetido. He aquí la *felicidad humana*: insatisfecha pero gozosa, herida pero generosa, herida y generadora.

Ambos encuentran en san Francisco de Asís una complicidad luminosa. La FP se reconoce como *postulante franciscana* (Esquirol, 2018): humildad, fraternidad y bondad concreta que hacen comunidad y abren la paz (cf. Romero & Irizar, 2017). Esquirol exalta la figura del *hermano menor*: sin orgullo, todos compartimos la horizontalidad de la tierra como custodios unos de otros. La FP es, en este sentido, una filosofía humilde, sin oropeles.

Chesterton (1987; 2012b), fascinado por Francisco de Asís, adoptó su nombre tras su conversión. En su obra, el santo aparece como alegría inagotable, fuego generoso, gratitud encarnada. Leer a Chesterton o a Esquirol produce un efecto similar: sus textos son *bendiciones*. Como señala Esquirol (2021), son *migajas metafísicas*, respuestas concretas a la experiencia de haber recibido bondad. Y el gesto más justo ante ese don es *dar gracias*. Como enseña san Francisco, la gratitud es forma de reconocimiento, pero también deseo de más bien, de más amor.

4.3. Poiética del sentido – El reencuentro y el distributismo

La *poiética del sentido* genera y fortalece la unión entre los límites que somos. En su despliegue, permite el *reencuentro* de una comunidad viva, capaz de resistir la inhumanidad de la intemperie. Allí donde la comunidad se teje con el hilo de la bondad, el sentido emerge y se orienta (Esquirol, 2018). Esta *responsabilidad del sentido* se vuelve *fraternidad* (Esquirol, 2005), y halla en el distributismo de Chesterton (1991a; 2008b; 2010a) una resonancia estructural: reconstruir la comunidad desde la reciprocidad y la promesa, desde la entrega mutua que se renueva en el tiempo.

La solidaridad nacida en la intemperie no es idealismo sino resistencia concreta, regeneración activa, transformación de la humanidad en una liga de fidelidad donde todos se sostienen mutuamente (Chesterton, 2013b).

Chesterton y Esquirol se encuentran en la intemperie. Se acompañan, se iluminan, y se saben rodeados de otros que, en lo íntimo, también son poetas. Desde caminos personales y originales, ambos resuenan en lo universal. Esquirol (2015; 2018; 2021; 2024a) concluye que la resistencia íntima y la bondad penúltima responden a la herida infinita, al fondo mismo

de lo humano. Chesterton (1952a), en su *Autobiografía*, lo expresa de otro modo: “Para mí, mi final es mi principio” (p. 495). El suyo fue un camino de regreso: volver al origen y descubrir que la filosofía que lo sostuvo no la inventó él, sino Dios y la humanidad.

Como dijo Lezama Lima (1977), recordando a Nietzsche: “el que vuelve a los orígenes encontrará orígenes nuevos” (p. 121). El reencuentro, entonces, es tradición y novedad: es el modo en que lo universal florece en lo personal. De esta doble melodía —Chesterton y Esquirol— nace una hermosa armonía. Y el trovador, agradecido, canta esta analogía.

Conclusión

Se ha mostrado que el espíritu de Chesterton y de Esquirol es compagiable, pues los cimientos de la experiencia humana fundamental revelan un claro parentesco. Parafraseando a Tertuliano, ambos comparten un *anima naturaliter humana*. No conviene atender ni al juicio severo de quienes exigen un purismo interpretativo sin matices, ni a la superficialidad de quienes reducen todo a lo mismo. Sin caer en equivocismos vacíos ni en univocismos extremos, se ha tendido aquí el puente armónico de la analogía. Esta no se funda en la igualdad ni en la división, ni responde a la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa, sino en la articulación fraterna de dos estilos de pensamiento que, en su diferencia, se iluminan mutuamente.

Es de agradecer que las obras de Chesterton y de Esquirol resulten accesibles al lector general. Ambos despliegan un pensamiento cercano, enraizado en la vida concreta, sin perder profundidad ni exigencia. Al entregarse a la contemplación de sus obras, uno percibe que ambos se presentan como comunicadores cercanos, que parten desde abajo y se dirigen al corazón de cada lector con exquisita sensibilidad y cordialidad. Fieles a la maestra —la experiencia real—, sus escritos se vuelven portavoces de un sentir común y profundo. No hablan desde la torre, sino desde el umbral; no pontifican, sino que conversan. Y en esa cercanía está también su fuerza.

Este estudio ha querido dejar claro que tanto en Chesterton como en Esquirol hay una labor paciente y constante, fruto de años de dedicación y fidelidad a un mismo impulso interior. Su pensamiento no está clausurado, pues el pensar verdadero no se agota. Ambos manifiestan una apuesta firme,

nacida tempranamente y cultivada con coherencia. Chesterton, ya en sus primeros textos del siglo XX, cuando apenas contaba 26 años, mostraba el asombro agradecido que lo acompañaría hasta su muerte en 1936. Esquirol, en su tesina de grado (1988) sobre Descartes, anunciaba ya la necesidad de una *filosofía de la distancia*, germen de lo que hoy se reconoce como *Filosofía de la Proximidad*, desplegada con hondura y claridad en sus últimos escritos hasta 2024. Aunque la obra de Chesterton aparezca dispersa en artículos, en ella subyace una coherencia orgánica, una visión unificada del hombre y del mundo, que bien puede calificarse de filosófica en el sentido más pleno.

Los deseos y motivos que animan a Chesterton y a Esquirol no requieren gran esfuerzo para evidenciar la tierra que los nutre. Sus reflexiones, accesibles y lúcidas, exhiben una mirada honesta sobre la condición humana, tanto sobre la tierra como bajo el cielo. Ambos abordan cuestiones decisivas como el lenguaje, la religión, los mitos, la comunidad o la técnica, evitando los lugares comunes y las polémicas estériles. Mientras Esquirol propone desexplicar lo real, Chesterton invita a contemplarlo como por primera vez. Comparten la voluntad de rasgar los velos, de desenterrar lo genuino, de iluminar lo olvidado. En su pensar hay un impulso por devolver claridad al mirar y vitalidad al vivir.

Asimismo, su mirada transita entre el respeto profundo por la razón y el cuidado por la sensibilidad. No reducen lo real a esquemas unívocos ni caen en simplificaciones. Se mueven con soltura en la amplitud del repliegue humano, habitando la complejidad de lo que se les manifiesta. Piensan desde la profundidad que va de la piel al corazón, de la cabeza a los pies, de la idea al suelo, de lo sentido a su núcleo esencial. En sus propuestas son, a la vez, soñadores e intuitivos, pero también encarnados y prácticos: argumentativos, sólidos, y dotados de una palabra que toca. No se asfixian en las discusiones menores del mundo académico —ese recinto a veces desprovisto de la brisa fresca de lo real— ni se diluyen en el vértigo del activismo moderno. Su virtud consiste en ir a lo esencial y a lo íntimo a través de lo concreto.

Así, la *Filosofía de la Proximidad* encuentra en Chesterton un inspirador, un cómplice entre los muchos buenos que la han acompañado.

Bibliografía

- Chesterton, G. K. (1947) *Alarmas y digresiones*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Chesterton, G. K. (2003) *Autobiografía*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2009a) *Basil Howe*. Córdoba: El olivo azul.
- Chesterton, G. K. (2005a) *Breve historia de Inglaterra*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2013a) *Chaucer*. Buenos Aires: Vórtice.
- Chesterton, G. K. (1986) *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1987) *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1990a) *Collected Works, Volume 3: The Catholic Church and Conversion, The Thing: Why I am a Catholic, The Well and the Shallows, The Way of the Cross, and Others*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (2005b) *Collected Works, Volume 7: The Ball and the Cross, Manalive, The Flying Inn*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (2008a) *Collected Works, Volume 10: Collected Poetry (part II)*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1989a) *Collected Works, Volume 11: Plays, Chesterton on Shaw*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1988) *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1991a) *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (2001) *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England*. San Francisco: Ignatius Press.

- Chesterton, G. K. (1990b) *Collected Works, Volume 21: What I Saw in America, The Resurrection of Rome, Sidelights*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1989b) *Collected Works, Volume 31: The Illustrated London News 1917-1919*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1990c) *Collected Works. Volume 33. The Illustrated London News 1923-1935*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (1991b) *Collected Works, Volume 35: The Illustrated London News 1929-1931*. San Francisco: Ignatius Press.
- Chesterton, G. K. (2004) *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2012a) *El Acusado*. Sevilla: Espuela de Plata.
- Chesterton, G. K. (1994) *El amor o la fuerza del sino*. Madrid: Rialp.
- Chesterton, G. K. (2018) *El club de los negocios raros*. México: Lectorum.
- Chesterton, G. K. (2017a) *El hombre eterno*. Madrid: Cristiandad.
- Chesterton, G. K. (1985) *El hombre que fue jueves*. Bogotá: Oveja Negra.
- Chesterton, G. K. (1998) *El poeta y los lunáticos*. Panamericana.
- Chesterton, G. K. (2005c) *El regreso de Don Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Chesterton, G. K. (1959) *El reverso de la locura*. Santiago de Chile: Editorial del Nuevo Extremo.
- Chesterton, G. K. (1946) *Enormes minucias*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Chesterton, G. K. (2007) *Herejes*. El cobre ediciones.
- Chesterton, G. K. (2017b) *La Cuestión*. Madrid: El buey mudo.
- Chesterton, G. K. (2013b) *La superstición del divorcio*. Espuela de Plata.
- Chesterton, G. K. (2008b) *Lo que está mal en el mundo*. Acantilado.
- Chesterton, G. K. (2010a) *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*. Madrid: El buey mudo.

- Chesterton, G. K. (1952a) *Obras Completas I*. Barcelona: Janés Editor.
- Chesterton, G. K. (1952b) *Obras Completas II*. Barcelona: Janés Editor.
- Chesterton, G. K. (1952c) *Obras Completas III*. Barcelona: Janés Editor.
- Chesterton, G. K. (1952d) *Obras Completas IV*. Barcelona: Janés Editor.
- Chesterton, G. K. (2013c) *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado.
- Chesterton, G. K. (1943) *Robert Browning*. Barcelona: Lauro.
- Chesterton, G. K. (2012b) *San Francisco de Asís*. Madrid: Encuentro.
- Chesterton, G. K. (2016) *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Chesterton, G. K. (2012c) *Sobre el concepto de barbarie*. Espuela de Plata.
- Chesterton, G. K. (2009b) *The coloured lands*. Dover Publications.
- Chesterton, G. K. (2012d) *The Man Who Was Thursday*. London: Penguin English Library.
- Chesterton, G. K. (2012e) *William Blake y otros temperamentos*. Universidad Diego Portales.
- Chesterton, G. K. (2010b) *¿Estamos de acuerdo?* Sevilla: Renacimiento.
- Esquirol, Josep Maria. (1994) *D'Europa als homes*. Cruïlla.
- Esquirol, Josep Maria. (2024b) *El respeto o la mirada atenta*. 4.ª ed. Gedisa editorial.
- Esquirol, Josep Maria. (2009) *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Paidós.
- Esquirol, Josep Maria. (2021) *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado.
- Esquirol, Josep Maria. (2024a) *La escuela del alma De la forma de educar a la manera de vivir*. Barcelona: Acantilado.
- Esquirol, Josep Maria. (1998) *La frivolidad política del final de la historia*. Caparrós.
- Esquirol, Josep Maria. (2018) *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida*

humana. Acantilado.

Esquirol, Josep Maria. (2015) *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.

Esquirol, Josep Maria. (2011) *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Gedisa.

Esquirol, Josep Maria. (2001) *Què és el personalisme?: introducció a la lectura d'Emmanuel Mounier*. Pòrtic.

Esquirol, Josep Maria. (1988) *Raó i fonament: estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes*. PPU.

Esquirol, Josep Maria. (1992) *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*. Anthropos.

Esquirol, Josep Maria. (1996) *Tres ensayos de filosofía política*. EUB.

Esquirol, Josep Maria. (2005) *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder.

Bibliografía secundaria

Ahlquist, Dale. (2006) *G. K. Chesterton: el apóstol del sentido común*. Voz de papel.

Antuñano, Salvador. (2003) *G. K. C. O la llave de la realidad perdida. Estudio sistemático sobre la fundamentación metafísica de las ideas de Gilberto Keith Chesterton en su diálogo con la Modernidad*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Argüello, Santiago. (2016) «Chesterton, el filósofo de la calle Fleet». *Boletín Científico Sapiens Research* 6: 43-47.

Ayllón, José R. (2011) *Ciudadano Chesterton. Una antropología escandalosa*. Madrid: Palabra.

Castany, Bernat. (2018) «Julio Cortázar y Gilbert Keith Chesterton. Revisión del concepto cortazariano de “sentimiento de lo fantástico” a la luz del concepto chestertoniano de “asombro agradecido”». 47, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2018.

- Elkink, Deb. (2015) *Roots and Branches: The Symbol of the Tree in the Imagination of G.K. Chesterton, with The Seven Moods of Gilbert : Conversion Narrative in The Flying Inn*. Indiana: Habitation of Chimham Publishing.
- Fazio, Mariano. (2002) «Chesterton, la filosofía del asombro agradecido». *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia* 11 (1): 121-42.
- Gadamer, H. (1997). *Verdad y Método, tomo I* (7ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método, tomo II* (7ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- Gill, Richard. (2001) *The wonder of the world: hannah arendt, g. k. chesterton and ecological populism*. Ann Arbor: Keele University.
- Gill, Richard. (2005) «Unexpected Affinities: Hannah Arendt and G. K. Chesterton». *Claves de razón práctica*, n.º 157: 72-77.
- Ker, Ian. (2011) *G. K. Chesterton. A biography*. Oxford University Press.
- Kolnai, Aurel. (2013) *Asco, soberbia y odio: fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro.
- Kolnai, Aurel. (2008) *Ethics, Value and Reality*. Transaction Publishers.
- Lauer, Quentin. (1988) *G. K. Chesterton: philosopher without Portfolio*. New York: Fordham University Press.
- Nichols, Aidan. (2009) *G.K. Chesterton, Theologian*. Darton Longman & Todd.
- Reyburn, Duncan. (2016) *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning*. Cascade Books.
- Rodríguez Moya, Esteban. (2019). “La hermenéutica gadameriana como síntesis entre el enfoque cuantitativo y cualitativo en la investigación social”. *Límite (Arica)*, 14, 4. Epub 20 de agosto de 2019. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50652019000100204>
- Romero, Miguel A. (2019) *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton*. Universidad Sergio Arboleda.

- Romero, Miguel A., y Liliana B. Irizar. (2017) «G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve». En *Visión sapiencial y sentido de la vida*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Romero-Ramírez, M. A., y Reyburn, D. (2021). Hacia un objeto totalizante y una experiencia restrictiva en la Estética de lo Cotidiano: un acercamiento metaxológico y chestertoniano. *Kepes*, 18(24), 197–231. <https://doi.org/10.17151/kepes.2021.18.24.8>
- Royal, Robert. (1994) *G. K. Chesterton, Charles Peguy, and postmodern paradigms*. Ann Arbor: The Catholic University of America.
- Sacasas, L. M. (2011) «McLuhan, Chesterton, and the Pursuit of Joy». *McLuhan Galaxy*.
- Seaber, Luke. (2012) *G.K. Chesterton's Literary Influence on George Orwell: A Surprising Irony*. Turin: Edwin Mellen Press.

Capítulo VIII

Comentario al Rizoma de Deleuze y Guattari

Miguel Ángel Romero Ramírez

La preservación de lo equívoco en el seno de lo unívoco es precisamente la distensión que se da en la complejidad.

Mauricio Beuchot

Introducción

La filosofía de la diferencia emerge como respuesta crítica a un diagnóstico radical: en el corazón mismo del pensamiento metafísico moderno — donde impera la lógica de la identidad— laten los signos de una violencia originaria, ejercida contra la diferencia por medio de su neutralización, sometimiento o exclusión. Tal violencia, más que contingente o accidental, aparece como estructural: se gesta en la forma misma en que se piensa el ser desde la unidad, la representación y la presencia. En esta línea, Lyotard (2003) observa que la violencia padecida por las culturas occidentales encuentra su raíz en la pretensión de una Historia Universal, articulada desde el gran relato ilustrado del «Nosotros», que funge como sujeto moderno y se impone ilegítimamente como medida de toda experiencia. La posmodernidad, entonces, se plantea en Lyotard no como negación absoluta del pasado, sino como tentativa de apertura a lo irreductible: a la irrupción de los otros en su singularidad inasimilable, en la afirmación de lo heterogéneo como tal. En un gesto análogo, Foucault (1994) denunciará cómo determinadas prácticas históricas —en apariencia neutras o científicas— se hallan

atravesadas por regímenes de poder-saber que las normalizan. Así ocurre con la noción de locura en la época clásica: es la razón la que, erigida en criterio supremo, define lo otro de sí como irracional, exiliándolo del espacio público y confinándolo al tratamiento psiquiátrico. Esta exclusión no es neutra: constituye una violencia epistémica que delimita lo visible y lo decible. Frente a ello, Foucault mostrará que la historia no obedece a una linealidad progresiva, sino que está surcada por discontinuidades discursivas, contingencias que abren al presente una pluralidad de posibilidades: allí donde hubo silenciamiento, puede haber restitución. Finalmente, Derrida (2014) pondrá en cuestión la noción misma de hospitalidad, mostrando cómo, en la tradición occidental, acoger al extranjero suele implicar someterlo a un marco normativo previo: se le recibe, pero a condición de que se adapte, de que se pliegue a las leyes del anfitrión. Esta acogida condicionada, lejos de ser hospitalidad plena, revela una forma sutil de violencia. En contraposición, Derrida propone una hospitalidad incondicional, radical: una apertura absoluta al otro en su alteridad irreductible, sin apropiación ni asimilación, sin exigencias de integración.

Deleuze y Guattari (2004) perciben una connivencia estructural entre pensamiento y violencia, allí donde la metafísica occidental ha operado bajo los principios de identidad, representación, sustancia y conceptualización. Estos pilares, en tanto configuran el pensamiento desde lo mismo y lo estático, han implicado —no sin consecuencias— la exclusión sistemática de aquello que es fluido, múltiple, devenir. Al privilegiar formas de pensamiento que organizan lo real en estructuras estables, jerárquicas y binarias, se ha ejercido una violencia ontológica: la represión de la movilidad inmanente del ser en favor de un orden representacional que clausura el juego de las diferencias. Esta violencia se manifiesta en lo que Deleuze y Guattari denominan la *imagen arbórea del pensamiento*: un modelo estructurante que, al operar desde un centro o pivote, subordina la multiplicidad a una unidad previa, imponiendo una lógica de organización y fijación que reduce lo viviente a lo clasificable.

Frente a ello, el pensamiento deleuziano propone una mutación profunda: el rizoma como nueva ontología, o más aún, como un nuevo régimen de pensamiento que abandona la representación, la fijación conceptual y el

principio de identidad. El rizoma, al operar en el plano de la inmanencia, hace posible pensar lo real como devenir: no como una unidad que se despliega en lo múltiple, sino como multiplicidad originaria que engendra sus propias conexiones, líneas de fuga y singularidades sin centro ni jerarquía. A continuación, nos adentraremos en el pensar rizomático.

Presentación

Gilles Deleuze (1925–1995) y Félix Guattari (1930–1992) han sido comúnmente ubicados en el seno de la filosofía posmoderna de la diferencia; sin embargo, su pensamiento no puede ser reducido a una mera ruptura con la tradición. Antes bien, lo que los distingue es una singular forma de interlocución crítica con el legado metafísico: lejos de una postura iconoclasta o destructiva, su filosofía se presenta como una reactualización radical de las preguntas fundamentales del pensamiento occidental. En efecto, las preguntas por excelencia de la metafísica —¿qué es lo que es?; ¿cómo se dice el ser?— no son desechadas, sino desplazadas hacia nuevos territorios semánticos. Deleuze y Guattari no niegan estas interrogaciones, pero sí dislocan sus presupuestos al afirmar que lo que “es” no es la sustancia, ni la identidad, ni la unidad, sino el devenir mismo: la diferencia en acto, irreductible a toda representación.

Este desplazamiento se articula con claridad en *Diferencia y repetición* (1968), tesis doctoral de Deleuze, donde —en diálogo con Nietzsche— se propone pensar la repetición no como retorno de lo idéntico, sino como retorno de lo diferente. Repetir, en esta clave, no es reiterar lo mismo, sino permitir el surgimiento constante de lo otro: lo que retorna es la alteridad como tal, lo nuevo como estructura del tiempo. De ahí la imagen heracliteana de las aguas móviles: nunca se repiten las mismas, pues el fluir de la diferencia impide la fijación de una identidad estática.

Ante este giro, la tarea del pensamiento ya no puede ser la de representar, abstraer o clasificar lo real desde conceptos universales que invisibilizan la diferencia. Así, la *imagen dogmática* del pensamiento —aquel que opera bajo la exigencia de reconocimiento, representación y adecuación— queda cuestionada. En su lugar, se plantea la necesidad de forjar una nueva imagen del pensamiento, capaz de entrar en resonancia con el carácter móvil,

múltiple y creativo de lo real. Pensar, entonces, no será ya captar una esencia previa, sino crear los conceptos que permitan seguir el ritmo del devenir. Esta mutación implica también una nueva manera de escribir: una escritura que no se limita a transmitir sentido de manera lineal o didáctica, sino que se convierte en acto performativo, en experimentación conceptual. En últimas, no se trata simplemente de renovar los contenidos de la filosofía, sino de trastocar su forma misma: repensar desde la diferencia la práctica filosófica como tal.

Mil mesetas (1980) constituye la expresión más acabada de esta otra forma de hacer filosofía, una forma que subvierte los esquemas representacionales y la lógica lineal de los tratados tradicionales. Su primera sección, titulada *Rizoma*, opera como umbral y guía de lectura, una suerte de manual de instrucciones que prepara al lector para el descentramiento que exige el texto. Pues *Mil mesetas* no se presenta como un sistema ni como una exposición doctrinal progresiva, sino como una máquina textual rizomática: múltiple, abierta, no jerárquica, que solicita del lector un modo de pensamiento distinto, dispuesto a la conexión, al montaje, a la experimentación.

Para visibilizar esta lógica rizomática del pensamiento, y hacerla operar en acto, este comentario se concentrará en la segunda sección de *Rizoma* (Cf. Deleuze & Guattari, 2004, pp. 27–55),¹ donde se despliegan el quinto y sexto principios del rizoma: el principio de cartografía y el de calcomanía. Esta sección incluye, además, una respuesta a las objeciones contra tales principios, así como una introducción específica al proyecto general de *Mil mesetas*. El presente texto se organizará en dos momentos: primero, se abordará el supuesto dualismo entre pensamiento arbóreo y pensamiento rizomático; y segundo, se analizará el funcionamiento del rizoma como multiplicidad acentrada. Por último, cerramos este comentario con una apertura: la necesidad ineludible y dichosa de la analogía.

1 A partir de este punto, las citas se referirán únicamente a las páginas del libro de Deleuze y Guattari (2004).

Desarrollo

I

*La cantante americana Patti Smith canta la biblia del dentista americano:
no busquéis la raíz, seguid el canal (p. 43)*

Al parecer existe un dualismo entre el pensamiento arbóreo y el pensamiento rizomático. Para abordar esta oposición aparente, conviene esclarecer los rasgos fundamentales de cada uno. El modelo arbóreo se estructura a partir de lo que Deleuze y Guattari denominan la lógica del calco: una operación representacional mediante la cual el mundo es fijado en imágenes que lo encapsulan en estructuras estables, determinadas y repetibles. El calco tiene como finalidad describir un estado de cosas —*un état de fait*—, y por tanto, parte de un modelo ya dado, cuyo contenido se replica indefinidamente sin alteración esencial. Repetir no es aquí volver a lo diferente, sino asegurar la permanencia de una forma previa, legítima en tanto se ajusta al patrón establecido. “El calco vuelve siempre a lo mismo” (p. 29): su lógica es conservadora, su temporalidad es cerrada.

El pensamiento arbóreo se funda, así, en una ontología de la identidad y en una epistemología de la representación. Reproduce estructuras jerárquicas donde lo múltiple es subsumido bajo una unidad superior, que le confiere sentido y orden. Ejemplo de ello es el modo en que el psicoanálisis tradicional aborda el inconsciente: lo representa como una sustancia latente, traducible a símbolos que operan bajo reglas interpretativas fijas, proyectadas desde un modelo normativo. El inconsciente, en esta clave, es objeto de calcos o “fotografías” conceptuales (p. 32), sometido a una gramática que lo captura y lo estabiliza. Lo mismo ocurre en la lingüística estructural, que distribuye la lengua sobre ejes genéticos o sintagmáticos, haciendo de ella una estructura predefinida y replicable (p. 28).

La lógica del calco no actúa de forma aislada: está intrínsecamente enlazada al pensamiento arbóreo, cuya función es articular, ordenar y jerarquizar. “Los calcos son como las hojas del árbol” (p. 29): ramificaciones de un tronco común, descendencias orgánicas que derivan de un centro o raíz unificante. Esta imagen del árbol —presente desde la botánica hasta la teología, desde Porfirio hasta Hegel— ha servido de matriz para la organi-

zación del saber occidental. La filosofía ha dividido sus métodos en función de los objetos, ha jerarquizado las categorías del ser, ha estructurado tratados según temas delimitados; la ciencia ha clasificado, esquematizado y codificado la naturaleza en leyes y taxonomías. Este modo de organizar el conocimiento comporta una violencia epistemológica: al clasificar y moldear lo múltiple desde un punto de vista unitario, reprime las intensidades, las fugas, las diferencias. De ahí que Deleuze y Guattari hablen de una “triste imagen del pensamiento” (p. 35): una imagen empobrecedora que mutila la vitalidad de lo real, que reduce la riqueza de las multiplicidades a formas fijas, que encierra lo viviente en moldes conceptuales rígidos. Pensar así no es simplemente representar: es restringir, disciplinar, normativizar el flujo de lo real.

Este modelo arbóreo del pensamiento se sostiene, en última instancia, sobre la infraestructura simbólica de la raíz. Como señalan Deleuze y Guattari, “es curioso cómo el árbol ha dominado la realidad occidental y todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, la anatomía, pero también la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía: el fundamento-raíz” (p. 40). No se trata simplemente de una metáfora naturalista: la raíz representa aquí la figura originaria del fundamento, el punto de partida a partir del cual todo adquiere sentido, orden y legitimidad. Pensar desde la raíz es concebir la realidad como estructurada desde una unidad originaria que jerarquiza y determina las partes. En este modelo, la multiplicidad solo tiene sentido en la medida en que remite a un centro, a un principio de organización superior que le otorga coherencia. Esta lógica fundacional atraviesa las más diversas disciplinas, desde las ciencias de la vida hasta las ciencias del espíritu, y se inscribe como una matriz de inteligibilidad que rige silenciosamente el modo de pensar occidental.

Incluso en ámbitos aparentemente neutros como la informática, la estructura arbórea se manifiesta en la centralización del procesamiento: la máquina se organiza en torno a un núcleo operativo, a una memoria central que administra el flujo de información y distribuye funciones (p. 37). Del mismo modo, el modelo constitucional de las sociedades occidentales reproduce esta lógica de raíz: se trata de sistemas sedentarios que buscan estabilizar la identidad mediante la subordinación de la multiplicidad a una

estructura de unidad. Lo múltiple no es aquí afirmado como tal, sino subordinado a un orden totalizante que distingue, jerarquiza y fija. La unidad funciona como horizonte normativo, y la institucionalidad se erige como garantía del *status quo*.

El sedentarismo occidental —señalan Deleuze y Guattari— se constituye en torno a un imaginario agrícola y territorial: “Grund, roots, *foundations*” (p. 40).² Occidente se concibe a sí mismo como un cuerpo arraigado en la tierra, cuyo poder se deriva de la capacidad de sembrar, segar, trazar genealogías y delimitar fronteras. De este imaginario surgen no solo las prácticas agrícolas, sino también las estructuras verticales del poder: la historia concebida como relato unificado por un aparato estatal que organiza la memoria colectiva (p. 50); la división social del trabajo como justificación del progreso; las jerarquías políticas y económicas como formas naturalizadas de dominación. El árbol genealógico, el censo, la propiedad territorial y la guerra constituyen dispositivos de fijación del sentido y de control de lo viviente. Todo esto obedece a una lógica que privilegia el orden sobre el devenir.

Así, según Deleuze y Guattari, en el horizonte de la racionalidad occidental, se consolida una tríada simbólica —el calco, el árbol, el fundamento— que sostiene la estructura jerárquica del saber y del poder. Lo que se patentía en Occidente no es simplemente una organización del conocimiento, sino una forma de clausura del pensamiento: una arquitectura conceptual que, en nombre de la unidad, reprime la heterogeneidad y la potencia creadora de las multiplicidades.

En contraste con la lógica arbórea, el pensamiento rizomático se presenta como una configuración radicalmente distinta de la actividad del pensar. “Otra cosa es el rizoma” (p. 29), afirman Deleuze y Guattari, subrayando no solo una diferencia estructural, sino una mutación ontológica en la concepción misma del pensamiento. El rizoma no opera mediante la reproducción del calco, sino mediante la producción del mapa. A diferencia del calco —que presupone un modelo fijo y se limita a replicar una forma ya dada—, el mapa es una construcción abierta, experimental, que se va trazando en

2 La palabra *Grund* —en alemán— remite al concepto de fundamento, en clara resonancia con la tradición heideggeriana; aunque también evoca la palabra inglesa *ground*, con su alusión a la tierra, lo que acentúa la ambivalencia entre lo ontológico y lo territorial.

acto. No representa lo real: lo atraviesa, lo habita, lo recrea. Su trazado no se superpone a un territorio estable, sino que se adapta a sus irregularidades, a sus montañas de cualquier naturaleza (p. 29). En este sentido, el mapa no imita la realidad: la transforma.

El mapa rizomático es múltiple, reversible, desmontable. No parte de una totalidad preestablecida, sino que opera por conexiones locales, por entradas parciales, como un tejido poroso que se recompone en cada cruce. Sus nodos no obedecen a una jerarquía ni a una lógica centralizada; más bien, constituyen líneas de fuga donde lo diverso se articula sin necesidad de ser unificado. Puede ser comparable con el queso gruyere o con las madrigueras: estructuras perforadas, plagadas de accesos impensados, de intersticios por donde lo uno se descompone en lo múltiple. Esta lógica se manifiesta también en el pasaje del psicoanálisis al esquizoanálisis. En lugar de interpretar el inconsciente como un texto que debe ser descifrado —como lo haría el psicoanálisis tradicional—, se trata ahora de *producir* el inconsciente: de activarlo como máquina deseante, capaz de engendrar nuevos enunciados y nuevas formas de deseo. No se busca ya un significado oculto, sino una proliferación de sentidos, una apertura al flujo intensivo que constituye la subjetividad como proceso.

De este modo, el pensamiento rizomático no se erige sobre una estructura, sino que se despliega como un canal: red de trayectorias inmanentes que conectan puntos heterogéneos sin obedecer a una arquitectura previa. “Conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera” (p. 46), sin necesidad de sujeto ni objeto, sin principio ni fin. Se trata de multiplicidades lineales de n dimensiones, móviles, sin interioridad definida. Es una lógica acentrada, sin pivote, sin significante maestro, sin memoria central ni aparato general de coordinación. La estructura misma del rizoma lo define: no por lo que es, sino por los flujos que atraviesa y que lo constituyen como una pura circulación de estados (p. 47).

En este sentido, el rizoma encarna un pensamiento nómada, radicalmente inmanente. No reconoce fundamentos últimos ni principios trascendentes; no apela a ningún punto de exterioridad desde el cual organizar, juzgar o legislar. Lo político y lo ontológico se funden aquí en una praxis de desterritorialización constante. De manera sugestiva, Deleuze y Guat-

tari vinculan esta lógica rizomática a ciertas configuraciones culturales del Oriente. El nomadismo de sus pueblos, la inmanencia de sus creencias, y su historia hidráulica —desde las antiguas canalizaciones mesopotámicas hasta los cultivos de arroz— ofrecen una imagen de pensamiento más afín al rizoma que a la raíz. Esta comparación no establece un esencialismo cultural, pero sí sugiere que hay sistemas civilizatorios que han operado históricamente desde flujos móviles más que desde estructuras sedentarias.

Ahora bien, esta contraposición entre árbol y rizoma, entre calco y mapa, entre raíz y canal, entre sedentarismo y nomadismo, entre Occidente y Oriente, corre el riesgo de cristalizarse en un *nuevo dualismo*: una dicotomía tajante que reproduce, precisamente, la lógica binaria que el pensamiento rizomático pretende desestabilizar. De adoptarse tal oposición en términos excluyentes —como si se tratara de dos polos antagónicos, incompatibles entre sí—, se incurriría en una forma de violencia conceptual: aquella que clausura la ambigüedad de lo real al imponer un esquema de separación radical entre lo uno y lo múltiple, entre lo central y lo acentrado.

Este peligro no es meramente abstracto. Implica dos formas de violencia. La primera es estructural y epistémica: al leer el rizoma desde una clave arborescente —es decir, al traducir lo múltiple desde una lógica de lo uno—, se incurre en una reducción que traiciona el dinamismo del pensamiento rizomático. Esta es una violencia de segundo grado, una violencia por asimilación, que transforma lo abierto en estructura. La segunda forma de violencia es la que brota de la oposición en sí misma: si se considera al árbol como lo absolutamente Otro del rizoma, se cae en un maniqueísmo ontológico, donde cada término se define en virtud de su exclusión mutua, generando una tensión dialéctica que conlleva necesariamente conflicto. Así, incluso en nombre de la diferencia, se reproduce la lógica del poder que el rizoma quiere superar.

Por ello, se hace necesario preguntar si esta lectura polarizante no incurre, inadvertidamente, en la misma matriz de pensamiento que pretende criticar. ¿No estaríamos, al oponer el rizoma al árbol, restituyendo el dualismo que el pensamiento rizomático busca disolver? ¿No estaríamos, en nombre de la diferencia, organizando de nuevo la realidad en pares jerárquicos? Deleuze y Guattari advierten este riesgo, como veremos en el próxi-

mo apartado, e invitan al lector a desarrollar “correctores cerebrales” (p. 46) capaces de neutralizar los dualismos que ellos mismos —por necesidad estratégica o pedagógica— se ven a veces obligados a utilizar.

II

La inexactitud no es de ningún modo una aproximación sino que, al contrario, es el paso exacto de lo que se hace. (p. 45)

Así lo advierten explícitamente Deleuze y Guattari: “¿no estaremos restaurando un simple dualismo, oponiendo los mapas al calco, como un lado bueno y uno malo?” (p. 30). Esta inquietud no es marginal, sino constitutiva del pensamiento rizomático, pues todo dualismo —incluso el que opone rizoma y árbol— implica una falsa multiplicidad, una multiplicidad reducida a dos términos en tensión, inscritos aún en el modelo binario de la representación. Tal oposición no solo es maniquea (p. 34), sino que perpetúa el esquema ontológico y axiológico que el rizoma pretende subvertir: “no hay dualismo, nada de dualismo ontológico aquí y allá, nada de dualismo axiológico de lo bueno y lo malo” (p. 45). Toda distribución geográfica que separe rígidamente Oriente y Occidente, canal y raíz, máquina de guerra y aparato de Estado, es ya una recaída en la lógica del árbol: “vamos por mal camino con todas estas distribuciones geográficas” (p. 44).

La consigna es clara: deshacer los dualismos desde dentro. La tarea del lector no es adherirse a una alternativa “rizomática” como quien cambia de sistema, sino operar correctivamente sobre las oposiciones presentadas, activando una lectura que reintroduzca la complejidad de lo real. “Al lector corresponde tener correctores cerebrales que deshagan los dualismos que nosotros no hemos querido hacer” (p. 46). No se trata, pues, de sustituir un modelo por otro, sino de romper la lógica de los modelos como tales. Por eso, Deleuze y Guattari insisten: “el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos” (p. 45), y menos aún como dos sistemas cerrados. El pensamiento rizomático no instituye un nuevo principio; más bien, disuelve los principios, multiplica los planos, descentra los puntos de partida. Lo que está en juego no es una nueva doctrina, sino una transformación en el modo de operar del pensamiento.

Insistir en la distinción entre rizoma y árbol como si se tratara de dos esencias inconmensurables es, paradójicamente, traicionar el rizoma. Pues

el árbol no desaparece: subsiste como el “enemigo completamente necesario” (p. 46), como aquello que el rizoma atraviesa, transforma, y a veces reproduce sin querer. Deleuze y Guattari lo dicen con ironía: es el “mueble que no cesamos de desplazar” (p. 46). La lógica binaria es, en efecto, “la realidad espiritual del árbol” (p. 12): una forma de organización conceptual que todo lo separa, lo ordena, lo somete a un centro. Oponerle frontalmente el rizoma sería, por tanto, trazar un calco del rizoma desde el árbol, capturarlo en el juego de la representación, y así neutralizar su potencia.

Por el contrario, para evitar esta captura, el pensamiento rizomático debe operar como máquina de *deconstrucción*: romper las unidades dadas, fracturar las oposiciones. No se trata de sustituir una lógica por otra, sino de poner en marcha un movimiento intensivo: una circulación que deshace la fijeza de las formas y las estructuras. Este dinamismo encuentra su fórmula en una paradoja deliberada: “pluralismo = monismo” (p. 46). No porque el pluralismo se reduzca a una unidad sustancial, sino porque solo una multiplicidad acentrada, sin fundamento ni jerarquía, puede sostenerse sin recaer en la dispersión ni en la oposición binaria. Estamos —dicen los autores— “cansados del árbol” (p. 35), pero no porque haya que talarlo, sino porque su sombra aún cubre incluso las formas más extrañas del pensamiento.

Si el mapa posee entradas múltiples, el rizoma también las tiene. De hecho, una de sus características esenciales es precisamente su apertura radical: no se accede al rizoma desde un único punto privilegiado, sino desde múltiples trayectorias posibles, incluso —y paradójicamente— a través de los calcos y de los propios árboles-raíces. La entrada al pensamiento rizomático puede darse, pues, desde la estructura que se pretende desestructurar, operando desde ella un trabajo subversivo, una torsión interna que permite nuevas conexiones. Así, por ejemplo, al abordar la discusión sobre el árbol y la raíz, nos introducimos ya en el rizoma, recorriendo líneas que atraviesan significaciones, subjetividades, y territorialidades endurecidas. Estas, a su vez, pueden habilitar nuevas operaciones de transformación conceptual (cf. p. 34).

Este modo de acceso oblicuo también se evidencia, por ejemplo, en la crítica al psicoanálisis, como ya anunciábamos previamente. Aunque su aparato conceptual ha servido históricamente para organizar la subjetividad en torno al complejo de Edipo —produciendo calcos del inconsciente—,

puede funcionar como punto de apoyo desde el cual desplegar conexiones alternativas: el esquizoanálisis. En este sentido, la estructura heredada no es simplemente negada, sino intervenida, desbordada, reconfigurada.

Por eso, “hay, pues, composiciones muy diferentes: mapas-calcos, rizomas-raíces, con coeficientes de desterritorialización variables” (p. 34). Esta formulación no solo evita el esencialismo —que convertiría el rizoma en una nueva doctrina—, sino que introduce una lógica intensiva: lo que importa no es la naturaleza del punto de partida, sino su potencial de desterritorialización.

Pensar rizomáticamente no implica entonces destruir las estructuras dadas, sino atravesarlas, reconfigurarlas desde dentro, al servicio de nuevas potencias de sentido. No se trata de una lógica revolucionaria en el sentido clásico —que reemplaza una estructura por otra—, sino de una lógica de mutación inmanente, que detecta las fisuras en el sistema: “Penetrando en el tronco, libres para servir a nuevos usos extraños” (p. 35): esta frase condensa la actitud rizomática frente a la tradición. No se trata de desecharla, sino de desviarla, hacerla proliferar hacia lugares no previstos, descentrar sus ejes de sentido.

En esta lógica, incluso el árbol puede devenir rizoma, siempre que su estructura sea activada por nuevas conexiones, nuevos usos, nuevas intensidades. El pensamiento rizomático no busca purezas ni rupturas tajantes: su fuerza está en el contagio, en la hibridación, en el cruce inesperado. El rizoma no es la abolición del árbol, sino su descentramiento incesante, su exposición a lo otro, su transformación subterránea. Por eso, más que hablar de modelos alternativos, habría que pensar en modos de circulación: cartografías dinámicas que emergen a partir de las condiciones mismas del territorio, sin necesidad de fundarse en un principio de oposición.

En esta perspectiva, incluso un árbol puede devenir rizoma, así como un rizoma puede generar brotes arborescentes. No se trata de entidades fijas, sino de formaciones mutables, intensivas, que se transforman en función de sus conexiones. El problema no es el árbol en sí, sino su captura por estructuras de centralización, por regímenes de sentido que lo convierten en garante de identidad, estabilidad y control. Así ocurre, por ejemplo, en el psicoanálisis, cuando el inconsciente es interpretado a partir de una catego-

ría centralizada: el “general Freud”, figura del significante amo que estructura la red del deseo desde un centro unívoco. Pero el mismo inconsciente, incluso cuando se piensa desde ese modelo, está ya atravesado por fuerzas rizomáticas. De hecho, afirman Deleuze y Guattari, el inconsciente es una “red maquina de autómatas finitos” (p. 40): no un depósito simbólico, sino una máquina deseante, un conjunto de flujos, de intensidades múltiples que se configuran en procesos productivos.

El deseo, en este contexto, no es falta, carencia o representación de un objeto ausente. Es, antes bien, potencia de producción, condición originaria de lo real, principio generativo de nuevas configuraciones. El deseo no interpreta: desestructura. No organiza desde un centro: disemina. No busca clausurar, sino abrir. Precisamente por eso, el deseo es la fuerza que desestabiliza toda forma, que introduce líneas de fuga allí donde parecía haber un sistema cerrado, que vuelve porosas las estructuras instituidas. Allí donde hay deseo, hay posibilidad de rizoma, porque el deseo es ya un rizoma en acto: una multiplicidad acentrada que subvierte el orden y multiplica los enunciados.

Esta lógica rizomática encuentra, según Deleuze y Guattari, una expresión singular en el caso de América —y, más específicamente, en la experiencia de Estados Unidos—, entendida como una formación intermedia entre los modelos arborescentes de Occidente y las configuraciones rizomáticas de Oriente. “Como si la tierra se hubiera vuelto redonda precisamente en América” (p. 43): con esta imagen irónica sugieren una suerte de curvatura civilizatoria en la que los opuestos ya no se enfrentan en línea recta, sino que se repliegan, se entrecruzan, se confunden. América deviene así un espacio paradójico en el que coexisten —y se contaminan— la raíz y el canal, el árbol y el rizoma, la estructura vertical del Estado moderno y los flujos subterráneos de una multiplicidad nómada.

En efecto, “todo lo importante que sucede procede por rizoma americano” (p. 42): movimientos culturales como el *beat generation*, las comunidades *underground*, o la literatura marginal de los indios sin genealogía, surgen como líneas de fuga que erosionan las formas hegemónicas de identidad, ascendencia y representación. El Oeste americano, con sus fronteras móviles, su constante desterritorialización, encarna esa tensión entre la búsqueda de

un centro y la proliferación de márgenes. Lo rizomático no anula lo arbóreo, pero lo desborda. Y, sin embargo, esta misma América es también el escenario de una rearticulación del árbol bajo nuevas condiciones: su *neo*-capitalismo no es simplemente la repetición del modelo europeo, sino una formación específica que combina el flujo con la centralización, el canal con el comando. El capital fluye, sí, pero lo hace a través de redes que concentran poder, cuantifican intensidades y generan formas inéditas de control: “produce allí un inmenso canal, una cuantificación de poder” (p. 44).

En este contexto, América aparece como una composición híbrida: una configuración donde árbol y rizoma no se excluyen, sino que se implican mutuamente en una tensión inestable. Su exterioridad institucional puede parecer jerárquica y estructurada —modelo arbóreo por excelencia—, pero esa misma forma está sostenida por una interioridad fluida, por circuitos de capital, de deseo, de subjetividad que no responden a ningún eje fijo. Aquí se actualiza la noción deleuziana de “cuerpo sin órganos”: el cuerpo no como totalidad clausurada, sino como ensamblaje de órganos que preceden a la unidad corporal, como multiplicidad productiva que subvierte la noción misma de estructura.³

En este marco, el pensamiento rizomático no se deja atrapar por la oposición simplista entre libertad y control, entre orden y caos. Más bien, muestra cómo el árbol puede brotar desde el rizoma y cómo, a la inversa, el rizoma puede introducirse subrepticamente en las estructuras arbóreas. América es entonces campo de tensiones, escenario donde lo múltiple y lo uno se interpenetran, donde lo político, lo económico y lo cultural se reconfiguran según coeficientes variables de desterritorialización. No hay allí ni pureza rizomática ni clausura arborescente: hay mezcla, flujo, ambigüedad, lo que exige pensar sin modelo, sin esquema fijo, en la línea de una cartografía intensiva.

Sin embargo, esta coexistencia de árbol y rizoma en América no debe entenderse como una mezcla, una síntesis armónica ni una reconciliación dialéctica. Deleuze y Guattari son enfáticos: “nada de mezclas o síntesis” (p. 45). El rizoma no opera por fusión ni por superación de contrarios, sino por agenciamientos diferenciales, por mutaciones que metamorfosean las

3 Téngase en cuenta que lo que nosotros llamamos “cuerpo” lo utilizamos simplemente para delinear la multiplicidad orgánica. Así el cuerpo se volvería una ficción, igual que toda exterioridad.

formas sin subordinarlas a una totalidad superior. Pensar la relación entre rizoma y árbol como una síntesis conduciría de nuevo a una lógica de la identidad, a una neutralización de las tensiones en nombre de un equilibrio abstracto. Pero el rizoma no busca equilibrar: busca desestabilizar, multiplicar, transformar.

En esta clave, tampoco debe interpretarse el árbol como una figura esencialmente negativa, ni el rizoma como su antítesis positiva. Ambos son configuraciones posibles, modos de organización contingentes que pueden coexistir, entrecruzarse, invadirse mutuamente. “Hay, en los rizomas, nudos de arborescencia e impulsos rizomáticos en las raíces” (p. 45): esta afirmación disuelve la oposición rígida y sugiere una lógica de transformación interna. No hay entidades puras, sino dinámicas que se intersectan y se contaminan. Incluso el pensamiento más jerárquico puede contener puntos de fuga, así como la multiplicidad más abierta puede coagularse en formas despoticas. Lo rizomático no es garantía de libertad; es posibilidad de devenir.

Este devenir no es violento en el sentido clásico —como enfrentamiento entre dos entidades separadas—, sino subversivo en sentido micropolítico: opera por infiltración, por proliferación silenciosa, por una “multiplicidad que se metamorfosea cambiando de naturaleza” (p. 47). La violencia tradicional se basa en la separación, en la distinción clara entre campos antagónicos. La subversión rizomática, en cambio, deshace los contornos, disuelve los límites, altera las funciones. En el árbol trascendente pueden abrirse líneas de fuga; en el rizoma inmanente puede cristalizarse una jerarquía. Esta ambivalencia es esencial para no convertir el rizoma en una nueva forma de dogma.

Sin embargo, ese es el miedo del rizoma. Sin duda, la anarquía del rizoma puede devenir sistema. En ocasiones, una multiplicidad desterritorializante puede estructurarse nuevamente como aparato: producir una nueva norma, un nuevo poder, una nueva disciplina. Una democracia rizomática —abierta a las diferencias, receptiva al devenir— puede, bajo ciertas condiciones, volverse estructura rígida, programa político, incluso dispositivo demagógico. Lo que era flujo puede coagularse en forma. Lo que era subversión puede institucionalizarse. Por eso, el pensamiento rizomático no garantiza una ética o una política «correctas»: solo ofrece un modo de lectura, una sensibilidad a las intensidades, una disposición a seguir lo que cambia.

En contraste con toda forma de estructura jerárquica, el auténtico rizoma —cuando opera en toda su radicalidad— se presenta como una *máquina de guerra*. Esta no es una máquina militar en sentido convencional, sino una figura conceptual que designa una potencia subversiva, una fuerza de desterritorialización que actúa desde el margen, desde lo múltiple, desde lo impensado. El rizoma de guerra no se enfrenta frontalmente al aparato del Estado, ni busca su destrucción por asalto directo. Más bien, horada desde dentro, mina silenciosamente, introduce fisuras imperceptibles en el sistema. Es una máquina que no cesa de constituirse y de desmoronarse, que se alarga, se interrumpe y recomienza, en un movimiento incesante de fuga y recomposición (p. 45).

Esta lógica de la guerra rizomática no se rige por el enfrentamiento dual, sino por el desplazamiento estratégico. No es el combate de una fuerza contra otra, sino la proliferación de líneas menores que socavan el equilibrio del poder local. Un acontecimiento microscópico puede trastornar un régimen de dominación: “una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan” (p. 35). Estos elementos, aparentemente inofensivos, ponen en cuestión la hegemonía del significante, interrumpen la reproducción del sentido, alteran la economía del deseo. El rizoma funciona como una lógica de guerrilla: no confronta el sistema, lo rodea; no destruye el edificio, excava túneles bajo sus cimientos.

Esta subversión no actúa desde un exterior absoluto, sino desde la inmanencia misma de lo que quiere transformar. El rizoma no necesita ocupar el centro para ser eficaz, ni necesita un programa para volverse político. Su fuerza consiste en actuar desde abajo, desde lo menor, desde lo que no tiene todavía nombre. Es una política sin aparato, una guerra sin frente, una estrategia sin mapa. De ahí que su peligrosidad sea tanto mayor cuanto más imperceptible: “un trazo intensivo se pone a trabajar por su cuenta”, y lo que parecía sistema cerrado empieza a descomponerse en múltiples derroteros (p. 35).

Y esa es su temeridad. El rizoma, como sucede, por ejemplo, con la ideología, no excluye el árbol, sino que lo desplaza, lo reconfigura, lo convierte en objeto de uso estratégico. Como ya decía Deleuze con ironía: “el árbol es el enemigo completamente necesario, el mueble que no cesamos de desplazar” (p. 46). El pensamiento no se libera del árbol por oposición, sino por despla-

zamiento continuo, como Sísifo que no abandona la piedra, sino que la traslada sin cesar. El rizoma no destruye la tradición metafísica: la habita desde dentro, la desestructura desde lo minúsculo, la convierte en materia prima para nuevas conexiones. Y lo hace repitiendo —pero de otro modo—: no la identidad de lo mismo, sino la diferencia como tal, como movimiento perpetuo, como potencia de alteración. La fórmula “monismo = pluralismo” (p. 46)⁴ condensa esta visión: no hay dos órdenes del ser (uno y múltiple), sino una única realidad pensada desde su multiplicidad irreductible.

Tal relación escapa a los códigos clasificatorios, se mueve en otra lógica, como sucede —con humor filosófico— en los ejemplos que Deleuze y Guattari nos entregan: *la pantera rosa*, que actúa en silencio, subvirtiendo todo a su paso con una neutralidad inquietante; o el amor entre “la avispa y la orquídea”, donde la avispa, al llevar el polen, se convierte en el órgano reproductor de la flor, en una alianza sin jerarquía entre animal y vegetal; o los insólitos “amores del gato y el babuino” (p. 55), figura de una dinámica que no se deja domesticar por las categorías del saber. Ninguno de estos casos encaja en el antiguo sistema clasificatorio; todos pertenecen al *mapa* que se metamorfosea, al devenir que no cesa, al otro *rizoma* que siempre empieza otra vez.

Conclusión

La introducción de *Mil mesetas* ha trazado un recorrido que, más que un itinerario lineal, se configura como una multiplicidad de bifurcaciones que intentan pensar de otro modo la realidad, siempre buscando el rizoma, su emergencia, su resonancia. Este recorrido no se cierra, sino que se abre en múltiples direcciones. Por ejemplo, en contraste con el arte clásico —donde el calco y la mimesis organizaban la relación con el mundo—, lo contemporáneo parece rechazar toda clausura, toda jerarquía formal.

Sin embargo, ante la euforia del rizoma se impone una cautela. La misma crítica deleuziana nos advierte: todo rizoma corre el riesgo de volverse árbol. Todo lo que escapa puede ser capturado. Toda máquina de guerra

4 Se trata de una fórmula deudora de cierta idea de immanencia en Spinoza: su materialismo inmanentista se expresa en la multiplicidad de los modos, los cuales, sin ser sustanciales, son plenamente immanentes a la unidad de la sustancia eterna.

puede devenir aparato de Estado. La historia del pensamiento está llena de procesos que, nacidos como líneas de fuga, terminaron convertidos en sistemas, instituciones u ortodoxias. ¿Cómo evitar que lo rizomático se coagule en una nueva forma de dogma, en un programa artístico, político o ético que imponga su forma como norma?

Este riesgo no es solo teórico. Tiene implicaciones existenciales. En la medida en que el pensamiento rizomático desestabiliza las prácticas heredadas, desarraiga las formas familiares del actuar. La pregunta de Simone Weil (2023) resuena aquí con fuerza: en tiempos de dispersión, de crisis simbólica, de disolución de principios y de fractura espiritual, ¿no habrá, más bien, un llamado a *re-echar raíces*? ¿No reclama el alma humana —en su vulnerabilidad y su necesidad de sentido— algún tipo de estabilidad, una forma de asentamiento, de arraigo?

Y sin embargo, si la raíz deviene rigidez, si se convierte en exclusión, si se impone como única forma de pertenencia, cae en la lógica del Uno. Ni el árbol absolutista ni el rizoma sin forma ofrecen, por sí solos, una respuesta suficiente. Entre ambas lógicas (sean consistentes o no)—la del orden cerrado y la de la dispersión infinita—, se vuelve urgente un tercer camino: *la analogía*, el reverso del rizoma arbóreo. No como término medio débil, sino como principio hermenéutico profundo, tal como lo propone Mauricio Beuchot (2022). La analogía permite pensar la diferencia sin disolverla en la identidad, y la unidad sin absolutizarla. Es una vía capaz de mediar sin homogeneizar, de vincular sin reducir, de articular sin clausurar. Frente a los extremos del univocismo (que impone una sola voz) y del equivocismo (que disuelve todo en la incomunicabilidad), la analogía abre una tercera posibilidad: la de la *proporción*, que permite reconocer lo común en lo diverso y lo diverso en lo común.

En este horizonte, la analogía aparece como el principio que puede evitar que el pensamiento rizomático se vuelva anárquico o autodestructivo, y que el pensamiento arbóreo se vuelva opresivo o dogmático. La analogía no sustituye al rizoma, pero lo orienta; no resta la potencia de lo múltiple, pero la hace habitable. Pensar con analogía (no solo rizoma ni árbol) es afirmar la diferencia sin romper la posibilidad de comunión, es cultivar multiplicidades sin renunciar al sentido, es buscar líneas de fuga sin olvidar que toda fuga también necesita un punto desde el cual partir y, quizás, al cual volver.

Bibliografía

- Beuchot, M. (2022). *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Rizoma: Introducción*. Ediciones Coyoacán.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2014). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Foucault, M. (1994). *Historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, J.-F. (2003). *Posmodernidad explicada a los niños*. Gedisa.
- Weil, S. (2023). *Echar raíces*. Trotta.

Conclusión

Por fin este mundo es una casa habitable

Mauricio Beuchot

Ahora que hemos ido y venido, como nómadas, por los senderos de la analogía, nos queda cuestionar si este viaje tiene término. ¿Será este un eterno retorno de lo diferente? Porque si bien los caminos recorridos parecen los mismos, siempre que volvemos a ellos, con renovado interés, se muestran dispares. No solo nuestro tránsito por estas sendas es distinto, pues, aunque rutinario, nunca nuestros pasos son los mismos. Algunas veces serán más quedos y lentos, otras veces más animados y raudos. Nuestras formas de caminar reflejarán meditación, temor, seguridad o angustia, todas afecciones que repercuten en nuestro andar. Pensemos en los niños, que encuentran entretenido intentar nuevas formas de recorrer caminos: unos gatean, otros se arrastran, algunos trotan, muchos saltan, pero siempre avanzan. Nunca se repite un mismo modo de trasegar el camino. En estricto sentido, el camino no es nunca el mismo y nosotros tampoco lo somos, y nuestros pasos que van y vienen lo prueban. A todas luces, iteramos continuamente los derroteros conocidos, pero se reiteran cuando hemos perdido u olvidado algo. ¿Qué es eso que nos hace volver sobre nuestros pasos, para recobrar aquello que hemos perdido? ¿Qué nos motiva a desandar lo andado, para recordar lo que hemos olvidado?

Algo de reflexión tienen ambas actitudes, el que vuelve sobre sus pasos o desanda lo andado ha reflexionado. Pero reflexionar violenta el sentido del nomadismo, que está a la zaga de la posibilidad y la aventura. El senderista tiene espíritu de nómada, se arriesga, se abre a las experiencias, se mezcla, se pierde y se adentra. El nómada no anida, solo vuela. Cambiar es su lema. Por eso, no se aquieta, no se refugia y mucho menos reposa. Reflexionar

conlleva intentar la quietud, el refugio y el reposo. Todas estas son formas de acentuar las imágenes del hogar. El hogar es inmanencia, que enriquece al hombre interior, pues lo sitúa ante la serenidad; le ofrece un asidero, un suelo nutricional, una vida en común, una identidad. Estas son las seguridades del sedentarismo, que se convierten en los pilares del hombre doméstico. Los domesticados respetan las reglas del domo, vigilan los lares, construyen fronteras y diseñan ciudades. El domesticado cultiva su ánimo a partir de lo estable y sólido, el senderista lo hace a partir de lo cambiante y fluido. Es un juego dialéctico, porque el nómada también retorna, así como el sedentario también viaja. En este punto, los senderos, que aquí hemos transitado, nos dejan ante la necesidad del retorno. La añoranza del hogar es consecuencia de sentirse alejado de lo identitario y permanente. De nuevo, necesitamos de un suelo estable en el que descansen nuestros propósitos y reflexiones. Así que damos vuelta, para retornar al refugio. ¡Nos dirigimos al hogar!

Ulises añora el retorno a Ítaca, y así mantiene una dialéctica entre la unidad y la diferencia, que nos hace pensar en la necesidad de una filosofía del retorno, que se acompañe de una filosofía del itinerario. Ambos exigen una imagen de hombre, la del hombre doméstico, que de vez en cuando sale a hacer senderismo, aunque siempre retorna, y la del hombre viajero, que en ocasiones anhela el fuego hogareño, a pesar de ser itinerante. Ulises es este símbolo que inspira nuestras idas y vueltas. Creemos que estos senderos filosóficos, que hemos recorrido, recogen las riquezas de esas tierras, a veces ajenas, de la lógica, la metafísica, la cosmología, la estética, la educación, la axiología, la antropología y la diferencia. Todas con algo en común, la analogía. Este es el nuevo suelo que se abre al cielo de la trascendencia y la contemplación, pero que también se repliega a las estancias subterráneas en las que se ahonda y profundiza en la inmanencia. Cultivemos estas semillas, ahora sembradas en el suelo fértil de la analogía, pero dejemos la puerta del domo abierta, tal vez podamos recibir al viajero o al senderista, que vendrá a narrarnos sus aventuras, y dejemos preparadas las valijas porque inesperadamente saldremos, y tal vez, solo tal vez, encontremos nuestra casa y otro suelo en el que podamos cultivar.

El viajero, como apuntaba Pascal, se adivina y se sobrepasa en cada paso: va más allá de sí mismo, y en ese ir, se abre a una trascendencia inaudita.

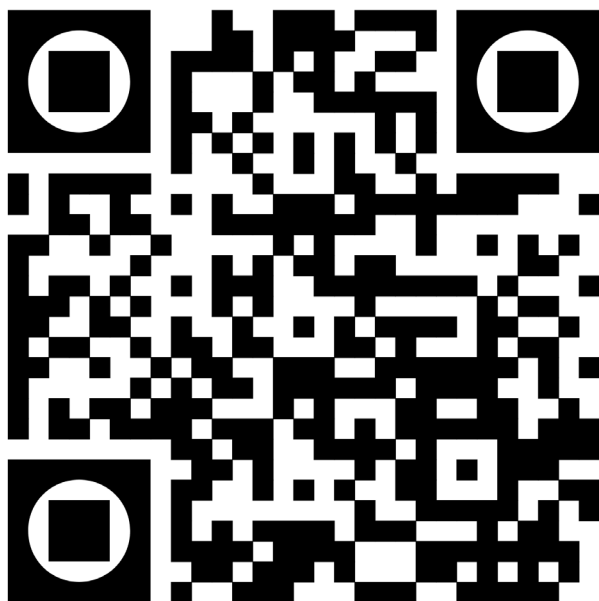
Descubre que el sentido no reside solo en su propio pecho, sino también en la trama de las cosas que apuntan más allá de ellas: en la brisa al rozar una brizna de hierba, en el graznido distante de un pelícano, en los temblores de tierra y en el volcán. Es ese beso entre cielo y tierra —el horizonte vertical— donde lo literal y lo figurado se tensan y resoplan. Sudor y fatiga no son obstáculos, sino cinces que afinan la mirada y robustecen los pasos. El senderista —con brazos adoloridos y mirada agudizada— sabe su compromiso: la filosofía es, en esencia, promesa. El camino no deviene ídolo, ni los medios se confunden con el fin; más bien, enseñan su función reveladora. En este sentido, el libro —microcosmos nacido del recorrido— trasciende sus capítulos: se vuelve ícono que muestra el sentido sin usurparlo. Ninguna de sus partes lo agota; antes bien, cada fragmento alumbra el conjunto y lo despliega. El ídolo desvaría el rumbo; el senderista, en cambio, ve, camina en comunidad y transmite algo bello: la certeza anticipada de la comarca, el anhelo de retorno y la hondura de la reflexión que nos salva del extravío.

Sigamos, entonces, recorriendo estos senderos de la analogía, transitando fragmentos que nos llevan al infinito. No hay, pues, temores: solo promesas. Ningún *impasse*, bien contemplado, deja de ser aventura. Que la metonimia y la metáfora marquen causas, azares y sentidos; que cada instante dé testimonio de su eternidad. No es que el camino sea fragmentario: es que se compone de fragmentos vividos, que —al reunirse— revelan la unidad de lo recorrido. Y en ese discurrir, emerge de nuevo la imagen de la casa: destino y origen a un tiempo. La casa no es solo el final del camino, sino también el latido que nos acompaña en la marcha. A ella, retornamos reflexivos en el crepúsculo analógico, llevando alguna luz, con la marcha un poco más confiada y el corazón dispuesto al asombro del día siguiente. Porque el hogar —aunque no lo pisemos aún— nos habita interiormente: un refugio anticipado, un ancla en medio del devenir. ¡Sentamos, paso a paso, la promesa del *regressus* tras el *egressus*!

Daniel Moreno y Miguel Romero



Publicación digital de Ediciones Clío
Julio de 2025



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro
catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin, ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

En esta oportunidad, queremos dar a conocer *Senderos de la analogía*, una obra escrita por Daniel Felipe Moreno Sarmiento y Miguel Ángel Romero Ramírez, que reúne ocho estudios dedicados a explorar y aplicar la riqueza del pensamiento analógico de Mauricio Beuchot en ámbitos tan diversos como la historia de la filosofía, la lógica, la metafísica, la cosmología, la literatura, la filosofía del lenguaje, la estética y la filosofía de la educación. El primer capítulo rescata la ambición de Raimundo Lulio, filósofo mallorquín, de forjar una lengua universal capaz de expresar las estructuras profundas de la realidad. El segundo realiza una lectura metafísica del Principio de No-Contradicción desde santo Tomás de Aquino, una de las figuras más relevantes de la filosofía escolástica. A continuación, un estudio examina las grandes hipótesis cosmogónicas del siglo XX (la teoría del *Big Bang* y el principio antrópico) desde la perspectiva de la racionalidad analógica. Y, después, se realiza el planteamiento de una estética de lo cotidiano que recupere lo ordinario como espacio de la belleza. Los capítulos posteriores despliegan un abanico de aplicaciones analógicas: la formación intercultural en diálogo con la *Bildung* gadameriana; la teoría de la evaluación del aprendizaje a partir del pensamiento analógico; y el trazo de un puente hermenéutico que articula la filosofía de la proximidad de Josep M. Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton. Finalmente, el volumen cierra con un comentario sobre el *Rizoma* de Deleuze y Guattari para entender la necesidad de una vía analógica, allende al pensamiento de la diferencia.

Esta obra hace parte del proyecto interinstitucional titulado “Filosofía Analógica: Fase 1”, patrocinado por la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín – Unicervantes. Así las cosas, este libro subraya cómo los senderos de la analogía tejen redes de sentido y vasos comunicantes que atraviesan varias disciplinas filosóficas en su aspecto sistemático e histórico. En su conjunto, *Senderos de la analogía* propone, cual sinfonía de estudios, transitar proporcionalidades y escuchar armonías, con el fin de reavivar el asombro y captar la musicalidad de la analogía del ser.



Fundación Ediciones

Clío



UNI
CERVANTES
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA