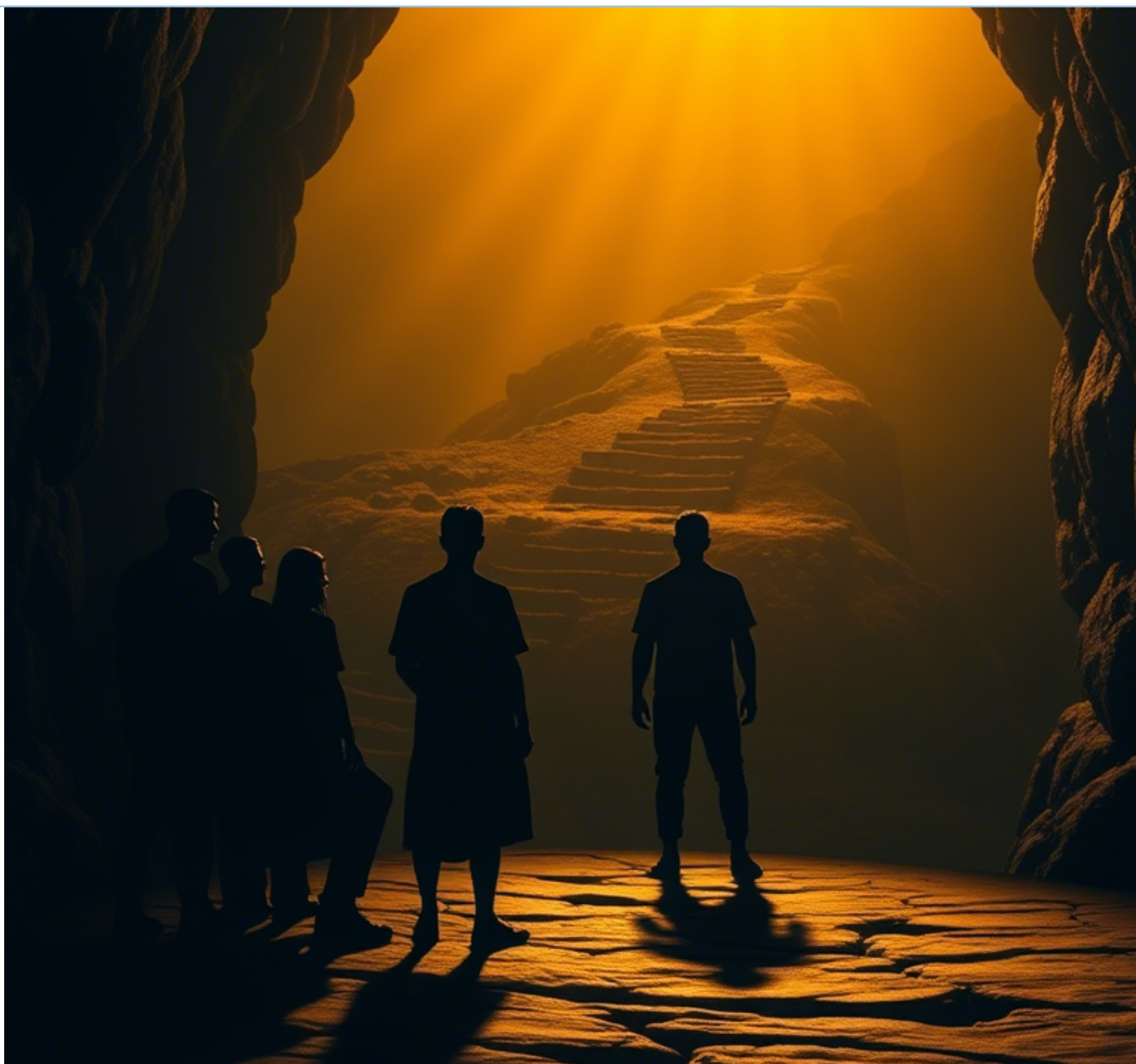


# RIFT

**REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA**

Volumen 6 | Número 1 | Bogotá - Colombia | Enero - Junio 2026 | ISSN: 2745-0333 (En línea)





# RIFT

**REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA**

Volumen 6 Número 1

Enero - Junio 2026

ISSN: 2745-0333 (En línea)

# RIFTP

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

Volumen 6 Número 1  
Enero - Junio 2026

ISSN: 2745-0333 (En línea)

© 2026  
Ed&TIC

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra  
sin la autorización expresa del editor.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución NoComercial CompartirIgual 4.0.

**DIRECTOR / EDITOR**

Oscar Yecid Aparicio Gómez  
*Ed&TIC*

**COMITÉ EDITORIAL**

William Oswaldo Aparicio Gómez  
*Ed&TIC*

Ignasi Roviró Alemany  
*Universitat Ramon Llull*

Abel Miró i Comas  
*Universitat de Barcelona*

**COMITÉ CIENTÍFICO**

Magdalena Bosch Rabell  
*Universitat Intenacional de Catalunya*

Miquel Àngel Prats Fernández  
*Universitat Ramon Llull*

Aurora Bernal Martínez de Soria  
*Universidad de Navarra*

**COMITÉ DE EDITORES ASOCIADOS**

Beatriz Peña Acuña  
*Universidad de Huelva*

Pere Poy Baena  
*Universitat de Barcelona - IRCVM*



## CONTENIDO

|                                                                                                                              | Página |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| <b>Editorial</b>                                                                                                             | 9      |
| <i>Oscar-Yecid Aparicio-Gómez</i>                                                                                            |        |
| <br><b>Artículos producto de investigación</b>                                                                               |        |
| Fe, razón y unidad eclesial: la propuesta tomista de la Aeterni patris frente al impacto de la filosofía kantiana            | 11     |
| <i>Manuel Ocampo Ponce</i>                                                                                                   |        |
| El Consentimiento Informado en la Era de la IA: Retos Éticos y Derecho a la Información del Paciente                         | 37     |
| <i>Laura López-Almansa Beaus</i>                                                                                             |        |
| Modelos de Pastoral Universitarios: Una revisión de literatura de los planes de pastoral universitarios actuales en Colombia | 61     |
| <i>Juan Manuel Torres Serrano y Diana Marcela Avella Ruiz</i>                                                                |        |
| <br><b>Artículos de reflexión</b>                                                                                            |        |
| Construcción de la identidad en la Posmodernidad: desafíos y oportunidades                                                   | 83     |
| <i>Joan Tahull Fort</i>                                                                                                      |        |
| Kierkegaard and His Literary Figures. A Hermeneutical Proposal                                                               | 105    |
| <i>Fabio Bartoli</i>                                                                                                         |        |
| La politización de lo íntimo: entre la subjetividad y el poder                                                               | 129    |
| <i>N'Dré Sam Beugré</i>                                                                                                      |        |
| Entre el mutismo y la sabiduría: una meditación sobre el silencio                                                            | 165    |
| <i>Carlos German Juliao-Vargas</i>                                                                                           |        |
| Las alegorías de Platón: un método pedagógico para la búsqueda del bien                                                      | 183    |
| <i>Roger Quispe Aguilar</i>                                                                                                  |        |

## EDITORIAL

La Filosofía, en cuanto búsqueda de comprensión profunda y reflexiva del mundo y de la experiencia humana, se encuentra en constante diálogo con diversas corrientes de pensamiento, desde los clásicos hasta las perspectivas contemporáneas. En esta edición de la Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica (RIFTP), correspondiente al volumen 6, número 1 (2026), se reúnen trabajos que abordan problemas centrales del conocimiento, la subjetividad y la acción humana en el contexto actual.

El número se abre con el trabajo de Manuel Ocampo Ponce, quien examina la propuesta tomista de la encíclica *Aeterni Patris* en diálogo con la filosofía kantiana. El autor subraya la necesidad de restituir la unidad entre fe y razón frente a las fracturas del idealismo, mostrando sus efectos en la tradición teológica y en la vida intelectual contemporánea.

Laura López-Almansa Beaus analiza los desafíos del consentimiento informado en el contexto de la inteligencia artificial aplicada al ámbito sanitario. Su estudio evidencia tensiones entre autonomía del paciente, complejidad técnica y opacidad algorítmica, proponiendo criterios éticos orientados a salvaguardar el derecho a la información en entornos altamente tecnologizados.

Juan Manuel Torres Serrano y Diana Marcela Avella Ruiz presentan un estudio sobre los planes de pastoral universitaria en Colombia durante el periodo 2022–2023, con énfasis en el modelo lasallista. Los autores examinan sus fundamentos teológicos y estrategias formativas, destacando su aporte al desarrollo integral en la educación superior.

Joan Tahull Fort aborda la construcción de la identidad en la posmodernidad, caracterizada por la fragmentación del saber y la pérdida de referentes colectivos. El artículo sostiene que

la identidad se configura como un proceso abierto, atravesado por tensiones que inciden en la orientación del proyecto vital.

Fabio Bartoli ofrece una lectura hermenéutica del uso de las figuras literarias en el pensamiento de Søren Kierkegaard. El artículo, presentado en su versión en inglés como traducción del original, examina nociones como la máscara y figuras paradigmáticas como Cristo o Fausto, mostrando que estos recursos operan como estructuras en la expresión de la subjetividad y en la búsqueda filosófica de la verdad.

N'Dré Sam Beugré examina la politización de lo íntimo, explorando cómo el cuerpo, las emociones y la subjetividad se configuran como espacios de disputa política. Apoyado en Foucault, Butler y Deleuze, redefine los límites entre lo privado y lo público, evidenciando nuevas formas de resistencia.

Carlos Germán Juliao-Vargas, en *Entre el mutismo y la sabiduría: una meditación sobre el silencio*, propone una reflexión filosófica sobre la naturaleza del silencio. A partir de diversas tradiciones, distingue entre el mutismo como negación y un silencio elocuente entendido como condición de la contemplación y la experiencia filosófica.

Finalmente, Roger Quispe Aguilar estudia las principales alegorías de Platón —la Caverna, el Sol, la Línea Dividida y el Carro Alado— como dispositivos pedagógicos orientados a la formación crítica, destacando su vigencia en la comprensión del conocimiento y la educación filosófica.

En conjunto, los artículos de esta edición invitan a pensar los desafíos contemporáneos del conocimiento, la subjetividad y la vida ética, contribuyendo al fortalecimiento del debate filosófico teórico y práctico.

**Dr. Oscar Yecid Aparicio Gómez**  
**Editor**

---

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

---

**Fe, razón y unidad eclesial:  
la propuesta tomista de la Aeterni patris frente al impacto de la filosofía kantiana**

Faith, Reason, and Ecclesial Unity:  
The Thomistic Proposal of Aeterni Patris in the Face of the Impact of Kantian Philosophy

Manuel Ocampo Ponce<sup>1</sup>  
*Universidad Panamericana*

Recibido: 15.10.2025

Aceptado: 15.12.2025

**Resumen**

La unidad entre la razón y la fe desarrollada durante la patrística y consolidada a lo largo de la Edad Media, sobre todo con la propuesta de santo Tomás de Aquino, contribuyó a una sólida unidad social, cultural y, sobre todo, a la unidad eclesial. Sin embargo, esa unidad se ha visto afectada por las propuestas de los pensadores modernos. Uno de los pensadores que históricamente ha contribuido más a la pérdida de unidad, es el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804), cuyas ideas han producido una división no sólo entre la razón y la fe, sino que esa división ha atentado contra la unidad de otras realidades entre las que se encuentra la Iglesia. Frente a esa crisis, tenemos la propuesta de S.S. León XIII con su encíclica *Aeterni Patris* publicada el 4 de agosto de 1879. Este trabajo tiene como objetivo presentar la insistencia del Magisterio de la Iglesia, especialmente del Papa León XIII, en acudir al pensamiento de santo Tomás de Aquino, ante el peligro del idealismo kantiano, cuyos efectos

---

<sup>1</sup> maocampo@up.edu.mx  
<http://orcid.org/0000-0003-2895-3340>

persisten en la actualidad, tanto en lo que corresponde a las relaciones entre la razón y la fe, como en la unidad de la Iglesia.

**Palabras clave:** *Aeterni patris*, filosofía kantiana, fe, razón, unidad eclesial.

## Abstract

The unity between reason and faith, developed during the Patristic period and consolidated throughout the Middle Ages, especially with the work of St. Thomas Aquinas, contributed to a solid social and cultural unity and, above all, to ecclesial unity. However, this unity has been affected by the proposals of modern thinkers. One thinker who has historically contributed most to the loss of unity is the German philosopher Immanuel Kant (1724-1804). His ideas have not only produced a division between reason and faith but have also threatened the unity of other realities, including the Church. In response to this crisis, we have the proposal of His Holiness, Leo XIII, with his encyclical *Aeterni Patris*, published on August 4, 1879. This work is intended to present the Church Magisterium's insistence, particularly that of Pope Leo XIII, on turning to the thought of Saint Thomas Aquinas in the face of the dangers of Kantian idealism, whose effects persist today, both in the relationship between reason and faith and in the unity of the Church.

**Keywords:** *Aeterni Patris*, Kantian philosophy, faith, reason, ecclesial unity.

## 1. Estado de la cuestión

La filosofía clásica griega y romana entró en diálogo con los primeros grupos de cristianos gracias a los aristócratas filósofos que se convirtieron al cristianismo y que son conocidos como los padres de la Iglesia<sup>2</sup>. Dicho diálogo se continuó durante la Edad Media logrando que, hacia el siglo XIII d.C., sobre todo con el realismo metafísico de santo Tomás de Aquino,

---

<sup>2</sup> Cfr. León XIII. (1879). *Aeterni Patris*, n.11-14.

se estableciera una unidad muy sólida en muchos aspectos sociales y culturales entre los que se encuentra la unidad entre la razón y la fe<sup>3</sup>.

Esa unidad adquiere una dimensión mayor cuando constituye una de las características más importantes de la Iglesia católica. Un mismo fundador que es Dios, una misma fe y una misma comprensión sobre los contenidos de la fe, es decir, un mismo credo, mismos sacramentos y un amor al mismo Dios. Incluso podemos ver que la Sagrada Escritura manifiesta la importancia de que hablemos todos de una misma realidad, para que no haya divisiones, sino que estemos unidos en un mismo conocimiento sobre lo que es la realidad revelada. Es necesario que haya unidad entre el pensamiento de los cristianos y el de Dios, es decir, que todos profesemos una misma fe y una misma doctrina, de modo que todos amemos a un único Dios. Tal y como está establecido en Efesios 4:

“Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en Todos”<sup>4</sup>.

Se trata de una unidad en la diversidad que consiste en una unidad doctrinal en la que los diversos miembros viven en un solo Cuerpo orgánico que es la Iglesia, con una sola cabeza que es Cristo y un sólo Espíritu. Un solo Dios y, por lo tanto, un solo bautismo.

---

<sup>3</sup> “Entre los doctores escolásticos, el principal y maestro de todas las torres fue Tomás de Aquino, quien, como observa Cayetano, por ser quien más veneraba a los antiguos doctores de la Iglesia, de cierto modo parece haber heredado el intelecto de todos [...] de modo que es justa y merecidamente estimado como el baluarte y la gloria especial de la fe católica [...]. Con su espíritu a la vez humilde y ágil, su memoria prodigiosa y tenaz, su vida intachable, amante de la verdad por sí misma, ricamente dotado de ciencia humana y divina, como el sol calentó el mundo con el calor de sus virtudes y lo llenó con el esplendor de su enseñanza”. *Ibidem*, n.17.

<sup>4</sup> “Yo pues, preso en el Señor, os ruego que andéis como es digno de la vocación con que fuisteis llamados, <sup>2</sup> con toda humildad y mansedumbre, soportándoos con paciencia los unos a los otros en amor, <sup>3</sup> solícitos en guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz; <sup>4</sup> un cuerpo, y un Espíritu, como fuisteis también llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; <sup>5</sup> un Señor, una fe, un bautismo, <sup>6</sup> un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos<sup>7</sup>. Pero a cada uno de nosotros fue dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo. <sup>8</sup>” *Efesios* 4, 1-8.

En efecto, los apóstoles, así como los primeros cristianos fueron conscientes de que cuando Jesús estuvo con ellos en la tierra, uno de sus deseos más explícitos era la unidad<sup>5</sup>. También fueron conscientes de que se trata de una unidad que nace del amor a Dios, es decir, una unidad respecto a lo que nosotros conocemos y amamos; sobre lo que Él ha revelado sobre sí mismo y sobre su plan de salvación para nosotros<sup>6</sup>. Por eso la fe y la razón son tan importantes para lograr la unidad en general y la unidad de la Iglesia, porque la Revelación que Dios hace de sí mismo y de su plan de salvación responde al hecho de que nadie ama lo que no conoce, y fe y razón son elementos esenciales del conocimiento humano. Al respecto, el papa san Juan Pablo II, al inicio de su encíclica *Fides et ratio* nos recuerda que:

“La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cfr. *Ex* 33,18; *Sal* 27 [26],8-9;63 [62], 2-3; *Jn* 14, 8; 1 *Jn* 3,2)”<sup>7</sup>.

Como culmen de todo el desarrollo de unidad que se dio durante la Patrística y la Edad Media, en el siglo XIII d.C., Santo Tomás de Aquino contribuyó de una manera muy importante a la unidad entre la fe y la razón, es decir, al conocimiento de la Verdad que se requiere para la unidad. Ese logro se debe a que de la Edad Media recogió el hecho de que mientras la fe es una virtud teologal infusa que consiste en creer en todo lo que Dios ha revelado<sup>8</sup>, como el hombre es un ser espiritual y más precisamente, racional, la razón tiene un papel fundamental en la comprensión de la fe, en cuanto la fe teologal perfecciona principalmente a la inteligencia como facultad cognoscitiva espiritual del hombre. De ahí que la unidad entre la razón y la fe sea un elemento importante para acceder a la Verdad exigida para la unidad de la Iglesia.

---

<sup>5</sup> Cfr. *Jn* 17, 11.

<sup>6</sup> Cfr. Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II Dei Verbum*, n.2-6.

<sup>7</sup> Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio*. Preámbulo.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino. (1995). *S.Th.*, II-II, q.2.

No obstante, no podemos dejar de reconocer que, desde la fundación de la Iglesia por Jesucristo, han existido factores que han atentado contra la unidad ente la razón y la fe, y contra la unidad de la Iglesia, aun cuando las crisis históricas, muchas veces también han contribuido a la unidad eclesial. Tampoco podemos dejar de considerar las distintas divisiones de quienes se han distanciado de los elementos fundamentales de la unidad y el impacto que han tenido sus ideas y sus acciones en la unidad de la Iglesia.

Como ejemplo de eso tenemos que una de las crisis más importantes de la historia de la Iglesia, se dio durante la reforma protestante de Lutero en el siglo XVI d.C., y que se continuó con lo que se ha conocido como pensamiento moderno de los siglos XVII d.C. en adelante. Esos atentados contra la unidad son los que han conducido a que el objetivo central de este trabajo consista en mostrar el hecho de que el pensamiento moderno y, concretamente, el idealismo trascendental de Immanuel Kant (1724-1804 d.C.), filósofo alemán del siglo XVIII d.C., y de educación pietista luterana, contribuyó de manera importante a la pérdida de la unidad entre la fe y la razón, así como a la pérdida de unidad de la Iglesia fundada por Cristo. Al mismo tiempo este trabajo constituye un esfuerzo por presentar, cómo el Magisterio de la Iglesia y específicamente S.S. León XIII en la Encíclica *Aeterni patris*, alertó sobre las consecuencias producidas por las ideas modernas entre las que se encuentran las obras de Kant, proponiendo como antídoto para la modernidad, el pensamiento de santo Tomás de Aquino.

La pertinencia del esfuerzo se debe a que la división consolidada por el pensamiento kantiano y por otros pensadores modernos, no se limitó a su época, sino que se extendió a lo largo de toda la modernidad y de lo que se ha llamado posmodernidad en la que a la pérdida de unidad ha ido de la mano del secularismo. De hecho, podemos observar que últimamente y en diferentes lugares, han surgido grupos que pretenden reposicionar el pensamiento kantiano, bajo la premisa de que Kant y otros autores como Hegel, no han sido bien comprendidos ni interpretados. Incluso hay muchos que han sostenido que los autores modernos pueden ser considerados para la interpretación de la Sagrada Escritura y del cristianismo, abonando con eso a la profunda crisis de unidad que padecemos actualmente.

Como ejemplo de eso tenemos al Jesuita Karl Rahner (1904-1984) que en el siglo XX promovió un “tomismo” trascendental inspirado por la deformación del tomismo impregnado por las ideas de Kant que realizó Joseph Maréchal (1878-1944), pero que Rahner no sólo desarrolló bajo la influencia de Kant, sino también de Heidegger tal y como podemos ver en su obra publicada en 1939 titulada: “Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino”<sup>9</sup>. Por eso es oportuno recordar que las obras de algunos pensadores modernos como Kant, entre las que se encuentra su *Crítica de la razón pura*, fueron incluidas en el *Index Librorum Prohibitorum* (Índice de libros prohibidos por la Iglesia Católica) en el año de 1827.

El camino a seguir consiste en mostrar algunas de las tesis fundamentales del pensamiento de Kant, que conducen a una fractura no sólo entre la razón y la fe, sino a la división en la concepción de la Iglesia fundada por Cristo. En un segundo momento, se verá cómo S.S. León XIII, apoyado en el Magisterio, en su Encíclica *Aeterni Patris*, nos alerta sobre las consecuencias del pensamiento kantiano a la vez que nos propone como alternativa eficaz para superar los errores de la modernidad, la recuperación del pensamiento genuino de santo Tomás de Aquino.

## 2. El impacto contra la unidad producido por la filosofía kantiana

Como quedó establecido, un punto importante radica en que, durante la patrística con su característica apologética, y la Edad Media con su intenso desarrollo doctrinal, no faltaron las herejías, los cuestionamientos y las desviaciones. Sin embargo, el pensamiento cristiano se fue consolidando durante ese período hasta llegar a la baja Edad Media en la que, en el contexto de la escolástica y del surgimiento de las Universidades, se logró la síntesis filosófica y teológica, es decir, entre la razón y la fe, sobre todo con el realismo metafísico de santo Tomás de Aquino que, a pesar del intenso diálogo filosófico y teológico, contribuyó a una

---

<sup>9</sup> Cfr. Rahner, K. (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder.

unidad muy sólida en muchos aspectos sociales y culturales, entre los que destaca la unidad de la Iglesia.

Lamentablemente, en el siglo XIV d.C., se inició la llamada vía moderna con el nominalismo de Guillermo de Ockham (1287-1347), que se extendió y se continuó a tal punto que en el siglo XVII d.C., Renato Descartes, en su obra titulada: “Meditaciones metafísicas”, declara la separación entre *res extensa*<sup>10</sup> y *res pensante*<sup>11</sup>, de modo que, a partir de ese momento, el principio para pensar ya no sería ni el mundo ni Dios, sino el yo pensante.

Con Descartes, se invierte el camino de acceso a Dios respecto a la escolástica. Ya no se parte de las cosas, para llegar a su causa que es Dios, sino que es desde Dios que es lo infinito evidente, como se llega a las criaturas o *res extensa* que no son lo evidente<sup>12</sup>. En ese momento el *ergo cogitans* se erige como punto de partida o principio fundamental de toda la modernidad, al punto de que, poco después, en 1781, Immanuel Kant (1724-1804) declararía ese punto de partida como “revolución copernicana”.

En su obra titulada “Crítica de la razón pura” (1781 y versión corregida 1787), Kant afirma textualmente:

“Copérnico se atrevió, contrariamente a los sentidos y no obstante de manera verdadera, a buscar los movimientos observados no en los cuerpos celestes, sino en el espectador”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Meditación sexta. Alfaguara, pp.61,62,65-68.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, Meditación segunda, p.26.

<sup>12</sup> Cfr. Descartes. (1951). *Los principios de la filosofía*. Ed. Latina, 1644. Trad. De Gregorio Halperin, Losada, 1, 24.

<sup>13</sup> Cfr. Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*. B XXII, nota. Gredos.

Posteriormente en su obra titulada: “La religión dentro de los límites de la mera razón” publicada en 1793, consolida uno de los pilares del secularismo y del progresismo liberal religioso reduciendo la religión a la moral<sup>14</sup>.

Ese proceso progresista continúa con su obra de 1786: ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? en la que afirma textualmente que:

“toda fe es un asentimiento suficiente, pero con conciencia de ser objetivamente insuficiente”<sup>15</sup>.

Sin embargo, el mencionado secularismo progresista se consolida en sus obras: “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1793) y “La contienda entre las facultades de filosofía y teología” (1798), en donde distingue una fe pura de una fe histórica, de modo que para Kant, una es la fe racional que es auténtica, universal y autoevidente que se fundamenta en la razón pura práctica, mientras otra es la fe histórica que es la fe basada en apoyos sensibles como la Revelación, la Tradición, los rituales, etc.,<sup>16</sup> y que es temporalmente necesaria para instruir, pero que es contingente y no universal<sup>17</sup>. Kant revive el viejo pecado original que consiste en que el hombre creyó poder dirigir autónomamente su vida y su propio destino<sup>18</sup>. En su obra “la religión dentro de los límites de la razón” Kant afirma textualmente:

<sup>14</sup> Cfr. Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. 1ª edición, Alianza Editorial, p.22.

<sup>15</sup> Cfr. Kant, I. (1995). *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, p. 18.

<sup>16</sup> Cfr. Kant, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Trotta, p.18.

<sup>17</sup> “...en el ascenso de lo sensible a lo suprasensible se puede ciertamente esquematizar (hacer captable un concepto mediante analogía con algo sensible), pero no se puede en absoluto concluir según la analogía, acerca de aquello que pertenece a lo sensible, que ello haya de atribuirse también a lo suprasensible (y ampliar así su concepto); y esto en verdad por la razón totalmente simple de que iría contra toda analogía una conclusión tal, que, del hecho de que usamos necesariamente de un esquema para un concepto, con el fin de hacérselo comprensible (documentarlo mediante un ejemplo), querría sacar la consecuencia de que tal esquema ha de corresponder necesariamente al objeto mismo como un predicado” Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*., op.cit., p.11 y Cfr. *Ibidem*, p. 134.

<sup>18</sup> “... serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal”. *Génesis* 3, 5-6. Y “He aquí el hombre es como uno de nosotros sabiendo el bien y el mal; ahora pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y vivirá para siempre”. *Génesis* 3, 22.

“Así pues, en el esfuerzo del hombre en orden a una comunidad ética, la fe eclesial precede naturalmente a la fe religiosa pura”<sup>19</sup>.

Y más adelante menciona:

“Hemos observado que, si bien una iglesia carece de la señal de mayor peso de su verdad -a saber, la de una pretensión legítima de universalidad- cuando se funda sobre una fe revelada, la cual, en cuanto fe histórica (aunque muy extendida mediante una Escritura y asegurada así a la más tardía posteridad), no es susceptible de ninguna comunicación universal que produzca convicción, sin embargo, a causa de la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de Razón algún apoyo sensible, alguna confirmación empírica o similar (a lo cual efectivamente hay que atender cuando se tiene la mira de introducir universalmente una fe), ha de utilizarse alguna fe eclesial histórica, que generalmente uno ya encuentra ante sí.”<sup>20</sup>

La distinción entre fe racional pura y fe histórica, fundamenta su distinción entre la iglesia invisible que, según Kant, es la verdadera y universal, y que se conforma por la unión de todos los hombres rectos por seguir la fe racional pura, de la Iglesia visible que es la institución terrenal que es temporal, no es universal y desaparecerá cuando se convierta en Iglesia invisible<sup>21</sup>.

Kant desprecia la religión que considera histórica, sensible y no racional pura, por estar basada en leyes reveladas por Dios en cuanto no son accesibles al hombre mediante su propia razón, sino que han de ser reveladas por la Tradición o la Escritura. Por eso en la misma obra dice textualmente:

<sup>19</sup> Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la razón*, op.cit., p.108.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 111.

<sup>21</sup> “...la fe eclesial precede naturalmente a la fe religiosa pura; templos (edificios consagrados al público servicio de Dios) existieron antes que iglesias (lugares de reunión para la instrucción y la vivificación en las intenciones morales), sacerdotes (administradores consagrados de los usos devotos) antes que espirituales (maestros de la religión moral pura)”. *Ibidem*, p.108.

“Pero si aceptamos leyes estatutarias de Dios y hacemos consistir la Religión en nuestro seguimiento de ellas, entonces el conocimiento de las mismas no es posible mediante nuestra propia Razón solamente, sino sólo por revelación, la cual, haya sido dada a cada uno en secreto o públicamente para ser propagada entre los hombres mediante la tradición o la escritura, ha de ser una fe histórica, no una fe racional pura”<sup>22</sup>.

Según Kant, una vez alcanzada la edad de las luces, la Escritura perdió su utilidad puesto que la pura fe de la razón, se prueba por sí misma, reduciendo lo sobrenatural a lo natural de modo que queda descartado todo misterio y todo el orden de la gracia santificante terminando en una especie de deísmo<sup>23</sup>.

Kant manifiesta su desprecio por la osadía de una Iglesia en la que se imponen a la muchedumbre como un yugo leyes divinas estatutarias bajo el pretexto de una autoridad divina. En palabras de Kant:

“Por lo tanto, en orden a la fundación y forma de una iglesia, no hay motivo para tener leyes precisamente por leyes divinas estatutarias; es más bien temeridad hacerlas pasar por tales con el fin de descargarse del esfuerzo de seguir mejorando en la forma de ellas, o incluso usurpación de una consideración superior con el fin de imponer a la muchedumbre mediante estatutos eclesiales un yugo pretextando una autoridad divina”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, p.105.

<sup>23</sup> “Qué suerte si un libro semejante llegado a manos de los hombres, al lado de sus estatutos como leyes de fe, contiene a la vez de modo completo la más pura doctrina religiosa moral y ésta puede ser traída a la mejor armonía con aquellos estatutos (tomados como vehículo de su introducción)”. *Ibidem*., p.109.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.107.

Y en otra parte se refiere a una fe histórica que solo puede llamarse verdadera si se considera como medio del que finalmente se pueda prescindir, cuando alcance lo que él llama una religión pura basada en una fe religiosa pura:

“Aunque (conforme a las limitaciones inevitables de la naturaleza humana) una fe histórica afecte como medio conductor a la Religión pura, con la conciencia, sin embargo, de que es sólo un medio conductor, y si esta fe, en cuanto fe eclesial, lleva consigo un principio de acercamiento continuo a la pura fe religiosa para, finalmente, poder prescindir de aquel medio conductor, una iglesia tal puede siempre llamarse la verdadera; pero, puesto que sobre doctrinas de fe históricas no puede evitarse la contienda, puede sólo ser llamada la iglesia militante; pero con la perspectiva de llegar a ser finalmente la iglesia triunfante, inmutable y que une todo. A la fe, de cada uno en particular, que lleva consigo la susceptibilidad moral (dignidad) de ser eternamente feliz, se llama fe beatificante”<sup>25</sup>.

Pero Kant no sólo hace la distinción entre fe racional pura y fe histórica, sino que en su obra titulada: “El conflicto de las facultades”, proclama la división entre la razón y la fe, afirmando que la Facultad de Filosofía tiene el derecho de ser crítica y oponerse a lo que propone la de Teología. Dice Kant:

“Cuando la fuente de ciertas doctrinas sancionadas es histórica [Revelación, Iglesia sensible...], por mucho que se encarezca su santidad ante la ciega obediencia de la fe, la Facultad de Filosofía no sólo está autorizada, sino incluso obligada a rastrear ese punto de partida con espíritu crítico”<sup>26</sup>.

Ese espíritu crítico de la filosofía que propone Kant se debe a que en su obra: “La religión dentro de los límites de la razón”, Kant considera que hay una confusión en el hombre común

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.117.

<sup>26</sup> Kant, I. (2020). *El conflicto de las facultades*, Edición de Roberto R. Aramayo. Filosofía Alianza Editorial, p. 83 (Ak.VII 33) y Cfr. Kant, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, op. cit., p.18.

que entiende por religión su fe en una Iglesia sensible e histórica y no se da cuenta de que la religión verdadera no es sensible, sino que está oculta y depende de las intenciones morales. Lo que significa que la fe en la Revelación divina forma parte de la religión, pero subordinada a la razón moral. Al respecto Kant añade textualmente:

“El hombre común entiende siempre por Religión su fe eclesial, que se le presenta a los sentidos, en tanto que la Religión está interiormente oculta y depende de intenciones morales”<sup>27</sup>.

Y más adelante dice:

“Pues lo teórico de la creencia eclesial no puede interesarnos moralmente si no opera en orden al cumplimiento de todos los deberes humanos como mandamientos divinos (que constituye lo esencial de toda Religión)”<sup>28</sup>.

Como vemos Kant descalifica la legitimidad universal de la Iglesia fundada en una fe revelada, histórica y sensible, que se encuentra en una Escritura y que también llama fe histórica afirmando textualmente que:

“El clericalismo es, pues, la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un servicio de fetiches, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de la moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias”<sup>29</sup>.

Para Kant, la verdadera religión no se basa en hechos históricos o escrituras reveladas, ni en dogmas y ritos históricos, sino en la razón pura moral que consiste en reconocer todos nuestros deberes como mandamientos divinos, es decir, en el cumplimiento del deber<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Kant. I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op.cit., p.109.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.111.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.176.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibidem*, p.105.

En la Tercera parte de su obra “La religión dentro de los límites de la mera razón” Kant sostiene que la verdadera iglesia no es una institución histórica, sino una iglesia invisible, que define como la unión de todos los hombres en una comunidad moral basada en la razón pura.

Textualmente afirma que:

“Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama iglesia invisible (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato - pero moral- del mundo, tal y como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres)”<sup>31</sup>.

Para Kant la verdadera iglesia es una comunidad ética en donde se respeta la ley moral, que como lo establece en los capítulos II y III de su libro “Fundamentación metafísica de las costumbres” publicada en 1785<sup>32</sup>, y en la “Crítica de la razón práctica” publicada en 1788<sup>33</sup>, se trata de una ley autónoma en cuanto la voluntad racional se da así misma su propia ley, lo que constituye el fundamento de su verdadera libertad. Al respecto en la Fundamentación metafísica de las costumbres dice Kant:

“...yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”<sup>34</sup>.

Y más adelante formula el imperativo así:

---

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, p.101.

<sup>32</sup> Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Texto íntegro de la traducción de Manuel García Morente, Primera Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. *Open access*.

<sup>33</sup> Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Editorial La Página, S.A. Trad. De J. Rovira Armengol Editorial Losada S.A.

<sup>34</sup> Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*., *op.cit.*, pp.15 y 16.

“...obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”.<sup>35</sup>

Y luego establece la libertad de la voluntad como autonomía afirmando textualmente:

“Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma, caracteriza tan solo el principio de no obrar según ningún otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal”<sup>36</sup>.

Kant es muy claro cuando dice textualmente que:

“La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley”<sup>37</sup>.

Por eso para Kant, la libertad es la capacidad de obedecer la ley que uno mismo se ha dado. No se trata de leyes divinas estatutarias otorgadas por medio de una Revelación, sino de aquellas que la voluntad racional se formula a sí misma consolidando así su verdadera libertad que consiste en no depender de leyes estatutarias reveladas por Dios, sino por leyes dictadas por su propia razón.

En su obra la religión dentro de los límites de la pura razón también afirma que:

“La fe racional pura es la -única que en toda fe eclesial constituye aquello que en la misma es auténtica religión-”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.35.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.60. (AK IV,447).

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.53. (AK IV,440).

<sup>38</sup> Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón.*, *op.cit.*, p.113.

De modo que la Sagrada Escritura tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, no debe considerarse como Revelación divina o como doctrina cristiana por no ser parte de la religión. En palabras de Kant:

“Así pues, quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y pospone a esa fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida (en vez de que la primera, como algo que sólo *condicionadamente* puede ser agradable a Dios, ha de regirse por la última, que es lo único que place a Dios *absolutamente*), ése transforma el servicio de Dios en un mero fetichismo y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión”<sup>39</sup>.

En lo que se refiere al credo, este forma parte de la religión histórica y, por tanto, modificable<sup>40</sup>, mientras la Sagrada Escritura es sólo el medio para mantener la relación armónica entre la religión histórica y la religión racional<sup>41</sup>.

En suma, en cuanto a la fe, Kant la divide en fe pura racional y fe histórica que es la fe en una Iglesia sensible que desprecia, descalificando la Tradición y la Sagrada Escritura en cuanto la pura fe de la razón, se prueba a sí misma.

Reduce lo sobrenatural a lo natural descartando todo misterio y todo orden de la gracia.

Opone la razón y la fe manifestada en la división entre las facultades de filosofía y teología. Descalifica, hasta el punto de considerar un yugo y un fetiche, a la Iglesia histórica visible en cuanto la verdadera iglesia kantiana es una iglesia invisible que consiste en una comunidad

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.175.

<sup>40</sup> *Cfr. Ibidem*, p.109.

<sup>41</sup> “Qué suerte si un libro semejante llegado a manos de los hombres, al lado de sus estatutos como leyes de fe, contiene a la vez de modo completo la más pura doctrina religiosa moral y ésta puede ser traída a la mejor armonía con aquellos estatutos (tomados como vehículo de su introducción)” *Ibidem*, p.109.

moral basada en la razón pura y en la que la ley moral es autónoma, es decir, la propia voluntad racional se da su propia ley.

Kant contradice la fe católica en cuanto para él la verdadera religión no radica en la observancia de hechos históricos o escrituras reveladas (fe histórica), sino en la moralidad fundamentada en la razón pura práctica.

El agnosticismo kantiano hace inaccesible el conocimiento de la Verdad, alcanzable mediante la fe y la razón, que es indispensable para la unidad de la Iglesia católica.

La propuesta Kantiana conduce a una fractura en los aspectos fundamentales de la unidad de la fe y de la Iglesia católica, mediante argumentos que adolecen de una fundamentación rigurosamente científica y filosófica, y que contradicen gravemente la doctrina cristiana.

### **3. La Encíclica *Aeterni patris* y su relación con el pensamiento kantiano**

Como una luz en medio de la confusión causada por el impacto de pensadores modernos como se ha visto con Kant, tenemos la Encíclica *Aeterni patris* sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino, publicada el 4 de agosto de 1879 por S.S. León XIII, alrededor de 100 años después de la publicación de las obras de Kant.

En el párrafo 24 de la *Aeterni patris* el papa se refiere a las propuestas filosóficas que surgieron a partir de la reforma protestante del siglo XVI, aclarando que:

“...a los innovadores del siglo XVI les complacía filosofar sin respeto alguno por la fe, y cada uno, por turno, solicitaba y concedía la capacidad de inventar según su propio gusto e inclinación. De ahí que fuera natural que los sistemas filosóficos se

multiplicaran sin medida y que surgieran conclusiones divergentes y contradictorias incluso sobre los asuntos más importantes del conocimiento humano”<sup>42</sup>.

Es claro que S.S. León XIII estaba consciente del problema de los pensadores modernos que impactaron en el pensamiento católico. Al respecto el papa también nos dice:

“Pero, como los hombres tienden a seguir la corriente, esta nueva búsqueda parece haber cautivado a ciertos filósofos católicos, quienes, dejando de lado el legado de la sabiduría antigua, prefirieron construir un edificio en lugar de fortalecer y completar el antiguo con la ayuda de lo nuevo...”<sup>43</sup>.

Como se puede ver, es lamentable que pensadores católicos hayan apoyado las ideas modernas aun cuando en la Encíclica *Aeterni patris*, el papa León XIII nos recuerda que el mismo Cristo ordenó a los Apóstoles que fueran a enseñar a todas las naciones, y dejó la Iglesia para ser maestra común y suprema de los pueblos<sup>44</sup>. Y el papa añade que eso es debido a que las mentes de los fieles de Cristo son propensas a ser engañadas y la integridad de la fe a ser corrompida entre los hombres por la filosofía y el vano engaño<sup>45</sup>. Por eso S.S. inicia la Encíclica amonestando sobre el modo de emprender el estudio de la filosofía que sea adecuada a la excelencia de la fe, a la vez que consonante con la dignidad de la ciencia humana<sup>46</sup>. Porque, en palabras del papa:

“la filosofía, si es correctamente utilizada por los sabios, tiende en cierta manera a allanar y fortalecer el camino hacia la verdadera fe”<sup>47</sup>.

A diferencia de lo que sostiene Kant sobre la división entre la fe y la razón y su desprecio sobre la Iglesia histórica basada en la Revelación, el papa añade que:

---

<sup>42</sup> León XIII. (1879). *Aeterni patris*, n.24.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> *Cfr. Ibidem*, n.1.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, n.4.

“...la razón humana encuentra la fe y la autoridad más plenas unidas en la palabra de Dios. De igual manera, la razón declara que la doctrina del Evangelio, desde su mismo inicio, se ha manifestado mediante ciertos signos maravillosos, las pruebas establecidas, por así decirlo, de una verdad inquebrantable; y que, por lo tanto, quienes creen en el Evangelio no creen precipitadamente, como si siguieran fábulas astutamente inventadas, sino que, por un consentimiento sumamente razonable, someten su inteligencia y juicio a una autoridad divina”<sup>48</sup>.

Y en cuanto a la oposición entre la fe y la razón, añade que, es a la actividad filosófica a la que corresponde defender religiosamente las verdades divinamente transmitidas y resistir a quienes se atreven a oponerse a ellas<sup>49</sup>.

Al respecto el papa añade textualmente que:

“...es gloria de la filosofía ser considerada como baluarte de la fe y firme defensa de la religión”<sup>50</sup>.

De modo que es claro que la Verdad cristiana supone la unidad y complementariedad de la fe y la razón.

Incluso el papa también menciona que:

“Pues así como los enemigos del nombre católico, cuando se disponen a atacar la religión, suelen tomar prestadas sus armas de los argumentos de los filósofos, así también los defensores de la ciencia sagrada extraen del acervo filosófico numerosos argumentos que pueden servir para sostener los dogmas revelados [...] porque la

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, n.5.

<sup>49</sup> *Cfr. Ibidem*, n.7.

<sup>50</sup> *Idem*.

misma iglesia no solo insta, sino que incluso ordena, a los maestros cristianos que busquen ayuda en la filosofía”<sup>51</sup>.

Respecto a la supuesta “libertad” Kantiana liberada de normas estatutarias reveladas, el papa dice que:

“Sabemos que algunos, sobrestimando las facultades humanas, sostienen que, tan pronto como el intelecto humano se somete a la autoridad divina, pierde su dignidad innata y, bajo el yugo de esta especie de esclavitud, se ve muy retrasado y obstaculizado en su progreso hacia la verdad y la excelencia suprema. Tal idea es sumamente falsa y engañosa, y su única tendencia es inducir a hombres necios e ingratos a repudiar voluntariamente las verdades más sublimes y a rechazar el don divino de la fe, de la cual brotan las fuentes de todo bien para la sociedad civil”<sup>52</sup>.

Y a lo anterior añade:

“Por lo tanto, quienes al estudio de la filosofía unen la obediencia a la fe cristiana, filosofan de la mejor manera posible; pues el esplendor de las verdades divinas, recibidas en la mente, ayuda al entendimiento y no solo no le resta dignidad, sino que aumenta considerablemente su nobleza, agudeza y estabilidad. Ciertamente, es un ejercicio digno y sumamente útil de la razón dedicar la mente a refutar aquello que es contrario a la fe y demostrar aquello que se ajusta a ella”<sup>53</sup>.

Y más adelante dice:

“Un hombre sabio, por tanto, no acusaría a la fe ni la consideraría opuesta a la razón y a las verdades naturales, sino que más bien ofrecería sinceras gracias a Dios y se

---

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Ibidem*, n.9.

<sup>53</sup> *Idem.*

regocijaría sinceramente de que, en la densidad de la ignorancia y en la marea del error, la santa fe, como una estrella amiga, brille sobre su camino y le señale la hermosa puerta de la verdad más allá de todo peligro de extravío”<sup>54</sup>.

En virtud de todo lo anterior, el papa León XIII propone como solución acudir a santo Tomás de Aquino, atribuyéndole múltiples elogios y haciendo referencia a Doctores, profesores, bulas de diferentes pontífices y concilios ecuménicos lo cual resulta imposible mencionar en un en este espacio, pero que están entre los párrafos 17 y 22 de la *Aeterni patris*, entre los que menciona que:

“...el Doctor Angélico profundizó en su investigación filosófica sobre las razones y los principios de las cosas, los cuales, por ser sumamente completos y contener, por así decirlo, las semillas de verdades casi infinitas, serían desentrañados oportunamente por maestros posteriores con abundante fruto. Y como también empleó este método filosófico para refutar el error, se distinguió por ello: combatió victoriosamente, por sí solo, los errores de épocas pasadas y proporcionó armas invencibles para derrotar a los que pudieran surgir en el futuro. Asimismo, distinguiendo claramente, como corresponde, la razón de la fe, a la vez que las asociaba armoniosamente, preservó los derechos y respetó la dignidad de cada una...”<sup>55</sup>.

Es por eso que el papa nos exhorta a mantenernos firmes en proporcionar a la juventud estudiosa un suministro generoso y abundante de la sabiduría teniendo como fuente al Doctor Angélico<sup>56</sup>. Porque el papa dice textualmente que:

“Muchos de los que, con mentes alejadas de la fe, odian las instituciones católicas, reclaman la razón como su única dueña y guía”<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, n.18.

<sup>56</sup> *Cfr. Ibidem*, n.26.

<sup>57</sup> *Ibidem*, n.27.

Y más adelante dice:

“Porque las enseñanzas de Tomás sobre el verdadero significado de la libertad, que en este tiempo se está convirtiendo en libertinaje, sobre el origen divino de toda autoridad, sobre las leyes y su fuerza, sobre el gobierno paternal y justo de los príncipes [...] tienen una fuerza muy grande e invencible para derrocar aquellos principios del nuevo orden que, como bien se sabe, son peligrosos para el orden pacífico de las cosas y para la seguridad pública”<sup>58</sup>.

Por todo eso el papa también nos dice textualmente:

“...os exhortamos, venerables hermanos, con toda sinceridad a restaurar la sabiduría dorada de Santo Tomás y a difundirla ampliamente para la defensa y la belleza de la fe católica para el bien de la sociedad y para el beneficio de todas las ciencias [...]. Que maestros cuidadosamente seleccionados se esfuercen por implantar la doctrina de Tomás de Aquino en la mente de los estudiantes y expongan claramente su solidez y excelencia sobre otras. Que las universidades fundadas o por fundar por vosotros ilustren y defiendan esta doctrina y la utilicen para refutar los errores imperantes”<sup>59</sup>.

Pero el papa León XIII no fue la única voz del Magisterio de la Iglesia, sino que se alzaron muchas más entre las que podemos destacar la de S.S. Pío X con la Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, publicada el 8 de septiembre de 1907, sobre las doctrinas de los modernistas<sup>60</sup>, en la que nos habla con mucha claridad de la gravedad de los errores modernidad y que de la que podemos mencionar como muestra el número 4 en el que el papa Pío X afirma textualmente:

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, n.29.

<sup>59</sup> *Idem*, n.31.

<sup>60</sup> Pío X. (1907). *Carta Encíclica Pascendi*, n.1.

“Los modernistas establecen como base de su filosofía religiosa, la doctrina comúnmente llamada agnosticismo. La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquellas. [...] De donde infieren dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia”<sup>61</sup>.

A lo que en el mismo número 4 añade:

“...Porque el concilio Vaticano decretó lo que sigue: “Si alguno dijere que la luz natural de la razón humana es incapaz de conocer con certeza, por medio de las cosas creadas, el único y verdadera Dios, nuestro Creador y Señor, sea excomulgado”. Igualmente: “Si alguno dijere no ser posible o conveniente que el hombre sea instruido, mediante la revelación divina, sobre Dios y sobre el culto a él debido, sea excomulgado”. Y por último: “Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos exteriores, y que, en consecuencia, sólo por la experiencia individual o por una inspiración privada deben ser movidos los hombres a la fe, sea excomulgado”<sup>62</sup>.

También tenemos la Encíclica *Veritatis Splendor* de San Juan Pablo II, publicada el 6 de agosto de 1993 en cuyo punto número 4 expresa:

“... ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, n.4.

<sup>62</sup> *Idem*. Las citas textuales del Concilio Vaticano I se encuentran en *De Revelat.* Can.1 y can.2; *De fide* can.2.

de juicio de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad. Y así, se rechaza la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos...”<sup>63</sup>.

Y en el número 32 advierte textualmente que:

“En algunas corrientes de pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores”<sup>64</sup>.

Mientras en el número 36 critica fuertemente la demanda de autonomía respecto a la ley diciendo que:

“Algunos, sin embargo, olvidando que la razón humana depende de la Sabiduría divina y que, en el estado actual de naturaleza caída, existe la necesidad y la realidad efectiva de la divina Revelación para el conocimiento de verdades morales incluso de orden natural, han llegado a teorizar una completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida de este mundo”<sup>65</sup>.

## Conclusiones

Como se ha podido ver, Kant propone una serie de discrepancias y herejías respecto a una comprensión objetiva y rigurosa de las capacidades cognoscitivas de la inteligencia humana y que se oponen a la verdadera fe católica. El agnosticismo kantiano compromete el acceso a la Verdad requerida para la unidad de la Iglesia católica.

---

<sup>63</sup> Juan Pablo II. (1993). *Veritatis splendor*, n.4.

<sup>64</sup> *Ibidem*, n.32.

<sup>65</sup> *Ibidem*, n.36.

En primer lugar, derivado de su postura agnóstica, establece una división entre la razón y la fe la cual se manifiesta en la oposición de las facultades de filosofía y teología.

Establece una fractura entre lo que él llama una fe pura racional que es universal y está basada en una ley formulada por el mismo sujeto con lo cual cae en el subjetivismo relativista y voluntarista, y una fe histórica sensible que no considera universal, y que está basada en la Revelación, es decir, en la Sagrada Escritura y la Sagrada tradición.

En cuanto a la Iglesia, Kant establece una división entre la Iglesia histórica visible que corresponde a la fe histórica sensible, apoyada en la Sagrada Escritura y la Tradición, que tampoco considera universal, sino más bien como un fetiche, y la iglesia “verdadera” que es la iglesia invisible basada en la razón pura y con una ley moral autónoma, es decir, que el mismo sujeto formula.

Kant también promueve una “libertad” fundada en esa ley autónoma, es decir, que el mismo sujeto se da, desvinculada de la ley divina revelada por Dios y que junto con estatutos eclesiales considera un yugo bajo el pretexto de que viene de una autoridad divina.

Evidentemente esas fracturas son incompatibles con la unidad de la fe y de la razón, a la vez que atentan contra la Verdad requerida para la unidad de la Iglesia y que constituye una de las exigencias expresadas por Cristo. Pero, además. Las advertencias y señalamientos sobre el peligro del pensamiento moderno no se limitan a la *Aeterni Patris*, sino que muchos otros papas, apoyados en el Magisterio, entre los que podemos destacar al papa Pío X con su Encíclica *Pascendi* en la que incluye las excomuniones expuestas en los documentos del Concilio Vaticano I, para aquellos que promuevan las ideas agnósticas, y al papa Juan Pablo II, que nos alertaron de los peligros de la modernidad.

Por esa razón, S.S. León XIII, apoyado en el mismo Magisterio, en su encíclica *Aeterni patris*, no solo ha alertado a todos los fieles sobre los peligros del pensamiento moderno, sino que

además ha propuesto como antídoto y alternativa segura para superar los errores del pensamiento moderno, el pensamiento de santo Tomás de Aquino.

La interrogante que queda abierta es, por qué a pesar de la insistencia de los papas y del Magisterio de superar el impacto de la modernidad en la doctrina católica, muchos católicos laicos y ministros, incluso de alto rango, se han empeñado y se siguen empeñando en continuar el camino del progresismo agnóstico moderno, descartando el estudio de las obras de santo Tomás de Aquino.

## Referencias

Biblia de Jerusalén. (2009). *Biblia de Jerusalén: Nueva edición totalmente revisada y aumentada*. Desclée de Brouwer.

Concilio Vaticano II. (1965). *Dei Verbum: Constitución dogmática sobre la divina revelación*.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Meditación sexta). Alfaguara.

Descartes, R. (1951). *Los principios de la filosofía* (G. Halperin, Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1644)

Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio*.

Juan Pablo II. (1993). *Veritatis splendor*.

Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*. Gredos.

Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.

Kant, I. (1995). *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.

Kant, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Trotta.

Kant, I. (2020). *El conflicto de las facultades* (R. R. Aramayo, Ed.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1798; primera edición moderna en 2003)

Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Edición open access.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica* (J. Rovira Armengol, Trad.). La Página.

León XIII. (1879). *Aeterni Patris*.

Pío X. (1907). *Pascendi dominici gregis*.

Rahner, K. (1963). *Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder.

Tomás de Aquino. (1995). *Suma teológica* (II-II). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

## ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

**El consentimiento informado en la era de la inteligencia artificial:  
retos éticos y derecho a la información del paciente**

Informed consent in the age of artificial intelligence:  
Ethical challenges and the patient's right to information

Laura López-Almansa Beaus<sup>1</sup>  
*Universidad Europea de Valencia*

Recibido: 10.10.2025

Aceptado: 10.12.2025

**Resumen**

**Introducción:** La incorporación de sistemas de inteligencia artificial en el ámbito sanitario está transformando los procesos de toma de decisiones clínicas, generando nuevos desafíos para los derechos fundamentales de los pacientes. En particular, el consentimiento informado, como garantía de la autonomía del paciente, se ve tensionado por la complejidad técnica, la opacidad algorítmica y la automatización de decisiones, lo que plantea interrogantes sobre la efectividad del derecho a la información en este nuevo contexto. **Métodos:** El trabajo se desarrolla mediante una investigación jurídico-doctrinal de carácter cualitativo, basada en el análisis crítico del marco normativo vigente, especialmente del Reglamento General de Protección de Datos y del Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea, así como en la revisión de doctrina científica e informes institucionales relevantes en materia de inteligencia artificial y salud. El análisis se centra en la relación entre consentimiento

---

<sup>1</sup>[laura.lopezalmansa@universidadeuropea.es](mailto:laura.lopezalmansa@universidadeuropea.es)  
<https://orcid.org/0009-0000-7604-0576>

informado, derecho a la información y sistemas de decisión automatizados. **Resultados:** El estudio pone de relieve las limitaciones del modelo clásico de consentimiento informado en el contexto de la incorporación de sistemas de inteligencia artificial. En este sentido, se identifican fenómenos como la opacidad algorítmica, el aumento de la asimetría informativa y las dificultades para asegurar una comprensión efectiva por parte del paciente. Asimismo, se evidencia un desajuste entre las exigencias normativas actuales y la realidad tecnológica, que conduce a la configuración de un consentimiento meramente formal o aparente. **Conclusiones:** Los resultados ponen de manifiesto la necesidad de una reinterpretación del derecho a la información del paciente que incorpore criterios de comprensión efectiva, explicabilidad operativa y adaptación a contextos de alta complejidad tecnológica. El consentimiento informado debe evolucionar hacia un modelo reforzado que garantice la autonomía real del paciente en entornos clínicos digitalizados.

**Palabras clave:** consentimiento informado, inteligencia artificial, derecho a la información, autonomía del paciente, bioética

## Abstract

**Background:** The integration of artificial intelligence systems in the healthcare sector is transforming clinical decision-making processes, generating new challenges for patients' fundamental rights. Informed consent, as a safeguard of patient autonomy, is being strained by technical complexity, algorithmic opacity, and automated decision-making, raising concerns about the effectiveness of the right to information in this new context. **Methods:** This study is conducted through a qualitative legal-doctrinal approach, based on a critical analysis of the current regulatory framework, particularly the General Data Protection Regulation and the European Union Artificial Intelligence Act, as well as a review of relevant academic literature and institutional reports on artificial intelligence and healthcare. The analysis focuses on the relationship between informed consent, the right to information, and automated decision-making systems. **Results:** The study highlights the limitations of the traditional model of informed consent in the context of the integration of artificial intelligence

systems. It identifies phenomena such as algorithmic opacity, increased informational asymmetry, and difficulties in ensuring patients' effective understanding. Furthermore, a mismatch is observed between current regulatory requirements and technological reality, which leads to the emergence of a merely formal or apparent form of consent. **Conclusions:** The findings demonstrate the need to reinterpret the patient's right to information by incorporating criteria of effective understanding, operational explainability, and adaptation to contexts of high technological complexity. Informed consent must evolve toward a reinforced model capable of ensuring genuine patient autonomy in digitally mediated clinical environments.

**Keywords:** informed consent, artificial intelligence, right to information, patient autonomy, bioethics

## Introducción

La incorporación progresiva de sistemas de inteligencia artificial en el ámbito sanitario está generando una transformación estructural en los procesos de diagnóstico, tratamiento y toma de decisiones clínicas. Estas tecnologías, basadas en el análisis automatizado de grandes volúmenes de datos, permiten mejorar la precisión diagnóstica y optimizar tratamientos, pero al mismo tiempo introducen nuevos riesgos para los derechos fundamentales de los pacientes, particularmente en lo relativo al derecho a la información.

El consentimiento informado se ha configurado tradicionalmente como uno de los pilares fundamentales de la autonomía del paciente, sustentado en la obligación de proporcionar información suficiente, comprensible y adecuada que permita una toma de decisiones libre y consciente. En este sentido, la doctrina clásica ha señalado que el consentimiento no constituye un mero requisito formal, sino un proceso orientado a garantizar la autonomía del paciente a través de la comprensión efectiva de la información (Beauchamp & Childress, 2019; Faden & Beauchamp, 1986; Simón Lorda, 2000).

Asimismo, el Convenio de Oviedo reconoce el consentimiento libre e informado como condición esencial de cualquier intervención en el ámbito de la salud. En el ámbito jurídico español, esta exigencia se recoge expresamente en la Ley 41/2002 de autonomía del paciente, que establece el derecho del paciente a recibir información adecuada y comprensible como presupuesto del consentimiento informado.

Sin embargo, la creciente utilización de sistemas de inteligencia artificial en la práctica clínica plantea interrogantes relevantes sobre la capacidad real de los pacientes para comprender los procesos que subyacen a dichas decisiones, especialmente cuando estos dependen de modelos algorítmicos complejos.

Diversos organismos internacionales han advertido que los sistemas de inteligencia artificial pueden operar mediante modelos de alta complejidad cuya lógica resulta difícilmente accesible, incluso para los propios profesionales sanitarios. Esta característica, comúnmente descrita como opacidad algorítmica, incrementa la asimetría informativa en la relación médico-paciente y dificulta la transmisión de información en términos comprensibles, afectando directamente al contenido material del derecho a la información (World Health Organization, 2021; Council of Europe, s. f.; Floridi et al., 2018).

Desde el punto de vista jurídico, esta situación entra en tensión con los marcos normativos vigentes. En el ámbito europeo, el Reglamento General de Protección de Datos reconoce el derecho del interesado a recibir información significativa sobre la lógica aplicada en decisiones automatizadas, así como garantías frente a este tipo de decisiones (European Parliament and Council of the European Union, 2016). Asimismo, el Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea introduce obligaciones de transparencia y control para sistemas considerados de alto riesgo, entre los que se incluyen determinados usos sanitarios (European Parliament and Council of the European Union, 2024).

No obstante, la aplicación efectiva de estas garantías presenta importantes limitaciones, especialmente en lo relativo a la traducción de la complejidad técnica de los sistemas en

información comprensible para el paciente. En consecuencia, surge la cuestión de si el consentimiento informado, en su configuración actual, continúa siendo un instrumento válido para garantizar el derecho a la información en entornos mediados por inteligencia artificial.

En consecuencia, resulta necesario analizar el impacto de la inteligencia artificial en el derecho a la información del paciente, identificando los principales riesgos derivados de la opacidad algorítmica, la complejidad técnica y la automatización de decisiones, así como examinar las limitaciones del marco normativo vigente. A partir de este análisis, el trabajo identifica una serie de riesgos estructurales que afectan a la efectividad del consentimiento informado en entornos mediados por inteligencia artificial, así como limitaciones concretas del marco normativo actual. Estos hallazgos permiten plantear la necesidad de una reinterpretación del derecho a la información del paciente, adaptada a los sistemas automatizados de decisión.

## **1. Metodología**

El presente trabajo se enmarca en una investigación de carácter jurídico-doctrinal, basada en el análisis cualitativo de fuentes normativas, doctrinales e institucionales relacionadas con el consentimiento informado, el derecho a la información del paciente y la regulación de la inteligencia artificial en el ámbito sanitario.

Desde una perspectiva metodológica, se ha adoptado un enfoque analítico-crítico orientado a examinar las implicaciones jurídicas derivadas de la incorporación de sistemas de inteligencia artificial en la práctica clínica. Para ello, se ha llevado a cabo una revisión sistemática del marco normativo vigente, con especial atención al Reglamento General de Protección de Datos y al Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea (European Parliament and Council of the European Union, 2016, 2024), así como a informes elaborados por organismos internacionales en materia de ética y gobernanza de la inteligencia artificial en salud (World Health Organization, 2021).

El desarrollo del análisis se ha estructurado en tres fases. En primer lugar, se ha realizado una delimitación conceptual del consentimiento informado como institución jurídica, identificando sus elementos esenciales y su vinculación con el derecho a la información del paciente. En segundo lugar, se ha examinado el impacto de los sistemas de inteligencia artificial en las condiciones materiales que permiten el ejercicio efectivo de dicho derecho, prestando especial atención a factores como la opacidad algorítmica, la complejidad técnica y la automatización de decisiones. En tercer lugar, se ha efectuado un análisis crítico del marco normativo actual, con el objetivo de identificar tensiones, lagunas regulatorias y limitaciones en su aplicación práctica.

Este enfoque metodológico permite no solo describir el estado actual de la cuestión, sino también identificar patrones de riesgo jurídicamente relevantes y formular una interpretación crítica orientada a la adaptación del consentimiento informado a los entornos mediados por inteligencia artificial.

## **2. Resultados**

### **2.1. Inadecuación del modelo clásico de consentimiento informado**

El análisis del consentimiento informado como institución jurídica permite afirmar que su validez se fundamenta en tres elementos esenciales: información suficiente, comprensión real y voluntariedad de la decisión. Este esquema, consolidado tanto en la práctica clínica como en el derecho sanitario, presupone que la información proporcionada puede ser entendida por el paciente en términos que le permitan valorar las consecuencias de la intervención. Este planteamiento coincide con la concepción doctrinal del consentimiento informado como un proceso orientado a la comprensión sustantiva y no meramente formal (Faden & Beauchamp, 1986).

Sin embargo, la incorporación de sistemas de inteligencia artificial altera este presupuesto básico. En particular, cuando la decisión clínica depende de modelos algorítmicos complejos,

la información relevante deja de ser plenamente accesible en términos comprensibles para el paciente. En este contexto, aunque formalmente se proporcione información, no puede garantizarse el requisito de comprensión, lo que resulta contrario a las exigencias de información adecuada y comprensible previstas en la Ley 41/2002.

Desde esta perspectiva, la aplicación del modelo clásico conduce a una conclusión relevante: el consentimiento informado puede considerarse formalmente válido, pero materialmente defectuoso, al no cumplirse el estándar de comprensión exigido por la propia institución.

Esta situación evidencia una incompatibilidad estructural entre el modelo jurídico vigente y los sistemas de toma de decisiones basados en inteligencia artificial. No obstante, esta problemática no es exclusiva de los entornos tecnológicos, sino que ha sido identificada previamente en el ámbito del consentimiento informado tradicional.

Diversos estudios empíricos han puesto de manifiesto que una parte significativa de los pacientes no comprende adecuadamente la información recibida, especialmente cuando esta se presenta en formatos escritos o con elevado contenido técnico (López-Almansa Beaus, 2015; Barrio Cantalejo et al., 2008). Asimismo, se ha observado que variables como el nivel educativo, la forma de transmisión de la información o su grado de legibilidad influyen directamente en la comprensión del paciente, mejorando esta cuando la información se adapta de forma individualizada y se transmite mediante procesos comunicativos efectivos.

Estos resultados refuerzan la idea de que la validez del consentimiento informado depende de factores materiales vinculados a la comprensión real del paciente y no únicamente del cumplimiento formal del deber de información, lo que evidencia un desequilibrio informativo relevante en la relación clínica entre médico y paciente (Katz, 2002).

## **2.2. Alcance limitado del derecho a la información en decisiones automatizadas**

El Reglamento General de Protección de Datos reconoce el derecho del interesado a recibir “información significativa sobre la lógica aplicada” en decisiones automatizadas (arts. 13, 15

y 22). Este precepto constituye, en principio, un intento de adaptar el derecho a la información a los entornos tecnológicos, incorporando garantías específicas frente al uso de sistemas automatizados en la toma de decisiones (European Parliament and Council of the European Union, 2016).

No obstante, el análisis de este mandato revela una limitación esencial. El Reglamento exige la comunicación de la lógica del sistema, pero no establece criterios claros sobre el nivel de inteligibilidad que debe alcanzar dicha información. En el contexto de sistemas de aprendizaje automático, donde la lógica no se expresa en reglas comprensibles sino en patrones estadísticos complejos, esta exigencia resulta difícilmente operativa. Como ha señalado la doctrina, el denominado “derecho a explicación” presenta importantes dificultades cuando se aplica a modelos algorítmicos complejos, ya que la información proporcionada puede resultar técnicamente correcta pero materialmente incomprensible para el destinatario (Goodman & Flaxman, 2017; Mittelstadt et al., 2016).

Asimismo, esta problemática se ve acentuada por la naturaleza probabilística de muchos sistemas de inteligencia artificial, en los que las decisiones no responden a una lógica determinista fácilmente explicable, sino a correlaciones estadísticas que dificultan su traducción en términos accesibles para el paciente. En consecuencia, incluso cuando se proporciona información sobre el funcionamiento del sistema, esta puede no ser suficiente para garantizar un entendimiento real.

De este modo, se produce una disociación entre el cumplimiento meramente formal de las obligaciones informativas y la capacidad real de comprensión por parte del paciente. Este desajuste permite concluir que el derecho a la información, tal como está configurado en el marco normativo actual, no garantiza por sí mismo una capacidad de entendimiento en entornos mediados por inteligencia artificial, lo que limita su eficacia como instrumento de protección de la autonomía del paciente.

### 2.3. Configuración de un “consentimiento aparente”

A partir de los elementos anteriores, el análisis permite identificar la aparición de un fenómeno jurídicamente relevante que puede denominarse consentimiento aparente. Este concepto describe aquellas situaciones en las que se cumple formalmente con el deber de información, pero el paciente carece de los elementos necesarios para comprender el alcance de la decisión adoptada.

Desde una perspectiva doctrinal, este fenómeno no es completamente nuevo, sino que se inserta en la distinción entre consentimiento formal y consentimiento materialmente válido. Como ha señalado la literatura clásica, la mera transmisión de información no garantiza por sí misma la autonomía del paciente, en la medida en que esta requiere condiciones reales de comprensión y confianza en la relación clínica (O'Neill, 2002; Katz, 2002).

En el contexto de la inteligencia artificial, este fenómeno se ve intensificado por dos factores principales: en primer lugar, la opacidad técnica de los sistemas y, en segundo lugar, la limitada capacidad explicativa por parte de los profesionales sanitarios. Diversos estudios han señalado que los modelos de inteligencia artificial pueden operar como sistemas no interpretables, lo que dificulta trasladar al paciente una explicación comprensible del proceso decisional (Cohen & Slottje, 2023).

Asimismo, la complejidad técnica de estos sistemas introduce una nueva dimensión de asimetría informativa, en la que el conocimiento relevante sobre la decisión clínica se desplaza desde el profesional hacia el propio sistema tecnológico, reduciendo la capacidad del paciente para participar de manera informada en la toma de decisiones.

El resultado es que el consentimiento informado pierde su función como instrumento de garantía de la autonomía, convirtiéndose en un mecanismo carente de eficacia material que no refleja una comprensión real por parte del paciente. En este sentido, el consentimiento aparente constituye una manifestación específica de las limitaciones del modelo tradicional

en entornos mediados por inteligencia artificial, en los que el cumplimiento formal de la obligación de informar no se traduce necesariamente en una decisión verdaderamente informada.

#### **2.4. Impacto de los sesgos algorítmicos en la calidad de la información**

El análisis de la literatura sobre inteligencia artificial en salud pone de relieve que los sistemas algorítmicos pueden incorporar sesgos derivados de los datos de entrenamiento, así como de las decisiones de diseño y de las condiciones en las que se desarrollan y aplican. Estos sesgos pueden afectar directamente a la equidad y fiabilidad de las decisiones clínicas, generando resultados diferenciados en función de variables como el sexo, la edad o el origen étnico del paciente (Centers for Disease Control and Prevention, 2024; Floridi et al., 2018; Mittelstadt et al., 2016).

Desde la perspectiva del consentimiento informado, este elemento introduce una exigencia adicional: no basta con informar sobre el funcionamiento general del sistema, sino que resulta necesario incorporar información relativa a sus limitaciones, márgenes de error y posibles sesgos. Sin embargo, en la práctica, este tipo de información rara vez se traslada al paciente, lo que implica que este consiente decisiones cuyo grado de fiabilidad, precisión y equidad desconoce.

Esta situación refuerza la conclusión anterior: la información proporcionada no satisface los estándares sustantivos exigibles al consentimiento informado, en la medida en que omite elementos esenciales para una valoración real de los riesgos y beneficios asociados al uso de sistemas de inteligencia artificial en la práctica clínica.

#### **2.5. Desajuste estructural del marco normativo**

El Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea introduce obligaciones de transparencia, supervisión y gestión de riesgos para sistemas considerados de alto riesgo,

incluidos aquellos utilizados en el ámbito sanitario. Este marco normativo supone un avance relevante en la regulación de los sistemas de inteligencia artificial, al establecer requisitos orientados a garantizar su seguridad, fiabilidad y control a lo largo de su ciclo de vida (European Parliament and Council of the European Union, 2024).

No obstante, el análisis de estas obligaciones revela que están orientadas principalmente a garantizar la seguridad del sistema y a facilitar su supervisión por parte de autoridades y profesionales, más que a asegurar la efectiva comprensión por parte del paciente. En este sentido, el modelo regulatorio europeo se articula fundamentalmente en torno a obligaciones dirigidas a los proveedores y usuarios de los sistemas, sin configurar de manera clara un derecho sustantivo del paciente a comprender el funcionamiento de las decisiones automatizadas.

Esta limitación se conecta con un problema previamente identificado en el marco del Reglamento General de Protección de Datos. Aunque este reconoce el derecho a recibir “información significativa sobre la lógica aplicada” en decisiones automatizadas, diversos autores han cuestionado la existencia y efectividad de un verdadero “derecho a explicación”, señalando que el contenido de esta obligación es limitado y ambiguo (Goodman & Flaxman, 2017; Wachter, Mittelstadt, & Floridi, 2017). En particular, se ha destacado que el Reglamento no exige una explicación individualizada plenamente comprensible, sino únicamente una información general sobre el funcionamiento del sistema, lo que reduce significativamente su utilidad práctica.

Asimismo, desde una perspectiva técnica y jurídica, se ha puesto de manifiesto que los sistemas de inteligencia artificial basados en aprendizaje automático presentan dificultades estructurales para cumplir con estas exigencias de transparencia. La denominada “problemática de la caja negra” implica que incluso cuando existe voluntad de explicar el funcionamiento del sistema, dicha explicación puede no ser inteligible ni operativa para el destinatario final (Mittelstadt et al., 2016).

En consecuencia, se produce una disociación entre los objetivos normativos declarados (transparencia, explicabilidad y control), y su efectividad real en términos de comprensión. El marco regulatorio vigente garantiza, en gran medida, la trazabilidad, la supervisión y la responsabilidad técnica de los sistemas, pero no asegura que la información proporcionada sea accesible, comprensible y útil para el paciente en el proceso de toma de decisiones clínicas.

Este desajuste permite identificar una limitación estructural del modelo normativo actual: mientras que el derecho se orienta a regular el funcionamiento de los sistemas y a mitigar riesgos desde una perspectiva técnica, no logra trasladar estas garantías al plano de la comprensión efectiva del paciente. En consecuencia, la protección del derecho a la información queda incompleta, en la medida en que el cumplimiento nominal de las obligaciones de transparencia no se traduce necesariamente en una capacidad real del paciente para entender y valorar las decisiones adoptadas en entornos mediados por inteligencia artificial.

## **2.6. Comprensión efectiva, legibilidad y consentimiento informado en entornos tecnológicos**

Estas limitaciones normativas adquieren especial relevancia cuando se analizan desde la perspectiva de la comprensión efectiva del paciente.

El análisis del consentimiento informado desde una perspectiva clásica ha puesto de manifiesto que su validez no depende únicamente de la transmisión formal de información, sino de la capacidad real de entendimiento por parte del paciente. En este sentido, la doctrina ha señalado que no puede hablarse de consentimiento informado si la información proporcionada no es inteligible ni se encuentra adaptada a las características del destinatario (Barrio Cantalejo et al., 2008).

Asimismo, se ha evidenciado que la legibilidad y la comprensibilidad de la información constituyen elementos esenciales para garantizar la validez del consentimiento, especialmente

en contextos donde el lenguaje técnico o la complejidad de la información pueden dificultar su asimilación. La información debe ser adecuada, suficiente y adaptada al nivel cultural y cognitivo del paciente, evitando tecnicismos innecesarios y favoreciendo un proceso de comunicación real y efectivo.

Sin embargo, en entornos mediados por sistemas de inteligencia artificial, estas exigencias se ven particularmente comprometidas. La complejidad técnica de los sistemas, su carácter opaco y la dificultad de traducir su funcionamiento a un lenguaje accesible dificultan la comprensión por parte del paciente. En este contexto, la literatura ha señalado que el uso de sistemas algorítmicos en la toma de decisiones clínicas puede generar incertidumbre sobre el alcance del deber de información y dificultar la explicación del proceso decisional, incluso para los propios profesionales sanitarios (Cohen & Slottje, 2023).

A ello se suma que los sistemas de inteligencia artificial pueden incorporar sesgos derivados de los datos de entrenamiento o del diseño del sistema, lo que puede afectar a la calidad, fiabilidad y equidad de la información utilizada en la toma de decisiones clínicas (Centers for Disease Control and Prevention, 2024). Estas limitaciones no siempre son trasladadas al paciente, lo que implica que la información proporcionada puede resultar incompleta o insuficiente para una valoración real de los riesgos y beneficios asociados al uso de estos sistemas.

Desde el punto de vista normativo, tanto el Reglamento General de Protección de Datos como el Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea introducen obligaciones de transparencia y acceso a la información en relación con sistemas automatizados (European Parliament and Council of the European Union, 2016, 2024). No obstante, estas obligaciones se orientan fundamentalmente a garantizar el acceso a la información, sin asegurar necesariamente su inteligibilidad efectiva ni su adecuación a las capacidades del paciente.

En consecuencia, se observa una continuidad entre los problemas clásicos de legibilidad y comprensión del consentimiento informado y los nuevos desafíos derivados del uso de inteligencia artificial, que no solo reproducen estas dificultades, sino que las intensifican.

Un ejemplo ilustrativo de esta problemática puede observarse en el uso de sistemas de inteligencia artificial para la generación de documentos de consentimiento informado en procedimientos clínicos. En un análisis comparativo previo de formularios de consentimiento para cirugía de implantes dentales generados mediante modelos de inteligencia artificial, se constató que, si bien estos documentos presentaban una mejora relativa en términos de legibilidad y claridad del lenguaje, dicha mejora formal no se traducía necesariamente en una mayor calidad jurídica o informativa del contenido.

En particular, el caso de estudio puso de manifiesto la existencia de omisiones relevantes en aspectos esenciales del consentimiento informado, como la falta de referencia expresa a la posibilidad de revocación del consentimiento, la ausencia de una descripción completa de los riesgos asociados al procedimiento o la insuficiente contextualización de las alternativas terapéuticas. Estas carencias afectan directamente a la capacidad del paciente para valorar de forma adecuada las implicaciones de la intervención. Asimismo, se detectaron errores en la interpretación y presentación de la información clínica, derivados de la utilización de modelos generativos que, en algunos casos, incorporaban información genérica o descontextualizada respecto al caso concreto. Este tipo de errores, aunque puedan pasar desapercibidos en una lectura superficial, resultan especialmente relevantes desde el punto de vista jurídico, en la medida en que pueden distorsionar la información proporcionada al paciente y afectar a la validez del consentimiento prestado.

El análisis evidenció, además, que los sistemas de inteligencia artificial tienden a priorizar la claridad expositiva sobre la exhaustividad del contenido, lo que puede conducir a simplificaciones excesivas o a la omisión de información jurídicamente relevante. Este fenómeno pone de manifiesto una tensión entre legibilidad y completitud que resulta

especialmente problemática en el ámbito del consentimiento informado, donde la precisión y la integridad de la información constituyen elementos esenciales.

En este contexto, el caso analizado permite concluir que la utilización de sistemas de inteligencia artificial en la elaboración de documentos de consentimiento informado, aunque puede contribuir a mejorar ciertos aspectos formales, no garantiza por sí misma la adecuación del contenido ni la comprensión efectiva por parte del paciente. Por el contrario, puede generar nuevas fuentes de riesgo vinculadas a la calidad, fiabilidad y contextualización de la información proporcionada (López-Almansa Beaus, 2024).

Esta situación evidencia que una mayor claridad formal del documento no garantiza necesariamente una mejor calidad del consentimiento informado, ya que la comprensión real del paciente depende no solo de la forma en que se presenta la información, sino también de su exactitud, integridad y adecuación al contexto clínico.

### **3. Discusión**

Los resultados obtenidos evidencian que el impacto de la inteligencia artificial en el ámbito sanitario no constituye únicamente un desafío técnico o regulatorio, sino que plantea una reconfiguración profunda del consentimiento informado como institución jurídica. En particular, la dificultad para garantizar una comprensión efectiva de los procesos automatizados pone en cuestión uno de los presupuestos esenciales de la autonomía del paciente.

Desde esta perspectiva, los problemas identificados en relación con la inteligencia artificial no son completamente nuevos, sino que amplifican limitaciones ya existentes en el modelo tradicional de consentimiento informado. La doctrina ha puesto de manifiesto que la existencia de un documento firmado no garantiza por sí misma la validez del consentimiento, especialmente cuando el paciente no comprende el contenido de la información proporcionada.

En este sentido, la exigencia de una comprensión suficiente, así como la necesidad de adaptar la información a las características individuales del paciente, constituyen elementos esenciales del consentimiento informado que resultan difíciles de garantizar en entornos tecnológicos avanzados. La estandarización de la información y la automatización de los procesos decisionales pueden dificultar la personalización de la comunicación, incrementando el riesgo de que el consentimiento se reduzca a un cumplimiento meramente formal. Este doble efecto —mejora formal del lenguaje y persistencia de problemas de comprensión— pone de relieve la necesidad de no identificar automáticamente claridad textual con validez del consentimiento informado (López-Almansa Beaus, 2024).

Desde una perspectiva doctrinal, el consentimiento informado no puede entenderse como un mero cumplimiento formal del deber de información, sino como un proceso orientado a asegurar la comprensión sustantiva del paciente. Este fenómeno, ya identificado en contextos tradicionales del consentimiento informado, se intensifica significativamente en entornos mediados por inteligencia artificial.

En esta línea, la doctrina reciente ha puesto de manifiesto que el consentimiento informado no puede considerarse válido cuando la información proporcionada al paciente no es suficientemente clara, completa y específica. En particular, el análisis de la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 26 de junio de 2025 evidencia que la falta de información adecuada sobre un riesgo previsible impide al paciente adoptar una decisión verdaderamente informada, incluso cuando existe un documento de consentimiento firmado. Este pronunciamiento refuerza la idea de que el consentimiento informado no puede reducirse a un requisito formal, sino que exige una comprensión real por parte del paciente (Hernández Herrero, 2026).

Este planteamiento se ve reforzado al atender directamente al contenido de la resolución del Tribunal, que distingue claramente entre la adecuación del marco normativo y su aplicación práctica. En el caso analizado, el Tribunal no aprecia deficiencias en la normativa española

sobre consentimiento informado, pero sí en su implementación efectiva, al considerar que la información proporcionada al paciente no fue suficientemente clara, específica ni comprensible. En particular, se destaca que la utilización de formularios genéricos o ambiguos, así como la ausencia de documentación sobre la información verbal facilitada, impiden acreditar que el paciente haya comprendido realmente el alcance de la intervención. Asimismo, el Tribunal insiste en que la obligación de información exige comunicar de forma expresa los riesgos previsibles concretos de la intervención, no siendo suficiente una referencia genérica a posibles modificaciones de la técnica quirúrgica (Hernández Herrero, 2026).

En este escenario, la inteligencia artificial introduce una dimensión adicional de complejidad, al generar nuevas formas de opacidad en los procesos de toma de decisiones clínicas. Tal como advierte la literatura especializada, la dificultad para explicar el funcionamiento de determinados sistemas algorítmicos limita la capacidad del paciente para comprender los fundamentos de las decisiones que afectan a su salud, lo que refuerza la asimetría informativa en la relación clínica (Cohen & Slottje, 2023).

Asimismo, autores como Luciano Floridi han señalado que la inteligencia artificial introduce una nueva forma de asimetría informativa, en la que la capacidad de comprender los procesos decisionales se desplaza desde los individuos hacia los sistemas tecnológicos. En la misma línea, Brent Mittelstadt advierte que la opacidad de los algoritmos limita la posibilidad de rendición de cuentas y dificulta el control por parte de los afectados, lo que tiene implicaciones directas en términos de derechos fundamentales.

Bajo estas circunstancias, se observa una tensión entre el marco normativo nacional y el europeo. Mientras la Ley 41/2002 de autonomía del paciente exige que la información proporcionada al paciente sea adecuada y comprensible como presupuesto del consentimiento informado, las normas europeas, como el Reglamento General de Protección de Datos y el Reglamento de Inteligencia Artificial, se centran en la transparencia y el acceso a la información, sin garantizar necesariamente su inteligibilidad efectiva. Esta diferencia pone de

manifiesto una brecha entre el cumplimiento formal de las obligaciones informativas y la comprensión real por parte del paciente en entornos mediados por inteligencia artificial.

Todo ello obliga a replantear el alcance del derecho a la información. El Reglamento General de Protección de Datos reconoce el derecho a recibir información sobre la lógica de las decisiones automatizadas, pero no garantiza que dicha información sea comprensible en la práctica. La doctrina ha señalado que el denominado “derecho a explicación” presenta importantes limitaciones cuando se aplica a sistemas complejos de aprendizaje automático, ya que la lógica de estos sistemas no siempre puede traducirse en términos accesibles para el usuario (Goodman & Flaxman, 2017).

Por su parte, el Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea introduce obligaciones de transparencia y supervisión para sistemas de alto riesgo, pero su enfoque se centra principalmente en la seguridad y la gobernanza del sistema, no en la adecuada comprensión por parte del paciente. Como ha señalado la Organización Mundial de la Salud, la implementación de inteligencia artificial en salud debe garantizar no solo la eficacia técnica, sino también la protección de los derechos de los pacientes, incluyendo su capacidad de tomar decisiones informadas.

En este contexto, resulta especialmente relevante la reciente propuesta de Espacio Europeo de Datos Sanitarios (European Health Data Space), que refuerza el uso secundario de datos de salud y amplía los escenarios de tratamiento automatizado de información clínica. Este desarrollo normativo introduce nuevas complejidades en el ejercicio del derecho a la información, al incrementar la distancia entre el origen de los datos, su tratamiento y su utilización final, lo que puede dificultar aún más la capacidad de entendimiento por parte del paciente.

Esta problemática no solo afecta a la autonomía individual del paciente, sino que tiene implicaciones directas en el desarrollo humano, al incidir en la equidad en el acceso a una información comprensible en contextos tecnológicos avanzados. En particular, la creciente

complejidad de los sistemas de inteligencia artificial puede generar nuevas formas de desigualdad entre aquellos pacientes con mayor capacidad de comprensión tecnológica y aquellos en situación de vulnerabilidad, profundizando brechas en el ejercicio efectivo de derechos fundamentales en el ámbito sanitario.

A partir de estos elementos, puede sostenerse que el problema no reside únicamente en la falta de información, sino en la inadecuación del modelo jurídico actual para entornos de alta complejidad tecnológica. El consentimiento informado, tal como está configurado, se basa en una concepción lineal de la información (transmisión → comprensión → decisión), que resulta difícilmente aplicable cuando la información no es plenamente inteligible.

En este sentido, se plantea la necesidad de una evolución del modelo hacia un consentimiento informado reforzado, articulado en torno a tres elementos esenciales:

- . Explicabilidad operativa: no basta con proporcionar información técnica, sino que esta debe traducirse en términos comprensibles para el paciente, adaptados a su nivel de conocimiento.
- . Información sobre incertidumbre y sesgo: el paciente debe ser informado no solo del funcionamiento del sistema, sino también de sus limitaciones, incluyendo posibles sesgos y márgenes de error.
- . Refuerzo del papel del profesional sanitario: el profesional debe asumir una función de mediación interpretativa, garantizando que la información derivada del sistema sea comprensible y contextualizada.

Este enfoque se alinea con propuestas recientes en el ámbito de la ética de la inteligencia artificial, que abogan por un modelo centrado en el usuario y en la protección efectiva de sus derechos, más allá del cumplimiento formal de obligaciones de transparencia.

En consecuencia, la discusión permite concluir que la adaptación del consentimiento informado a los entornos de inteligencia artificial no puede limitarse a ajustes normativos puntuales, sino que requiere una reinterpretación profunda del derecho a la información,

orientada a garantizar la comprensión real del paciente en contextos de creciente complejidad tecnológica.

## **Conclusiones**

El análisis realizado pone de manifiesto que la incorporación de sistemas de inteligencia artificial en el ámbito sanitario no constituye únicamente un avance tecnológico, sino que implica una transformación estructural de las condiciones que hacen posible el ejercicio efectivo del consentimiento informado.

En particular, se ha evidenciado que el modelo clásico de consentimiento, basado en la transmisión de información comprensible al paciente, resulta insuficiente en entornos mediados por sistemas algorítmicos complejos. La opacidad técnica, la automatización de decisiones y la dificultad para traducir la lógica de los sistemas en términos accesibles generan una ruptura entre el cumplimiento de las obligaciones informativas y la comprensión real por parte del paciente.

Este desajuste permite afirmar que el consentimiento informado, en su configuración actual, puede devenir en muchos casos un consentimiento meramente aparente, incapaz de garantizar de forma efectiva la autonomía del paciente.

Asimismo, se ha constatado que el marco normativo vigente introduce avances relevantes en materia de transparencia, supervisión y control, pero no resuelve plenamente el problema de la inteligibilidad efectiva de la información en contextos de alta complejidad tecnológica.

En consecuencia, la principal aportación de este trabajo radica en la identificación de una insuficiencia estructural del modelo jurídico actual, que no puede ser corregida mediante ajustes normativos puntuales. Por el contrario, resulta necesario avanzar hacia una reinterpretación del derecho a la información del paciente que incorpore criterios de comprensión efectiva, explicabilidad operativa y comunicación adaptada a las características

y capacidades del destinatario. En este sentido, la problemática analizada no se limita al ámbito del derecho sanitario, sino que incide directamente en la protección de derechos fundamentales, en particular en la integridad personal y el derecho al respeto de la vida privada.

Este replanteamiento no implica necesariamente la creación de nuevos derechos, sino una reinterpretación de los existentes orientada a garantizar su efectividad en contextos tecnológicos complejos.

Desde esta perspectiva, el consentimiento informado debe evolucionar desde un modelo centrado en la mera transmisión de información hacia un modelo orientado a garantizar la capacidad real del paciente para entender, valorar y decidir en entornos mediados por inteligencia artificial. Esta evolución constituye un desafío tanto para el derecho sanitario como para la regulación de la inteligencia artificial, y abre nuevas líneas de investigación en torno a la protección efectiva de los derechos fundamentales en contextos digitales.

En ausencia de esta adaptación, el consentimiento informado corre el riesgo de convertirse en una garantía meramente formal en entornos clínicos digitalizados, lo que compromete su función como instrumento de protección de la autonomía del paciente. Este replanteamiento resulta especialmente relevante en un contexto de creciente digitalización de la práctica clínica, en el que la efectividad de los derechos no depende únicamente del acceso a la información, sino de la capacidad real de comprenderla y utilizarla en la toma de decisiones.

## Referencias

Barrio Cantalejo, I. M., Simón Lorda, P., Melguizo, M., & Escalona, I. (2008). Validación de la escala INFLESZ para evaluar la legibilidad de los textos dirigidos a pacientes. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 31(2), 135–152. [https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1137-66272008000300004](https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1137-66272008000300004)

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2019). *Principles of biomedical ethics* (8th ed.). Oxford University Press.

Centers for Disease Control and Prevention. (2024). Addressing bias in artificial intelligence in healthcare. [https://www.cdc.gov/pcd/issues/2024/24\\_0245.htm](https://www.cdc.gov/pcd/issues/2024/24_0245.htm)

Cohen, I. G., & Slottje, P. (2023). Artificial intelligence and the law of informed consent. En *StatPearls*. StatPearls Publishing. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK613199/>

Council of Europe. (1997). *Convention on Human Rights and Biomedicine (Oviedo Convention)*. <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list?module=treaty-detail&treaty-num=164>

Council of Europe. (s. f.). Artificial intelligence and human rights. <https://www.coe.int/en/web/artificial-intelligence>

European Commission. (2022). *Proposal for a regulation on the European Health Data Space*. [https://health.ec.europa.eu/ehealth-digital-health-and-care/european-health-data-space\\_en](https://health.ec.europa.eu/ehealth-digital-health-and-care/european-health-data-space_en)

European Parliament and Council of the European Union. (2016). *Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council of 27 April 2016 (General Data Protection Regulation)*. <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2016/679/oj>

European Parliament and Council of the European Union. (2024). *Regulation (EU) 2024/1689 laying down harmonised rules on artificial intelligence (Artificial Intelligence Act)*. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=CELEX:32024R1689>

Faden, R. R., & Beauchamp, T. L. (1986). *A history and theory of informed consent*. Oxford University Press.

Floridi, L., Cows, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., Luetge, C., Madelin, R., Pagallo, U., Rossi, F., Schafer, B., Valcke, P., & Vayena, E. (2018). AI4People—An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and

recommendations. *Minds and Machines*, 28(4), 689–707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>

Goodman, B., & Flaxman, S. (2017). European Union regulations on algorithmic decision-making and a “right to explanation”. *AI Magazine*, 38(3), 50–57.

Hernández Herrero, M. (2026). Información clínica y consentimiento informado (a propósito de la STEDH de 26 de junio de 2025). *Diario La Ley*, (10907).

Katz, J. (2002). *The silent world of doctor and patient*. Johns Hopkins University Press.

Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica. (2002). <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2002-22188>

López-Almansa Beaus, L. (2015). *Finalidad, alcance y legibilidad de la información en el consentimiento informado* (Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia).

López-Almansa Beaus, L. (2024). El impacto de la inteligencia artificial en la mejora del consentimiento informado: análisis de la evolución de la legibilidad y la comprensión del paciente. *Derecho y Salud*, 34(1), 71–92.

Mittelstadt, B. D., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., & Floridi, L. (2016). The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society*, 3(2). <https://doi.org/10.1177/2053951716679679>

O'Neill, O. (2002). *Autonomy and trust in bioethics*. Cambridge University Press.

Simón Lorda, P. (2000). *El consentimiento informado: historia, teoría y práctica*. Triacastela.

Wachter, S., Mittelstadt, B., & Floridi, L. (2017). Why a right to explanation of automated decision-making does not exist in the General Data Protection Regulation. *International Data Privacy Law*, 7(2), 76–99. <https://doi.org/10.1093/idpl/ix005>

World Health Organization. (2021). *Ethics and governance of artificial intelligence for health*. <https://www.who.int/publications/i/item/9789240029200>



---

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

---

**Modelo de pastoral universitaria lasallista:  
revisión de literatura desde el contexto colombiano**

The lasallian model of university ministry:  
a review of the literature from the colombian context

Juan Manuel Torres Serrano<sup>1</sup>  
Diana Marcela Avella Ruiz<sup>2</sup>  
*Universidad de La Salle*

Recibido: 15.09.2025  
Aceptado: 15.11.2025

**Resumen**

Un modelo de pastoral universitaria se puede comprender como un enfoque estructurado y teológicamente fundamentado que guía las actividades pastorales en instituciones de educación superior. Su objetivo es promover el desarrollo espiritual, ético y moral de la comunidad educativa, alineándose con los valores católicos y la misión educativa de la Iglesia. Este artículo tiene como propósito realizar una revisión de la literatura de los planes de pastoral universitarios actuales en Colombia para analizar los fundamentos teológicos de los planes de pastoral universitaria vigentes en Colombia durante el período 2022-2023, con un enfoque en el modelo de pastoral universitaria lasallista. Para comprender este modelo, se llevó a cabo una búsqueda exhaustiva de planes y modelos de pastoral universitaria en bases de datos académicas y sitios web oficiales de universidades católicas en Colombia y

---

<sup>1</sup>jtorres@lasalle.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0003-1436-6487>  
<sup>2</sup>davella79@unisalle.edu.co  
<https://orcid.org/0009-0002-5820-0497>

universidades lasallistas en Latinoamérica. El objetivo era identificar y analizar las estrategias y enfoques implementados en la pastoral universitaria actual. La revisión de literatura también incluyó la identificación de referentes teológicos que han sido utilizados en estos modelos, analizando las bases teológicas y eclesiológicas que respaldan las acciones pastorales en el ámbito universitario. Se exploraron las relaciones entre el horizonte misional de las instituciones de educación superior y las acciones de la pastoral universitaria, destacando su contribución a la misión educativa y pastoral. Este análisis también buscó comprender el significado teológico y eclesiológico de los modelos, evaluando su coherencia con la identidad católica de las instituciones y su reflejo de la visión de la Iglesia en el contexto universitario. La metodología que se empleó para la revisión de literatura fue la metodología PRISMA, para que, a la luz de esta, se precisara cómo estructurar el artículo. Como resultado, se definieron los componentes específicos de un modelo de pastoral universitaria lasallista, enriqueciendo la comprensión de este enfoque particular en el contexto colombiano y dentro de la Universidad de La Salle.

**Palabras clave:** modelo de pastoral universitaria, formación integral, misión y voluntariado, evangelización, valores cristianos, fe, ciencia

## **Abstract**

A university pastoral model can be understood as a structured and theologically grounded approach that guides pastoral activities in higher education institutions. Its aim is to promote the spiritual, ethical, and moral development of students, aligning them with Catholic values and the educational mission of the Church. This article aims to conduct a literature review of current university pastoral plans in Colombia to analyze the theological foundations of university pastoral plans in force in Colombia during the 2022-2023 period, with a focus on the Lasallian university pastoral model. To comprehend this model, an exhaustive search for university pastoral plans and models was conducted in academic databases and official websites of Catholic universities in Colombia and Lasallian universities in Latin America. The goal was to identify and analyze the strategies and approaches implemented in current

university pastoral work. The literature review also included identifying theological references used in these models, analyzing the theological and ecclesiological foundations that support pastoral actions in the university context. Relationships between the mission horizon of higher education institutions and university pastoral activities were explored, highlighting their contribution to the educational and pastoral mission. This analysis also sought to understand the theological and ecclesiological significance of these models, assessing their alignment with the Catholic identity of the institutions and their reflection of the Church's vision in the university context. As a result, specific components of a Lasallian university pastoral model were defined, enriching the understanding of this approach in the Colombian context and within the University of La Salle.

**Keywords:** model of university ministry, holistic formation, mission and volunteerism, evangelization, christian values, faith, science

## Introducción

El concepto de pastoral universitaria, según varios autores —como Pablo Largo Domínguez, Juan Carlos Scannone, Pedro Morandé, Alberto Parra y Leonidas Ortiz Lozada—, se define como un enfoque estructurado y teológicamente fundamentado que guía las actividades pastorales en instituciones de educación superior. Alberto Parra (2010) destaca que la pastoral busca que la universidad actúe bajo la inspiración del Evangelio y los valores cristianos, correlacionando la educación científica con la evangelización. Ricardo Damas (2011) enfatiza su carácter “científico-académico” y su capacidad de transformar la realidad cultural y social a través de la comunidad educativa. Leonidas Ortiz Lozada (2001) resalta su acción unitaria académica y su contribución a la formación integral desde una perspectiva transversal.

Para llevar a cabo este artículo de revisión de literatura sobre los planes de pastoral universitaria en Colombia durante el período 2022-2023, se dividió el proceso de rastreo bibliográfico en dos etapas fundamentales. En la primera etapa, se realizó una búsqueda minuciosa de planes y modelos de pastoral universitaria en bases de datos académicas y sitios

web oficiales de universidades católicas en Colombia, así como en universidades lasallistas en Latinoamérica. Durante esta fase, se identificaron y analizaron las estrategias implementadas en la pastoral universitaria actual, centrándose en los componentes teológicos y eclesiológicos que respaldan estas acciones.

En miras de identificar y analizar los principales enfoques teóricos sobre pastoral universitaria que permitan fortalecer el entendimiento y la implementación de estrategias pastorales en el ámbito universitario, se realiza el presente rastreo bibliográfico. Para que este sea efectivo, se plantean las siguientes preguntas orientadoras: ¿qué se comprende por modelo de pastoral universitaria?, ¿qué se concibe por laboratorio de pastoral universitaria?, ¿existen modelos de pastoral universitarios en Colombia?, ¿qué variables integran un modelo de pastoral?, ¿hay alguna herramienta o guía de cómo construir modelos de pastoral universitarios?, ¿cuál es la postura que están tomando las universidades católicas en Colombia y las universidades lasallistas en Latinoamérica en el desarrollo de modelos pastorales universitarios? y, por último, ¿existe un agenciamiento/acción en los planes y modelos actuales?

En la segunda etapa, se profundizó en la identificación de los referentes teológicos que han sido utilizados en estos modelos de pastoral universitaria, explorando las relaciones entre el horizonte misional de las instituciones de educación superior y las acciones de la pastoral universitaria. El objetivo fue comprender el significado teológico y eclesiológico de los modelos y evaluar su coherencia con la identidad católica de las instituciones y su reflejo de la visión de la Iglesia en el contexto universitario.

Este artículo tiene como finalidad definir los componentes específicos de un modelo de pastoral universitaria lasallista, enriqueciendo la comprensión de este enfoque particular en el contexto colombiano y dentro de la Universidad de La Salle, sede Bogotá, Colombia.

## 1. Metodología

En aras de definir un modelo de pastoral universitaria lasallista, se desarrolló una revisión de bibliografía que pretende presentar en este artículo un barrido que dé muestras de los conceptos, pero también de las comprensiones y los análisis que permiten construir un horizonte de sentido a seguir. Este artículo de revisión dará cuenta de un estudio selectivo y crítico de un tema específico —a saber, el modelo de pastoral universitaria—, recopilando información relevante y situándola desde una perspectiva particular (Vera, 2009).

Dentro del proceder metodológico de la presente revisión, el estudio para el desarrollo del artículo se ejecutará desde dos perspectivas: lo obtenido del estudio de bibliografía, sumado a la experiencia de quienes elaboran la misma (Vera, 2009). Lo anterior permite hacer una selección que nutra en mayor cuantía el objetivo predeterminado para la presente revisión. Dispuesto así, la revisión tendrá los siguientes objetivos: 1) resumir la información hallada; 2) identificar aspectos relevantes; 3) identificar aproximaciones teóricas y metodológicas respecto al tema; 4) discutir críticamente algunas conclusiones abordadas (Guirao, Olmedo & Ferrer, 2007). Asimismo, respecto a los interrogantes planteados en la introducción, se tiene como carácter para la revisión el ser un artículo de carácter explicativo y analítico.

Teniendo presente lo anterior y para definir las búsquedas iniciales en Google Scholar, los descriptores que se intentaron ubicar fueron los siguientes: "Modelos de pastoral universitaria", "Pastoral Universitaria" y "Pastoral". Se tuvieron en cuenta los criterios de inclusión y exclusión descritos en la Tabla 1.

Tabla 1. Criterios de inclusión y exclusión, primera etapa

| Criterio             | Descripción                                                                             |
|----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|
|                      |                                                                                         |
| Año de publicación   | 2000-2023                                                                               |
| Tipo de documento    | Artículos                                                                               |
| Área                 | Estudios religiosos                                                                     |
| Autor                | Todos                                                                                   |
| País                 | Todos                                                                                   |
| Fuente               | Todas                                                                                   |
| Afiliación           | Todas                                                                                   |
| Idioma               | Español                                                                                 |
| Ecuación de búsqueda | TITLE: "Modelos de pastoral universitaria"<br>OR "Pastoral Universitaria" OR "Pastoral" |
| Base de datos        | Google Scholar                                                                          |

Fuente: Elaboración propia

Vinculando la revisión con unos objetivos, es prudente mencionar que la Declaración (Lista de verificación) PRISMA 2020 ocupa un lugar preponderante en los resultados presentados por esta investigación, haciendo manifiesto que, a través de ella, se justifica la revisión y se enriquece la metodología. El objetivo de la Declaración PRISMA no se resume en orientar la revisión, sino en planificarla a fin de servir de garantía para el encuentro de la información adecuada.

La Lista de Verificación PRISMA 2020 incluye 27 ítems a validar en la revisión de artículos, condensados en 7 apartados: 1) título; 2) resumen; 3) introducción; 4) métodos; 5) resultados; 6) discusión; y 7) otra información. El título es el que permitirá que la revisión sea reconocida como tal, así como el resumen debe proceder teniendo en cuenta objetivos, criterios, fuentes, estudios incluidos, interpretaciones, entre otros. Es importante, en la introducción, validar justificación y objetivos, dando contexto a la investigación y abordando las preguntas de la misma.

Dado así, la preocupación de una primera etapa dará cuenta de lo que en el plano académico se conceptualiza como pastoral universitaria, teniendo presentes enfoques y énfasis que den lugar a la materialización de un modelo que dé respuesta a las necesidades de las comunidades educativas, sin olvidar los principios generadores de la tarea misma, teniendo presente a la persona de Cristo y la misión evangelizadora que de Él se desprende para la totalidad del pueblo que manifiesta su Palabra y Reino.

Para la segunda etapa se tuvieron en cuenta otras bases de datos, como Dialnet y SciELO, manteniéndose los descriptores para la búsqueda y también el margen de búsqueda temporal de 2000 a 2023, debido a la reducida producción en materia de pastoral universitaria. Sin embargo, se validaron dos descriptores más para ampliar el concepto a revisar: "Pastoral Universitaria en Colombia" y "Pastoral Universitaria Lasallista". De tal manera, los resultados se presentarán como el encuentro en campo de lo que es la pastoral universitaria, contribuyendo al campo conceptual, pero también al pragmático.

Tabla 1.1. Criterios de inclusión y exclusión, segunda etapa

| Criterio             | Descripción                                                                                                                                                         |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                      |                                                                                                                                                                     |
| Año de publicación   | 2000-2023                                                                                                                                                           |
| Tipo de documento    | Artículos                                                                                                                                                           |
| Área                 | Estudios religiosos                                                                                                                                                 |
| Autor                | Todos                                                                                                                                                               |
| País                 | Todos                                                                                                                                                               |
| Fuente               | Todas                                                                                                                                                               |
| Afiliación           | Todas                                                                                                                                                               |
| Idioma               | Español                                                                                                                                                             |
| Ecuación de búsqueda | TITLE: "Modelos de pastoral universitaria" OR "Pastoral Universitaria" OR "Pastoral" OR "Pastoral Universitaria en Colombia" OR "Pastoral Universitaria Lasallista" |

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, para una tercera etapa se desarrolló un rastreo de los conceptos y vinculantes de la pastoral universitaria en las universidades de Colombia y de la Región Latinoamericana Lasallista (RELAL). La RELAL es una entidad que agrupa a las instituciones educativas y demás obras de los Hermanos de La Salle, coordinando actividades educativas, pastorales y sociales. Se tuvo presente, sobre todo, la misión educativa y el encuentro de esta con el entorno académico e investigativo, con el firme propósito de generar una educación humanizante desde el cristianismo y desde el ministerio mismo de la Iglesia. Para el rastreo se tuvieron en cuenta las siguientes universidades: Pontificia Universidad Javeriana, Pontificia Universidad Bolivariana, Universidad de La Sabana, Universidad San Buenaventura, Universidad La Gran Colombia, Universitaria Agustiniana, Fundación Universitaria Salesiana, Universidad Santo Tomás, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Universidad Católica Luis Amigó, Fundación Universitaria Monserrate, Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Fundación Universitaria Claretiana, Universidad Católica de Pereira, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium y las Universidades de La Salle en México, Costa Rica, Colombia y Argentina.

Teniendo presente la indagación realizada y como medio de sistematización, se diseñó una matriz de trabajo en Excel para registrar la información relevante de cada uno de los artículos revisados: año, tipo de documento, autor o autores, título, fuente, asuntos, metodología, hallazgos y bibliografía relevante.

## **2. Transversalidad de la pastoral universitaria**

Las primeras búsquedas realizadas en Google Scholar con los criterios "Modelos de pastoral universitaria", "Pastoral Universitaria" y "Pastoral" representaron un grado alto de complejidad para la investigación, pues no se encuentra amplio material para el reconocimiento del concepto buscado. Sin embargo, es posible relacionar algunas lecturas trascendentales respecto al intento de encuentro con la realidad a interiorizar y estudiar.

Ernesto Cavassa (2018), en su texto "La pastoral universitaria: eje integrador en las universidades AUSJAL", manifiesta que, al considerar la pastoral universitaria como una instancia transversal para la comunidad educativa, se reconoce que esta debe estar relacionada con todas las instancias de la universidad y con las organizaciones externas. Para la pastoral han de tenerse en cuenta los siguientes conceptos centrales: 1) la persona de Jesús —en cuanto a sus maneras de actuar, sus actitudes, sus palabras, sus interacciones, sus gestos y la relación que Él mismo presenta con la tradición, la ley y las instituciones, pero sobre todo su manera de relacionarse con los débiles y rechazados—; 2) la vida de Ignacio de Loyola —en comprensión de los sueños, los planes y los proyectos de vida, siempre en relación con Dios y con su acción en las dinámicas interiores—; 3) la catolicidad —comprendiendo que dentro de tal realidad todo está contenido, incluso el llamado de Jesús, que refiere el anuncio y la conversión a todos los pueblos—; 4) la universidad —estableciéndola como una comunidad de personas que, además de tener en común el gusto por el saber, están en sintonía para hacer esencial a la persona y lo que la integra, tanto como su interlocución con los otros y su integración con el todo—; 5) la formación integral —reconociendo lo humano como totalidad y sus dimensiones como contribuyentes a esa única realidad permanentemente dialogante—; 6) pastoral —teniendo como imagen de inspiración al Buen Pastor, que ofrece una voz confiable que convoca, enseña, guía, pero también da vida en abundancia y se entrega por amor para dar libertad—; 7) la espiritualidad —como la capacidad humana de trascender y de relacionarse con el todo—; 8) responsabilidad social universitaria —llamado a la conciencia en busca de poner a la sociedad en el corazón de la universidad misma—; 9) el dinamismo del Magis —sin hablar de competencia, sino de superación en cuanto al servicio que se presta y la humildad con la que se hace.

A su vez, Ricardo Damas (2011), en su artículo "Qué entendemos por pastoral universitaria", infiere que cuando se busca hablar de pastoral universitaria no puede dejarse de lado su carácter "científico-académico", otorgado por su naturaleza de acompañamiento a una comunidad educativa, y que le asigna la tarea de orientar desde la luz del Evangelio, llevando adelante la misión encomendada a la humanidad. Además de lo anterior, es importante comprender que la pastoral universitaria ha de ser una acción unitaria académica que

contribuya a la formación integral desde la transversalidad y que permita poner en práctica las reflexiones, actuando y transformando la realidad cultural y social por medio de la comunidad educativa, reconociendo su libertad e identidad. La demanda pastoral debe llevarse a cabo desde la acción kerigmática, teniendo en cuenta el lenguaje científico y yendo de la mano de la inculturación, fomentando en el universitario un compromiso hecho testimonio y, desde el proyecto institucional, construyendo el encuentro con Cristo. El autor además comenta que la pastoral en la universidad debe contribuir al proceso de formación de sus estudiantes en una relación humanizadora que genere un clima de confianza y permita procesos de prevención, innovación curricular, investigación y proyección social. Desde el documento de Aparecida, la pastoral determina la visión de la Iglesia sobre la educación, en tanto una educación es cristiana si se educa hacia un proyecto de ser humano en el que Jesús transforme su vida, y es católica cuando los principios evangélicos guían las normas, las motivaciones y las metas.

Miroslav Vik, en su artículo "La pastoral universitaria, vía para una evangelización en Europa", ofrece una perspectiva desde la pastoral universitaria en Europa y manifiesta que esta tiene su fundamento en la fuerza que imprime el mandato misionero de Cristo Resucitado, lo que además inspira la nueva evangelización, todo teniendo siempre presente la unión que debe existir entre lo secular y la Iglesia, manteniendo a disposición el anuncio de la Palabra de Dios, la vivencia del don de los sacramentos y el compromiso con la justicia y la caridad. La cultura y la universidad presentan entornos apropiados para la salvaguarda de la fe cristiana, y esto se realiza desde lo siguiente: 1) una evangelización que tiene lugar cuando el Espíritu del Señor Resucitado abre la mente y el corazón de los hombres a la riqueza de la Palabra; esta apertura depende en gran medida del testimonio comunicado, del impulso misionero y de la irradiación del Evangelio en cada ambiente; además, es importante tener presente que la cultura y la universidad permiten la interpretación de la realidad y la creación de paradigmas; 2) la formación de hombres y mujeres nuevos para una sociedad que los requiere, en búsqueda de la santidad y en relación con la Palabra revelada, presentando para el hombre nuevos conceptos de vida y de relación con Dios y su entorno, caminando así según el Espíritu; 3) el compromiso que nace de la evangelización ha de dar cuenta de un movimiento espiritual y cultural en apertura, dado que no puede referirse a un ensimismamiento del

mensaje, sino que deben existir apertura y proyección; 4) la adquisición del saber que permite la universidad debe responder a la exigencia de servicio a los demás, y es allí donde se manifiesta la responsabilidad con la sociedad y el trabajo que se desencadena desde la comprensión pastoral de lo cristiano.

Teniendo presentes las propuestas pastorales retomadas anteriormente, Cavassa, Damas y Vik convergen en la importancia y urgencia de una pastoral universitaria que, a pesar de presentar unos enfoques diferenciadores según el entorno en el que se lleven y apliquen, debe contener aspectos espirituales, sociales y académicos. La pastoral universitaria se reconoce como una instancia transversal para la comunidad educativa, lo que implica la necesidad de que se integre plenamente con la vida universitaria y no se limite a actividades rituales y religiosas apartadas de la realidad inmediata. La integración de la figura de Jesús en la formación de estudiantes y comunidad en general es imperativa, pues Él se convierte en modelo de valores y en ejemplo de compromiso y servicio con y para la comunidad.

La pastoral universitaria, además, debe ocuparse de una formación integral desde un enfoque humanizador, pero también científico y académico, que permita que la reflexión teológica y el análisis de la realidad se evidencien en la cultura del pensamiento crítico y en el desarrollo personal y comunitario, sostenidos en la relación entre la fe y la razón, desde su diálogo intrínseco y externo con la cultura y los paradigmas sociales.

### **3. El humanismo cristiano en la experiencia universitaria**

Para la segunda etapa se establecieron nuevas bases de datos —Dialnet y SciELO— y criterios adicionales: "Pastoral Universitaria en Colombia" y "Pastoral Universitaria Lasallista", con lo que se presentaron nuevas versiones de lo que se interpreta para el concepto final a generar por la revisión.

Leonidas Ortiz Lozada (2001), en "Pastoral Universitaria: antecedentes históricos", en relación con el CELAM, menciona el Documento de Buga porque este refiere algunos

aspectos que se asumen como orientaciones teológicas para el desenvolvimiento de la pastoral universitaria, a saber: 1) el anuncio del mensaje evangélico deberá hacerse de manera pedagógica, teniendo en cuenta todos los medios disponibles, así como los problemas y las necesidades particulares inmediatas en el medio universitario; 2) permanente disponibilidad para atender el problema de la polarización de intereses entre lo secular y lo social, teniendo presente el humanismo para comprender la dimensión religiosa, ayudando al reconocimiento de Dios amoroso; 3) llevar la formación cristiana a los movimientos apostólicos, relacionándolos con la importancia del compromiso social, distanciándose del accionar político, validando a la persona humana y sus valores; 4) vivir en el ambiente universitario la fraternidad, construyendo una comunidad que viva la justicia y la caridad; 5) todo lo anterior ha de lograrse desde la contratación de expertos en el tema, asesores especializados que puedan llevar adelante, desde la madurez y la autenticidad, el proyecto a aplicar. Desde lo práctico, podría pensarse en la formación de pequeñas comunidades de vida, potenciar el diálogo de los diversos movimientos apostólicos y fomentar centros profesionales de egresados en los cuales se esté al corriente de cuestiones morales y éticas, así como de la responsabilidad profesional.

Alberto Parra S. J. (2010), en sus "Anotaciones sobre la pastoral educativa universitaria", refiere que la universidad que se encamina desde los valores cristianos debe comprender la importancia de actuar bajo la inspiración y fuerza del Evangelio, pero también dar respuesta a su esencia misma de ser universidad, permitiendo el acercamiento a la ciencia metódica y a la sabiduría humana y cristiana. De allí se implica una dificultad superior para la pastoral universitaria: en un alto margen, lo educativo y académico se establece a distancia de lo pastoral, lo que impide un campo de acción para el trabajo desde estas dinámicas. La educación y la evangelización en el ámbito universitario no deben responder a un paralelismo o yuxtaposición, sino a una correlación y articulación. Así, la resonancia de lo pastoral en la universidad da cuenta de que la ciencia educa, pero asimismo evangeliza, porque al hacer profunda una educación científica y metódica se está respondiendo al Creador y a su voluntad. Teniendo en cuenta que la estructura de lo académico da cuenta a su vez de los propósitos evangelizadores de creación, humanización y sociedad, se alimenta el conocimiento humano.

Moisés Peña (2016), en su artículo "¿Qué es lo que hace universitaria a la pastoral? Un aporte para seguir comprendiendo la pastoral universitaria", expresa que la complejidad de llamar universitaria a la pastoral tiene su base en la naturaleza e identidad de la pastoral misma; sin embargo, logra definirse como tal teniendo en cuenta algunos elementos: 1) el lugar donde se desarrolla, haciendo referencia al campus universitario, reconociendo que el perímetro en el que evoluciona la pastoral ha venido aumentándose; 2) las personas a quienes se dirige, teniendo presente que allí se da cuenta de la comunidad educativa de la universidad, definiendo así la composición de los receptores de la buena noticia y en quienes se inspira la planeación y la realización de la misma; 3) una cuidadosa selección de actividades, teniendo presente la pertinencia de estas en un entorno universitario, además de las necesidades de la comunidad, la justificación y la manifestación en la vida de quienes se vean alcanzados por las actividades. El autor presenta, además, nueve factores que apuntan a la identidad, la esencia y la naturaleza de la pastoral universitaria: 1) compartir la esencia de la universidad; 2) aportar al desarrollo de las funciones sustantivas de la universidad; 3) colaborar directamente a la realización de la misión de la universidad; 4) consolidarse como espacio concreto de realización del proyecto educativo; 5) ser abierta, diversa, autónoma como también lo es la universidad; 6) dinamizar la comunicación y vivencia del carisma propio de la universidad; 7) transformar el modelo pastoral, adaptándolo a la realidad universitaria; 8) ser una pastoral para pastores; 9) favorecer la comunión universitaria.

Finalmente, y teniendo en cuenta la referencia a la pastoral lasallista, Roberto Rueda (2019), en "Apuestas de la pastoral universitaria lasallista", implica que, dentro del marco del aggiornamento, la pastoral renace desde matices que permitan al mundo actual y moderno llevar su vida desde la inspiración del Espíritu Santo y con el acompañamiento de la Iglesia, revitalizando los principios católicos y adaptándolos a las necesidades de los tiempos. Es en este contexto que nace la Universidad de La Salle y, con ella, la acción pastoral, llevando a la práctica el mensaje evangélico y la construcción del Reino a través de la vida de los sujetos que en ella se relacionan. Son elementos importantes: la experiencia vital de los sujetos, las

relaciones que estos establecen, las necesidades que presentan, el anuncio del Evangelio, el compartir fraterno, la celebración de la vida y el servicio.

La apuesta de la pastoral universitaria lasallista se asume en ocho frentes: 1) propiciar experiencias significativas de vida, generando espacios en los que los sujetos puedan encontrarse consigo mismos, con los otros, la naturaleza y Dios; 2) complementar la formación profesional, cuestión que despierte la sensibilidad, la responsabilidad y el pensamiento crítico; 3) crear puntos de diálogo entre la fe y la ciencia, en miras de abrazar la verdad; 4) comunicar una fe madura, desde la creación de un itinerario de la fe; 5) propiciar un buen ambiente para todos, contemplando la plenitud de los participantes de la comunidad educativa; 6) impulsar la catolicidad de la obra, armonizando la fe desde la diversidad de credos; 7) tener conciencia ecológica y ambiental, reconociendo su importancia en el plan salvífico de Dios; 8) humanizar, mostrando el rostro amoroso de Dios y trabajando por el buen vivir de las personas.

Es importante mencionar la resonancia que las universidades lasallistas hacen respecto a los desarrollos conceptuales y metodológicos de lo que implica la pastoral universitaria, teniendo en cuenta algunas de las universidades inspiradas en San Juan Bautista de La Salle para Latinoamérica. El objetivo general de la pastoral en las diferentes instituciones lasallistas es promover el desarrollo integral de los estudiantes, teniendo como principio los valores cristianos y lo enseñado por San Juan Bautista de La Salle, todo desde el acompañamiento espiritual de la comunidad educativa, tanto como la formación y reflexión crítica, hasta el voluntariado y la participación en proyectos sociales que generen un compromiso con el servicio a la comunidad.

El Movimiento Universitario Lasallista en México es una red para toda la comunidad universitaria del país en la que se propende por la promoción de los valores que dan lugar a la misión histórica de la comunidad de los Hermanos de La Salle, viviendo actividades desde la educación, la solidaridad y el servicio comunitario. La espiritualidad, el voluntariado, la

cultura y la formación en liderazgo buscan fortalecer la identidad y generar en la comunidad un compromiso veraz con la transformación social y el bien común.

Los fundamentos teológicos se diversifican en su enfoque y perspectiva, tomando el Evangelio como principio de toda acción pastoral, pues desde su reflexión, estudio y práctica se reconoce su desarrollo e impacto en la educación, haciendo reconocimiento de los propósitos evangelizadores para la humanización en y de la escuela de la generalidad de la comunidad educativa, empezando por quienes están viviendo su etapa formativa. De allí que se establezca la necesidad del encuentro en las aulas con los valores cristianos y con la identidad de la pastoral universitaria, que nace de la persona de Jesús, de la identidad evidenciada en el Evangelio y de la misión que de Él se desprende.

#### **4. Formación integral: espiritualidad, valores cristianos y responsabilidad social**

Habiendo realizado un rastreo de los conceptos de pastoral universitaria en Colombia anidados en Dialnet y SciELO, y tras prestar particular atención a las que referían a la pastoral universitaria lasallista, se dio continuidad al rastreo en las universidades de Colombia.

. Desde la pastoral de la Pontificia Universidad Javeriana se propende por la formación integral, sostenida en los principios de la evangelización católica y de la vida ignaciana, todo vivido desde la experiencia comunitaria, pasando por la búsqueda de sentido individual y reconociendo el medio social en el que se desenvuelven los individuos, un medio que exige reconciliación y encuentro con los espacios sociales.

. La Pontificia Universidad Bolivariana, desde el departamento de Sostenibilidad, busca llevar a la vida universitaria la evangelización, teniendo en cuenta que esta contribuye a la humanización desde la pedagogía y la identidad católica, teniendo como gestor de tal misión a Jesucristo y como coequiperos a capellanes y laicos que acompañan a la comunidad educativa.

. El Opus Dei reconoce a la Universidad de La Sabana como su obra pastoral. Si bien la universidad es autónoma en sus decisiones, es la obra la que encamina a la comunidad universitaria en el mensaje cristiano, siendo confesional, pero no católica. Sin embargo, el apoyo de la capellanía da cuenta del acompañamiento espiritual desde el catolicismo.

. La pastoral de la Universidad San Buenaventura presenta una perspectiva visible en torno al valor que tiene la evangelización de las culturas, acercándola a los principios cristiano-católicos referidos en la reflexión del relato bíblico, pero también de los documentos de la Iglesia. La relación entre razón, fe y cultura tiene como protagonista a la persona de Jesucristo, sin desconocer la presencia de Dios en todo lo existente, dando como fruto el trabajo de grupos de voluntariado y de impacto social.

. La pastoral de la Universidad La Gran Colombia, reconociendo su ser privado, alinea su acción a los principios institucionales y a la participación de otros credos en el desarrollo de la comunidad educativa, consolidando desde la dimensión espiritual la excelencia académica y la formación integral de profesionales, todo con énfasis en liderazgo, responsabilidad social, proyección social, ética, valores cristianos, verdad y competencias ciudadanas.

. En la Universitaria Agustiniana, a diferencia de las anteriores, la pastoral recoge diversas confesiones de fe y se manifiesta como Espiritualidad ESUNA; sin embargo, teniendo siempre presentes los principios cristianos y agustinianos, propende por espacios para el fortalecimiento de lo humano y lo espiritual, trabajando por la formación integral. El trabajo se lleva adelante por proyectos y se busca el acompañamiento a todos los actores de la comunidad educativa.

. La Fundación Universitaria Salesiana instaura su pastoral desde el acompañamiento del proyecto de vida de los estudiantes, en conjunto con los principios y valores presentes en la filosofía de San Juan Bosco, relacionando tal unión con la fe, la ciencia y la cultura, propendiendo por la formación integral y la humanización de los individuos. La evangelización, la pastoral social y la espiritualidad son los ejes sobre los que se sostiene la

obra de la pastoral salesiana, reconociendo que la fe es el motor principal y que el diálogo y el acompañamiento son sus garantes.

. La Dirección Nacional de Evangelización y Cultura de la Universidad Santo Tomás tiene como propósito la formación integral desde el liderazgo y el diálogo de fe y razón, ofreciendo acompañamiento durante meses desde la vivencia de valores.

. La pastoral de la Corporación Universitaria Minuto de Dios contribuye a la misión desde la evangelización y la formación, teniendo presente la espiritualidad eudista en conjunto con su carisma y el pensamiento social de la Iglesia. La búsqueda base está en la construcción de comunidades que hagan de los individuos líderes que, desde la espiritualidad, asuman su capacidad transformadora de la realidad. La comunidad en salida que se busca establecer debe formarse, en principio, dentro de la academia, para hacer de su proceso un proceso integral, balanceado desde el establecimiento de un buen proyecto de vida, sumando la potenciación del espíritu y el desarrollo del liderazgo.

. El diálogo entre la fe y la cultura son los ejes sobre los que se sostiene la pastoral de la Universidad Católica Luis Amigó, todo para lograr anunciar la Buena Nueva del Evangelio, cumpliendo así la misión y construyendo la experiencia de la vida comunitaria y la formación humana integral.

. La pastoral se une con la proyección social desde el servicio en la Universidad de La Salle, comprendiendo que la formación integral por la cual propende la institución educativa se consigue desde el acompañamiento integral, la participación social, el liderazgo y la búsqueda común de sostenibilidad. Así, el trabajo se desarrolla en dinámicas de voluntariado con aliados, misiones y acompañamiento espiritual gracias a las eucaristías. El voluntariado se vive como una experiencia de fraternidad y solidaridad humana, reconociendo los diferentes ámbitos humanos como espacios de encuentro, reflexión y concientización, tanto local como internacionalmente. Las misiones buscan generar compromiso de los participantes con las necesidades de las comunidades rurales cercanas a Bogotá. La eucaristía diaria busca animar

la vivencia de espacios de fe y de los valores evangélicos, así como experimentar el sentido de comunidad.

Las universidades de Colombia rastreadas desde su concepto de pastoral universitaria reflejan, en sus actividades, el interés por la formación integral, todo desde el acompañamiento espiritual y los valores cristianos. Así coinciden en: 1) comprender la academia como el espacio para crecer desde diversas dimensiones humanas, relacionando lo conceptual con lo ético, lo social y, naturalmente para nuestro interés, lo espiritual; 2) exaltar la evangelización y la promoción espiritual que cobije a todos los integrantes de la comunidad universitaria; 3) promover el acompañamiento espiritual a la comunidad en general por parte de capellanes y laicos formados para tal fin; 4) estimular el diálogo constructivo y consciente entre fe y razón, aportando al pensamiento crítico de la comunidad académica; 5) hacer hincapié en la formación de y en valores éticos y morales, relacionando a los participantes de la pastoral con la responsabilidad social, el liderazgo y el trabajo por el bien común; 6) favorecer las actividades de voluntariado y servicio a la comunidad, proyectando de tal manera también la identidad, los valores y los principios sobre los cuales se fundamentan las instituciones académicas desde su misión y visión.

## **Conclusiones**

Las revisiones realizadas generan una comprensión general de lo que se lee en los contextos académicos universitarios como pastoral, y se podría hablar así de armonización e integración de la dimensión espiritual y religiosa en el ámbito académico, entendiendo que es de manifiesta importancia cultivar en las nuevas generaciones la construcción de realidades más justas y cooperantes, teniendo como base los lineamientos morales de lo cristiano, sin perder de vista los valores y lo ético.

Las tendencias para la pastoral universitaria abordan cuestiones como: 1) el enfoque integral en la formación de los estudiantes y en la generalidad de la comunidad académica y administrativa; 2) el trabajo mancomunado desde la justicia y la responsabilidad social

vinculada al trabajo desde la universidad; 3) la necesidad de integrar la espiritualidad a la vida académica; 4) incluir en la vida diaria de la comunidad universitaria el diálogo interreligioso e interdisciplinar, tanto como el diálogo intercultural y los avances tecnológicos.

Estas tendencias se ven respaldadas por rasgos característicos de los mismos modelos, a resumir:

- . Los modelos pastorales muestran una gran preocupación por ser integrales, considerando a la persona en su totalidad, teniendo presente que cada uno conforma el ser desde el desarrollo emocional, espiritual, académico y social.

- . Se evidencia también en los modelos un compromiso fuerte con los más desfavorecidos, vulnerables y con sus experiencias vitales al límite, dando cuenta de la justicia social existente en el Evangelio y en la misión de la Iglesia.

- . La dimensión espiritual debe estar vinculada con la enseñanza, la investigación, el diálogo académico y el servicio a la comunidad.

- . Los modelos validan también los cambios culturales y religiosos que representan un vinculante con la realidad humana y que deben ser motor de los caminos pastorales.

La pastoral universitaria se convierte entonces en un espacio para comprender al individuo desde su esencia, pero también para relacionarlo con su entorno y con su formación académica, en miras de un promisorio desarrollo humano y laboral. Así, y considerando el principio generador de esta revisión, las tendencias en cuanto a la pastoral en la educación superior soportan que un modelo de pastoral universitaria debe responder a diferentes cuestiones a plantear:

- . Efectuar acompañamiento espiritual que propenda por el desarrollo integral de los estudiantes, sin dejar de lado la investigación constante de las necesidades de estos, para

buscar cada vez un mayor número de prácticas efectivas en cuanto a la orientación al interior de los campus universitarios.

- . Generar espacios para que la comunidad universitaria pueda participar en reflexiones espirituales, teniendo en cuenta la importancia del establecimiento de una construcción permanente de una cultura que rescate lo espiritual.

- . Contribuir desde el quehacer de la pastoral universitaria a la formación ética de los estudiantes y a la incorporación de los valores cristianos en el contexto académico. De la mano de lo anterior, y en procura de una perspectiva holística del conocimiento, es importante evidenciar cómo desde la pastoral se puede influir en la formación académica, valorando programas específicos que puedan hacerse parte del plan de estudios universitario.

Desde este plano es posible también que se dispongan espacios de vivencia del servicio y la solidaridad, cuestiones primordiales en la experiencia de la misión cristiana, misión que permite el entrelazamiento de lo espiritual con lo social: presencia de la doctrina social de la Iglesia en lo amplio y ancho de la realidad social.

- . Ser puente para la generación de diálogo ecuménico e interreligioso, estableciendo experiencias de comunidad que permitan la diversidad y el respeto mutuo.

- . Estar en permanente disposición de reconocer los diferentes desafíos y oportunidades que presenta la pastoral universitaria, para que, ante temas como la secularización y la diversidad religiosa, se pueda recurrir a la creación de las herramientas necesarias para fortalecerse e influir positivamente en los espacios académicos.

Es imprescindible el diálogo entre todos los individuos que conforman la comunidad educativa universitaria para conseguir la promoción de los ambientes de reflexión y para darle cuerpo a la pastoral misma, generando discusión entre lo que se necesita y quiere y la manera de dar respuesta a todo ello. Es a través del diálogo que se pueden establecer lineamientos

favorecedores para el desarrollo individual y comunitario de la esfera espiritual, en relación con la formación humana holística. La pastoral universitaria presenta retos y propósitos a futuro que deben manifestarse en la conformación de modelos pastorales integrales, teniendo presente que la misión es de todos y que se presenta siempre y en todo lugar. Es justo mantener equilibradas la dimensión espiritual y académica de la comunidad en general, además de generar espacios en los que todos los miembros se sientan escuchados y respetados, espacios donde se validen los diversos enfoques disciplinarios y las diferentes creencias religiosas, así como que también se incluyan la equidad, la inclusión y el desarrollo sostenible, todo desde la vivencia de los valores cristianos y la actualización de la imagen de Jesús en la realidad de hoy.

## Referencias

Cavassa, E. (2018). *La pastoral universitaria: eje integrador en las universidades AUSJAL*. <https://repositorio.iberopuebla.mx/handle/20.500.11777/3810>

Consejo Episcopal Latinoamericano. (1970). *Los cristianos en la universidad*. <https://studylib.es/doc/7269927/presentaci%C3%B3n-de-los-documentos-de-buga-de-febrero-de>

Corporación Universitaria Minuto de Dios. (s. f.). *Pastoral e identidad misional*. <https://www.uniminuto.edu/pastoral>

Damas, R. (2011). *Qué entendemos por pastoral universitaria*. <https://rd.udb.edu.sv/items/efb7b5f2-eda5-40fd-9fd1-c5fbb40a5757>

Fundación Universitaria Salesiana. (s. f.). *Pastoral*. <https://salesiana.edu.co/pastoral-universitaria/>

Gatjens, R. C. (2001). La pastoral universitaria: misión educadora de transformación, de todos para todos. *Educación*, 8(1), 28–30. <http://bibliotecavirtualoducal.uc.cl:8081/handle/123456789/1605699>

Guirao-Goris, J. A., Olmedo Salas, A., & Ferrer Ferrandis, E. (2008). El artículo de revisión. *Revista Iberoamericana de Enfermería Comunitaria*, 1(1), 6. [https://www.uv.es/jorguiqo/valencia/Recerca\\_files/el\\_articulo\\_de\\_revision.pdf](https://www.uv.es/jorguiqo/valencia/Recerca_files/el_articulo_de_revision.pdf)

La Salle Buenos Aires. (s. f.). *Historia (pastoral)*. <https://lasalleba.edu.ar/historia-ba>

La Salle Distrito Antillas-México Sur. (s. f.). *Pastoral distrital*. <https://www.lasalle.org.mx/pastoral/>

Movimiento Universitario Lasallista, México. (s. f.). *Manual básico de identidad*. [https://drive.google.com/drive/folders/16WqYV5ofzE2xM8UAm7zaquiK6\\_3hVwcE](https://drive.google.com/drive/folders/16WqYV5ofzE2xM8UAm7zaquiK6_3hVwcE)

Ortiz Lozada, L. (2001). Pastoral universitaria: antecedentes históricos. *Medellín: Biblia, teología y pastoral para América Latina y el Caribe*, 27(105), 5–32. <https://documental.celam.org/pp/index.php/medellin/article/view/715>

Parra, A. S. J. (2010). Anotaciones sobre la pastoral educativa universitaria. *Cuadernos Ignacianos*, (8).

Peña, M. R. (2016). *¿Qué es lo que hace universitaria a la pastoral? Un aporte para seguir comprendiendo la pastoral universitaria*. <http://hdl.handle.net/10554/21204>

Pontificia Universidad Javeriana. (s. f.). *Centro pastoral San Francisco Javier*. <https://www.javeriana.edu.co/medio-universitario/espiritualidad-sentido-vida>

Rueda Quintero, R. M. (2019). Apuestas de la pastoral universitaria lasallista. *Revista de la Universidad de La Salle*, 80, 163–169. <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls/vol2019/iss80/10/>

Universidad Católica Luis Amigó. (s. f.). *Área pastoral universitaria: capellanía*. <https://www.funlam.edu.co/modules/bienestaruniversitario/category.php?categoryid=7>

Universidad de La Sabana. (s. f.). *Capellanía universitaria*. <https://www.unisabana.edu.co/nosotros/capellania/>

Universidad de La Sabana. (s. f.). *¿Qué es el Opus Dei?* <https://www.unisabana.edu.co/nosotros/opus-dei/>

Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. (s. f.). *Pastoral y servicio*. <https://www.lasalle.edu.co/vive-unisalle/pastoral-y-servicio-social>

Universidad de La Salle, Costa Rica. (s. f.). *Pastoral*. <https://www.ulasalle.ac.cr/>

Universidad La Gran Colombia. (s. f.). *Pastoral*. <https://www.ugc.edu.co/bogota/bienestar-universitario/pastoral>

Universidad Pontificia Bolivariana. (s. f.). *Evangelización de la cultura universitaria*.

## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Construcción de la identidad en la Posmodernidad: desafíos y oportunidades**

Identity construction in Postmodernity: challenges and opportunities

Joan Tahull Fort<sup>1</sup>  
*Universidad de Lleida*

Recibido: 10.08.2025

Aceptado: 10.10.2025

**Resumen**

**Introducción:** El artículo analiza la Posmodernidad como un periodo de profunda transformación social, cultural e intelectual, caracterizado por la pérdida de referentes colectivos, la fragmentación del conocimiento y la crisis de las grandes narrativas modernas. Este contexto genera incertidumbre y afecta especialmente a la construcción de la identidad y del proyecto vital de los individuos. **Métodos:** Se desarrolla un análisis teórico y reflexivo desde una perspectiva interdisciplinar, apoyado en aportaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas. Se examinan las ideas de autores como Nietzsche, Marx y Freud, junto con pensadores posmodernos como Foucault, Derrida, Vattimo, Baudrillard y Lyotard. **Resultados:** Los resultados muestran que la Posmodernidad se caracteriza por la fragmentación del saber, la relativización de la verdad y la instrumentalización del conocimiento. La identidad deja de ser heredada y se convierte en un proceso activo de construcción personal, marcado por la incertidumbre y la ausencia de referentes compartidos. **Conclusiones:** Se concluye que la Posmodernidad obliga al individuo a asumir la

---

<sup>1</sup> Joan.tahull@udl.cat  
<https://orcid.org/0000-0002-4791-1704>

responsabilidad de construir su propia identidad y proyecto vital, lo que plantea importantes desafíos educativos, sociales y personales, especialmente para los jóvenes.

**Palabras clave:** sociedad contemporánea, individualismo, diversidad cultural, identidad, relación profesor-alumnos

### **Abstract**

**Introduction:** The article analyzes Postmodernity as a period of profound social, cultural, and intellectual transformation, characterized by the loss of collective reference points, the fragmentation of knowledge, and the crisis of modern grand narratives. This context generates uncertainty and particularly affects the construction of individuals' identity and life project.

**Methods:** A theoretical and reflective analysis is developed from an interdisciplinary perspective, drawing on philosophical, sociological, and psychological contributions. The ideas of authors such as Nietzsche, Marx, and Freud are examined, along with postmodern thinkers such as Foucault, Derrida, Vattimo, Baudrillard, and Lyotard. **Results:** The findings show that Postmodernity is characterized by the fragmentation of knowledge, the relativization of truth, and the instrumentalization of knowledge. Identity ceases to be inherited and becomes an active process of personal construction, marked by uncertainty and the absence of shared reference points. **Conclusions:** It is concluded that Postmodernity compels individuals to assume responsibility for constructing their own identity and life project, posing significant educational, social, and personal challenges, especially for young people.

**Keywords:** contemporary society, individualism, cultural diversity, identity, student-teacher relationship

## Introducción

El presente artículo pretende explorar la Posmodernidad desde diferentes disciplinas como la filosofía, la psicología y la sociología, entre otras, con el fin de comprender algunos de los cambios acaecidos en los últimos años y discernir algunas de las consecuencias que estos han tenido en las personas. La Posmodernidad emerge como un periodo de tensión existencial y cultural, en el que se entrelazan múltiples interpretaciones del conocimiento, el poder y la realidad. Este enfoque interdisciplinario resulta esencial para desentrañar los complejos procesos que definen este periodo, que desafía las narrativas establecidas y propone nuevas formas de entender y participar en el mundo.

A través de las aportaciones de pensadores como Foucault, Derrida, Vattimo y Baudrillard se puede observar cómo la Posmodernidad se configura como un espacio de profundas transformaciones y retos individuales y colectivos. Foucault (1998), con su análisis sobre el poder y el discurso, explica la manera en que las estructuras sociales y culturales, que a menudo consideramos naturales y objetivas, son en realidad construcciones que buscan legitimar y perpetuar relaciones de dominación. Su obra pone en evidencia cómo el lenguaje, lejos de ser un medio neutro y transparente de comunicación, se convierte en un instrumento de control que influye en la percepción y las posibilidades de acción de los individuos. Foucault (1990) nos alerta sobre la necesidad de cuestionar las verdades establecidas y de reconocer el papel del discurso en la configuración de la realidad social.

Derrida (1990), por su parte, amplía esta crítica al cuestionar la relación tradicional entre el significante y el significado, sugiriendo que las palabras ya no se refieren de manera directa a la realidad. Este planteamiento nos lleva a reconsiderar la función del lenguaje, donde la fragmentación de la comprensión y la experiencia del mundo se convierte en un rasgo distintivo. Derrida (1975) desafía la noción de que el lenguaje puede aprehender la realidad de manera unívoca, proponiendo en su lugar una visión en la que los significados se desplazan y se multiplican, reflejando la complejidad y la indeterminación del mundo contemporáneo. En contraste con las perspectivas más críticas, Vattimo (1988) ofrece una visión optimista de

la Posmodernidad, en la que la multiplicación de voces y la democratización del conocimiento se presentan como oportunidades para la emancipación individual y la diversidad cultural. Para Vattimo (1990), la Posmodernidad no es simplemente una crisis de la Modernidad, sino un espacio de libertad en el que pueden florecer nuevas formas de expresión y conocimiento. Esta perspectiva sugiere que, en lugar de lamentar la pérdida de las grandes narrativas unificadoras, deberíamos celebrar la diversidad y la pluralidad que caracterizan la época posmoderna. Sin embargo, Baudrillard (1992) nos advierte sobre los peligros inherentes a esta época: los medios de comunicación, al crear simulacros de la realidad, pueden distorsionar nuestra percepción del mundo, reemplazando lo auténtico por lo artificial y limitando nuestra capacidad para actuar de manera autónoma y crítica. Este fenómeno representa un desafío significativo para la comprensión de la realidad y la importancia de los dispositivos tecnológicos para la comunidad.

Las reflexiones filosóficas sobre la Posmodernidad nos llevan a reconsiderar nuestra posición en un mundo que se vuelve cada vez más complejo y fragmentado. En este contexto, la identidad se convierte en un proyecto personal que debe ser construido activamente. La figura del superhombre de Nietzsche (2000), que implica la capacidad de trascender los valores establecidos y crear nuevos significados, adquiere una relevancia particular en una sociedad caracterizada por el cambio y la incertidumbre. En la Posmodernidad, la construcción de una identidad sólida no es solo una opción, sino una necesidad para poder existir en un entorno donde las certezas tradicionales se han desvanecido; además, se hace necesario reflexionar sobre las dificultades de los jóvenes para consolidar y estabilizar un proyecto vital sólido y realizar el tránsito a la vida adulta de forma adecuada y satisfactoria (Tahull, 2016, 2022).

Este artículo pretende ofrecer una visión comprehensiva de la Posmodernidad, abordando las múltiples dimensiones e implicaciones en la construcción de la identidad para las comunidades e individuos. A través del análisis de las reflexiones de Foucault, Derrida, Vattimo y Baudrillard, así como de autores previos como Nietzsche, Freud y Marx, se busca comprender los cambios acaecidos, las incertidumbres y la obligatoriedad de los individuos actuales para encontrar su propio camino en un mundo donde los significados colectivos se

han fragmentado, y donde la responsabilidad de darle sentido a la existencia recae, más que nunca, en el propio individuo.

## **1. De la Modernidad a la Posmodernidad: análisis de la transición cultural y social**

La transición de la Modernidad a la Posmodernidad marca un punto de inflexión crucial en la historia de las vidas de las personas y del pensamiento, inaugurando una etapa de desafíos y complejidades. La dificultad para delimitar con precisión la duración y los límites de estos periodos ha sido objeto de un extenso debate entre sociólogos, filósofos e historiadores. La Posmodernidad está en constante revisión, sujeta a interpretaciones diversas, y todavía no tenemos la capacidad de alejarnos para reflexionar de forma desapasionada y objetiva. La conceptualización de cualquier periodo histórico siempre ha sido un ejercicio criticable, pero, en el caso de la Posmodernidad, la tarea se complica aún más debido a su proximidad temporal. Estamos inmersos en esta era, lo que dificulta adoptar la distancia crítica necesaria para analizarla de manera integral, completa y profunda. La evolución de la Posmodernidad ocurre ante nuestros ojos, y su carácter aún indefinido, abierto y dinámico añade complejidad a su estudio. No conocemos con certeza los caminos que seguirá, ni la forma definitiva que tomará este periodo. Definir y delimitar la Posmodernidad es, por tanto, un ejercicio provisional, sujeto a revisiones futuras a medida que nuestra comprensión se profundice y el periodo en cuestión avance o finalice. Las valoraciones actuales están inevitablemente condicionadas por nuestra cercanía temporal, lo que sugiere que algunas de nuestras interpretaciones pueden quedar obsoletas o requerir ajustes a medida que la realidad social y cultural evolucione. De esta manera, el concepto se revela como un constructo en perpetua revisión, que se adapta continuamente a un contexto que también está en constante cambio.

La necesidad de una visión global y contextual de la Posmodernidad requiere una reflexión sobre su origen. Todo nuevo paradigma no surge de la nada, sino que está precedido por un contexto social y cultural que lo alimenta y moldea. El origen es difícil de situar con precisión y está sujeto a múltiples interpretaciones. Durkheim (2002), fundador de la sociología, ofreció una profunda reflexión sobre los efectos de la modernización en la sociedad occidental. Su

concepto de «anomia» es central para entender las patologías sociales que emergen cuando las normas tradicionales pierden su influencia reguladora sobre el comportamiento individual. Durkheim (1982, 2013) observó que la sociedad moderna, al apartarse progresivamente de la tradición, estaba generando un vacío normativo y existencial que podía llevar al individuo a un estado de desorientación y desesperación. En un mundo donde los referentes tradicionales se diluían, los individuos se encontraban aislados, enfrentados a una creciente incertidumbre y, en los casos más extremos, empujados al suicidio. Durkheim (2013) advertía que romper con los lazos comunitarios y las estructuras sociales tradicionales estaba erosionando los fundamentos sobre los cuales los individuos construían su identidad y sentido de pertenencia. El trabajo precario, las familias desestructuradas y la pérdida de un sentido compartido de propósito contribuían a esta crisis. El concepto de anomia, que Durkheim (2013) desarrolló principalmente en su obra *El suicidio*, se refiere a este estado de desintegración social en el que las normas y valores que solían guiar el comportamiento individual se vuelven ineficaces, dejando al individuo en un vacío moral y existencial. En este contexto, la falta de referentes sólidos y la fragmentación de la comunidad producen una sensación de alienación que puede comportar graves problemas psicológicos y sociales.

La transición de la Modernidad a la Posmodernidad no solo marca un cambio de época, sino también un profundo replanteamiento de los fundamentos de nuestra comprensión del mundo. La Posmodernidad, con su rechazo de las grandes narrativas y su enfoque en la fragmentación, la pluralidad y la contingencia, ha reconfigurado las bases del conocimiento y la cultura. Sin embargo, este nuevo paradigma también plantea desafíos como la precariedad de los referentes teóricos. La reflexión sociológica y filosófica sobre la Posmodernidad nos lleva a cuestionar no solo las certezas del pasado, sino también las estructuras y narrativas del presente. El hombre y la mujer deben adaptarse a sociedades fragmentadas, plurales, precarias e individualistas, y encontrar su camino sin referencias identitarias globalmente compartidas. En este sentido, la Posmodernidad exige un esfuerzo continuo de adaptación y redefinición de nuestras estructuras de pensamiento y acción en un mundo en constante mutación. En este contexto, son los jóvenes quienes tienen mayores dificultades para concretar un tránsito

adecuado a la vida adulta, al estar huérfanos de referentes culturales ampliamente compartidos, como los ritos de paso (Tahull, 2016).

## **2. Los maestros de la sospecha. Cambios en la comprensión del individuo y la sociedad**

La transición de la Modernidad a la Posmodernidad ha sido analizada por múltiples autores y desde diferentes perspectivas. Entre aquellos más representativos destacan los maestros de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud. Sus aportaciones provienen de diferentes disciplinas, aunque convergen en la crítica y el dismantelamiento del paradigma moderno. Estos autores rompieron con el modelo social y cultural dominante, definiendo un nuevo paradigma que cuestionaba los fundamentos de la Modernidad. Estos pensadores ofrecen una crítica profunda del modelo social y cultural dominante, cuestionando lo que se daba por evidente y revelando las lógicas ocultas que subyacen en la realidad social. Nietzsche (2000) desafía la figura simbólica de Dios como legitimadora del saber. A lo largo de su obra, el filósofo desarrolla la idea de la «muerte de Dios» y el advenimiento del nihilismo. En su obra *Así habló Zaratustra*, Nietzsche utiliza la figura de Zaratustra para ilustrar el camino hacia la superación del hombre. Zaratustra, después de un retiro prolongado en las montañas, regresa a la civilización con una nueva comprensión de la realidad: la figura de Dios ha sido creada por los hombres para ocultar la auténtica realidad, que es el vacío, la nada. Según Nietzsche (2000), el desarrollo del conocimiento ha hecho que la figura de Dios sea innecesaria; el hombre puede vivir, relacionarse y hacer ciencia sin necesidad de trascendencia. Sin embargo, Nietzsche (2000) también advierte que la humanidad aún no está preparada para asimilar plenamente las implicaciones de esta tesis. Los hombres y mujeres de finales del siglo XIX no vivían en la realidad de la muerte de Dios ni en el nihilismo, pero Zaratustra, como profeta, comprende que el futuro requerirá que la humanidad construya una cosmovisión sin Dios. Autores como Vattimo (1990) interpretan a Nietzsche como un profeta de su tiempo, cuyas ideas prefiguran muchos de los principios que caracterizarán la Posmodernidad.

La muerte de Dios tiene profundas consecuencias en la concepción del individuo y la sociedad. El hombre debe superarse a sí mismo y convertirse en «superhombre», un ser capaz de vivir

sin mitos y sin depender de referentes externos. En ausencia de Dios, el individuo se enfrenta solo a una realidad desnuda y cruda, donde debe aprender a luchar para sobrevivir y avanzar. En este nuevo escenario, el hombre ha matado a Dios y se ha colocado en su lugar, convirtiéndose en la medida de todas las cosas, sin necesidad de referencias exteriores. El camino hacia el superhombre implica, por tanto, un proceso de autodescubrimiento y autoafirmación, en el que cada individuo debe seguir su propio camino. El replanteamiento global de la filosofía occidental realizado por Nietzsche rompió muchos de los elementos fundamentales del paradigma moderno. Pensaba que su filosofía estaba destinada a las generaciones futuras. Algunas de sus ideas, que en su tiempo fueron radicales y polémicas, comenzaron a manifestarse de manera más clara a lo largo del siglo XX y han encontrado una resonancia particular en la Posmodernidad.

Marx (1984), en su análisis de la realidad social y económica, reveló los aspectos más oscuros del capitalismo y su influencia en la organización de la sociedad. En *El capital*, argumenta que la economía no solo estructura la sociedad, sino que determina las relaciones sociales en su totalidad. Según Marx y Engels (2007), las relaciones económicas entre las clases sociales no solo condicionan las interacciones sociales, sino que también influyen en los aspectos más íntimos de la vida de los individuos. Las élites económicas, para mantener sus privilegios, utilizan ideologías como instrumentos de control y legitimación de su poder. Desde esta perspectiva, la religión, tradicionalmente vista como un medio para dar sentido a la vida, es reinterpretada por Marx como una herramienta de opresión. Su famosa afirmación de que «la religión es el opio del pueblo» encapsula esta crítica: la religión, en lugar de ser un fin en sí misma, sirve para anestesiar a las masas y mantenerlas subordinadas a las estructuras de poder existentes.

Marx y Engels (2007) interpretaban el capitalismo como un sistema que, si bien es capaz de producir riqueza y desarrollo, lo hace a costa de una creciente explotación y alienación de la clase trabajadora. El capitalismo, en su afán por expandirse y acumular capital, crea una dinámica de subordinación en la que los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario que apenas les permite subsistir. Esta relación de explotación

es el núcleo del análisis marxista, que denuncia cómo las élites capitalistas utilizan la ideología y la religión para justificar y perpetuar su dominación. La crítica de Marx (1984) al capitalismo no se limita a la esfera económica; también aborda cómo las estructuras económicas influyen en la configuración de la sociedad y la cultura. Según Marx (1984), la ideología dominante en una sociedad es siempre la ideología de la clase dominante, y esta ideología actúa para mantener el statu quo. En este sentido, la religión y otras formas de ideología son vistas como mecanismos de control social que enmascaran la verdadera naturaleza de las relaciones de poder. Así, la crítica marxista desvela las conexiones profundas entre ideología, economía y sociedad, mostrando cómo estas esferas están intrínsecamente interrelacionadas y cómo las estructuras de poder se perpetúan a través de ellas.

Freud (1985), por su parte, revolucionó la comprensión de la mente humana al introducir el concepto de inconsciente, una dimensión de la psique que hasta entonces había permanecido inexplorada y desconocida. Freud (2017) desafiaba la concepción tradicional de la mente como un sistema coherente y racional, proponiendo en cambio que gran parte de nuestra vida mental está oculta, operando fuera del alcance de la consciencia. Este planteamiento rompía con la visión ilustrada del individuo como un ser racional, autónomo y luminoso, capaz de conocer y controlar su mente. Freud (2017) sostenía que lo consciente, aquello que el sujeto conoce y puede verbalizar, es solo una pequeña porción de la mente. La mayor parte de la actividad psíquica ocurre en el inconsciente, un lugar oscuro y recóndito donde se almacenan deseos, recuerdos y experiencias que son inaceptables o traumáticas. Para Freud (1985), el inconsciente es el verdadero motor de la psique, y su contenido, aunque oculto, influye de manera determinante en el comportamiento, los pensamientos y las emociones de los individuos. El descubrimiento del inconsciente fue una ruptura radical con la tradición filosófica y científica de la Modernidad, que había privilegiado la razón y la consciencia como las fuentes principales del conocimiento y la acción humana. Freud (1985) mostraba que la psique humana es inherentemente conflictiva y desordenada, compuesta por fuerzas en tensión que a menudo escapan al control racional. Esta visión de la mente humana como un campo de batalla entre deseos reprimidos, pulsiones instintivas y normas sociales daba cuenta de una

realidad psíquica mucho más compleja y perturbadora de lo que se había supuesto hasta entonces.

Freud (2017) también exploró cómo las estructuras sociales y culturales contribuyen a la represión de los instintos y deseos más profundos. La educación, la moralidad y las normas sociales imponen restricciones sobre el comportamiento, obligando al individuo a reprimir sus impulsos para encajar en la sociedad. Sin embargo, esta represión no elimina los deseos reprimidos, sino que los empuja al inconsciente, donde continúan operando de manera indirecta, a menudo manifestándose en forma de síntomas neuróticos, sueños o lapsus. Así, la psique está constituida en gran medida por estos elementos reprimidos que, aunque escondidos, continúan influyendo de manera significativa en la vida consciente. La mente humana es, en última instancia, irracional, impulsada por deseos y conflictos que están más allá del control consciente. Esta visión tiene implicaciones profundas para nuestra comprensión del individuo y la sociedad, sugiriendo que muchos de los comportamientos y actitudes que consideramos racionales son, en realidad, el producto de fuerzas inconscientes que operan en la oscuridad.

Las aportaciones de Nietzsche, Marx y Freud a la Modernidad ponen de manifiesto las tensiones y contradicciones inherentes a este paradigma. Según Nietzsche (2000), el hombre debe matar a Dios, elemento supremo limitador que dificulta avanzar y crecer a los individuos. Deben seguir un proceso de autodescubrimiento, autoafirmación y construcción de una identidad sólida. Marx (1984), por su parte, denuncia la explotación y alienación que caracteriza al capitalismo, revelando cómo las ideologías dominantes sirven para perpetuar las desigualdades sociales. Freud (1985), finalmente, desmantela la concepción racionalista del individuo, mostrando cómo la psique humana está dominada por fuerzas inconscientes y deseos reprimidos. Estos autores no solo desafiaron las certezas de la Modernidad, sino que también prepararon el terreno para la Posmodernidad, un periodo caracterizado por el escepticismo hacia las grandes narrativas y la desconfianza hacia las estructuras de poder tradicionales. La Posmodernidad puede entenderse como una continuación y radicalización de las tesis planteadas por los maestros de la sospecha. Si la Modernidad se basaba en la fe en

el progreso, la razón y la ciencia como medios para alcanzar un mundo mejor, la Posmodernidad pone en duda estas premisas, sugiriendo que el progreso puede ser una ilusión, la razón una herramienta de opresión y la ciencia un discurso al servicio del poder.

La transición hacia la Posmodernidad refleja una desilusión con las promesas de la Modernidad. En este nuevo contexto, la verdad ya no es vista como un absoluto, sino como algo contingente y sujeto a múltiples interpretaciones. La Posmodernidad integra la fragmentación y la incertidumbre como condiciones inevitables de la existencia humana. En lugar de buscar un sentido unificado y trascendental, el pensamiento posmoderno considera la diversidad, la pluralidad y la contradicción como aspectos fundamentales de la vida. En este sentido, la reflexión filosófica sobre la Posmodernidad se puede interpretar como una continuación y radicalización de las aportaciones de Marx, Freud y Nietzsche.

### **3. Reflexión filosófica sobre las ciencias naturales: explorando sus fundamentos y limitaciones**

El siglo XX fue testigo de una transformación en la cosmovisión occidental, no solo en el ámbito de las ciencias sociales, como la filosofía, la psicología o la sociología, sino también en las ciencias naturales. La sospecha de los conocimientos tradicionales, que Nietzsche, Marx y Freud iniciaron desde sus respectivas disciplinas, se expandió y encontró eco en las revoluciones científicas que marcaron la época. Así como estos tres pensadores desafiaron las bases del pensamiento occidental, Einstein y otros científicos revolucionaron la comprensión del universo físico, socavando la aparente solidez de la realidad tal como la había conceptualizado la física clásica.

La física newtoniana, que había dominado el pensamiento científico desde el siglo XVII, ofrecía una visión del mundo ordenada, predecible y estable. Según Newton, el espacio y el tiempo eran absolutos. Sin embargo, con la llegada de Einstein y su teoría de la relatividad, esta cosmovisión fue cuestionada y, en última instancia, superada. La relatividad no solo desafió la física de Newton, sino que también cambió para siempre nuestra comprensión del

tiempo, el espacio y la materia. El experimento de los gemelos ilustra una de las consecuencias más desconcertantes de la teoría de la relatividad. Este experimento revela que el tiempo no es una constante universal, sino que puede dilatarse o contraerse dependiendo de la velocidad a la que un objeto se mueva en relación con otro. Esta revelación fue un golpe decisivo contra la idea de un tiempo absoluto, algo que había sido un pilar fundamental de la física clásica. La posibilidad de que dos observadores diferentes pudieran experimentar el tiempo de manera distinta introdujo un elemento de relativismo que impactaría en la física y en la cultura occidental.

Otra de las implicaciones de la teoría de la relatividad fue la fusión del espacio y el tiempo en una única entidad, el «espacio-tiempo». Este concepto reemplazó la idea de un espacio tridimensional y un tiempo separado e independiente. En lugar de ser estático e inmutable, el espacio-tiempo es dinámico y puede curvarse bajo la influencia de la gravedad. Esta noción de un universo en constante cambio y movimiento se aleja radicalmente de la visión de un cosmos ordenado y predecible que había presentado la ciencia hasta entonces. El impacto de la teoría de la relatividad no se limitó a la física; su enfoque en el relativismo, la perspectiva y la flexibilidad tuvo profundas repercusiones en otras disciplinas. El relativismo se convirtió en un tema central en la filosofía, especialmente en la filosofía posmoderna, donde las ideas de la verdad objetiva y universal fueron cada vez más cuestionadas. La noción de que la realidad depende de la perspectiva del observador encontró eco en el arte, la literatura y la arquitectura, donde las nociones tradicionales de forma, estructura y narrativa fueron desafiadas y reconfiguradas.

Sin embargo, la revolución científica continuó con la mecánica cuántica, cuyos conceptos de incertidumbre y probabilidad llevaron más lejos la ruptura con la física clásica. El principio de incertidumbre de Heisenberg, que establece que es imposible conocer con precisión simultánea la posición y el momento de una partícula, introdujo un elemento de indeterminación en la física que desafió las teorías tradicionales de causalidad y predicción. Este principio no solo trastocó la física, sino que también influyó en la filosofía, sugiriendo que la incertidumbre y el azar son fundamentales en la naturaleza. La teoría del caos, que

emergió en la segunda mitad del siglo XX, fue otro avance científico que impactó en la forma en que entendemos el mundo. El caos, en términos científicos, no significa desorden absoluto, sino un tipo de comportamiento dinámico que es extremadamente sensible a las condiciones ambientales. Esto significa que sistemas que parecen seguir reglas deterministas pueden, sin embargo, mostrar un comportamiento impredecible y aparentemente aleatorio. La noción de que pequeñas diferencias en las condiciones iniciales pueden llevar a resultados radicalmente diferentes, conocida como el «efecto mariposa», cambió la manera en que los científicos y pensadores de otras disciplinas veían la predictibilidad y el orden en la naturaleza.

Estas revoluciones en la ciencia tuvieron un efecto en cadena en otras áreas del conocimiento y la cultura. La filosofía, la antropología, la sociología y la psicología incorporaron conceptos de relativismo, dinamismo y complejidad en sus análisis de la sociedad y la mente humana. La ciencia, por tanto, no solo cambió nuestra comprensión del universo físico, sino que también reformuló nuestra comprensión del ser humano y de la sociedad. Estos conceptos reflejan un mundo en el que las certezas del pasado han sido desmanteladas y donde el conocimiento es provisional y está abierto a constante revisión. La revolución científica del siglo XX, al igual que las críticas de los maestros de la sospecha, cuestiona las estructuras y teorías que se consideraban inmutables. Nos encontramos, entonces, en un mundo que es simultáneamente más comprensible y misterioso, un mundo donde la búsqueda del conocimiento es un proceso continuo de cuestionamiento y reconfiguración. Este proceso, lejos de alcanzar una conclusión definitiva, sigue abierto, invitándonos a explorar nuevas formas de entender la realidad, tanto en su dimensión física como en sus manifestaciones sociales y culturales.

#### **4. Orígenes de la Posmodernidad**

La cristalización definitiva de la Posmodernidad en el panorama intelectual occidental se concreta con la publicación del artículo La condición posmoderna de Lyotard en 1979, que marca un punto de inflexión en la historia del pensamiento. Sin embargo, este concepto había sido explorado previamente por varios autores, aunque de manera fragmentaria y sin alcanzar

la resonancia que logró con Lyotard. Lyotard presenta un análisis del estado del conocimiento en las sociedades occidentales, argumentando que el saber había cambiado profundamente en la Posmodernidad. El conocimiento se había convertido en la principal fuerza de producción en esta nueva era, permitiendo un desarrollo social más dinámico y flexible. Sin embargo, este conocimiento había adoptado un carácter instrumental: ya no se perseguía como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar otros objetivos, especialmente en términos de eficacia y utilidad. Esta instrumentalización del conocimiento es una característica clave de la Posmodernidad, según Lyotard (1994). Mientras que en la Modernidad se valoraba el saber como una vía para el progreso y la ilustración, en la Posmodernidad el conocimiento se despoja de su carácter trascendental y se convierte en una herramienta pragmática, orientada a resolver problemas inmediatos. Esta transformación tiene profundas implicaciones, no solo en cómo se produce y se utiliza el conocimiento, sino también en cómo se concibe la verdad y la razón.

Lyotard (1994) argumenta que la Modernidad se caracterizaba por la creencia en metanarrativas, es decir, relatos globales que ofrecían un marco de interpretación universal para todas las disciplinas y aspectos de la vida. Estos metarrelatos incluían la fe en el progreso científico, la racionalidad como guía suprema y la idea de un desarrollo lineal del conocimiento. Filósofos como Hegel, con su concepción dialéctica de la historia y del espíritu, encarnaban esta visión integradora y totalizadora del saber. En la Posmodernidad, sin embargo, estas metanarrativas pierden su credibilidad. El conocimiento se fragmenta en múltiples discursos, cada uno con su propia lógica interna, pero sin una coherencia o justificación universal. La ciencia, que en la Modernidad se había erigido como el saber superior y unificador, ahora se enfrenta a su incapacidad para integrar otras formas de conocimiento y justificar su propia existencia. Como resultado, emerge una crisis en la base misma del conocimiento, donde la verdad ya no se concibe como un valor absoluto, sino como algo contingente y dependiente del contexto social y cultural.

Lyotard (1994) señala que, en este nuevo contexto, la ciencia y el conocimiento en general ya no tienen un hilo conductor que les dé sentido de manera universal. En lugar de una única

verdad, encontramos una pluralidad de discursos, cada uno válido dentro de su propio marco, pero incapaz de trascenderlo. El abandono de las metanarrativas también tiene profundas consecuencias sociales y políticas. En ausencia de un marco unificador, el conocimiento se convierte en un campo de lucha donde diferentes grupos e intereses compiten por imponer su propia visión del mundo. En este escenario, las élites utilizan el conocimiento para mantener y expandir su poder, manipulando las narrativas y los medios de comunicación para legitimar sus privilegios. Esta instrumentalización del conocimiento contribuye a la perpetuación de estructuras sociales, políticas y económicas que favorecen a unos pocos en detrimento de la mayoría.

La Posmodernidad, entonces, no solo representa un cambio en cómo se concibe y se utiliza el conocimiento, sino también en cómo se estructura el poder en la sociedad. La relación entre conocimiento y poder se vuelve más evidente y compleja, con implicaciones profundas para la justicia social y la igualdad. En lugar de buscar una verdad objetiva, los discursos posmodernos se enfocan en revelar las dinámicas de poder que subyacen a la producción del conocimiento y en cuestionar las narrativas que sostienen el statu quo. Este panorama posmoderno, caracterizado por la fragmentación del saber y la instrumentalización del conocimiento, plantea nuevos desafíos para la filosofía y las ciencias sociales. La pregunta por el fundamento del conocimiento sigue siendo central, pero en un contexto donde las respuestas no son ni claras ni universales. En lugar de buscar un retorno a las certezas de la Modernidad, la Posmodernidad invita a navegar en un mar de incertidumbres, donde la flexibilidad, la pluralidad y el diálogo constante se convierten en las nuevas guías para entender el mundo.

## **5. La Posmodernidad: una etapa de tensión vital e intelectual**

Pensadores posmodernos como Foucault, Derrida y Baudrillard muestran un paisaje intelectual complejo y multifacético que ha transformado nuestra comprensión del conocimiento, el poder y el lenguaje. Foucault (1998) ha sido fundamental para entender cómo las estructuras de poder no solo se manifiestan a través de instituciones políticas y económicas,

sino también a través del conocimiento y el discurso, los cuales, lejos de ser neutros, están profundamente imbuidos en dinámicas de dominación. El autor francés se adentra en la «arqueología del poder», un enfoque que busca desenterrar las lógicas subyacentes que han configurado diferentes periodos históricos. Según él, el conocimiento está íntimamente ligado al poder: las élites construyen y mantienen estructuras sociales y culturales que legitiman sus valores y refuerzan su dominio. Estas estructuras no son meramente teóricas, sino que tienen consecuencias tangibles en la vida de los individuos, quienes están inmersos en una red de relaciones de poder que no siempre son conscientes o visibles.

El Estado, como institución central en las sociedades modernas, tiene un papel crucial en esta dinámica. Para Foucault (1998), el Estado no solo organiza y planifica, sino que también disciplina y controla. A través de diversas estrategias, el Estado busca mantener un orden social que favorezca la estabilidad y la continuidad del poder establecido. Este control se manifiesta de manera más severa en ámbitos como la sexualidad y la política, donde las prohibiciones son más rígidas y las desviaciones se castigan con mayor dureza. El lenguaje, para Foucault (2008), es una de las herramientas más potentes en esta estrategia de dominación. Tradicionalmente, el lenguaje ha sido visto como un medio para comunicar la verdad y acercar a los individuos a una comprensión compartida de la realidad. Sin embargo, Foucault (1990) desafía esta visión, argumentando que el lenguaje no es un vehículo neutro, sino un instrumento de poder que se utiliza para controlar y dominar. La función principal del lenguaje no es la comunicación, sino la dominación. Esto es especialmente problemático porque el poder del lenguaje radica en su capacidad de operar de manera inconsciente; los individuos, sin darse cuenta, son moldeados por los discursos que circulan en su cultura. Estos discursos, lejos de ser reflejos neutrales de la realidad, son construcciones que responden a las lógicas de poder del momento histórico en el que se producen. El discurso, entonces, se convierte en la cristalización de las diferentes formas de dominación en un determinado periodo histórico. No se trata de una lucha física, sino de una lucha por el espacio simbólico, donde las normas culturales dictan lo que es aceptable y lo que no. Aquellos que no se ajustan a estas normas son excluidos o marginados, a menudo etiquetados como «locos» o «desviados». La locura, en este sentido, no es tanto una condición médica como una

construcción social que sirve para deslegitimar aquellas opiniones que desafían las verdades establecidas.

Derrida (1989), continuando la reflexión sobre el lenguaje, introduce una crítica aún más radical al cuestionar la relación entre las palabras y las cosas. En la Posmodernidad, argumenta Derrida (1975), se ha abierto un abismo entre el significante (la palabra) y el significado (el concepto o la cosa a la que la palabra se refiere). Este divorcio sugiere que las palabras ya no se refieren de manera directa a una realidad objetiva, sino que siguen una lógica propia, autónoma y, en muchos casos, autorreferencial. Derrida utiliza la metáfora de los trozos de hielo flotando durante el deshielo para ilustrar esta idea. Los significados se fragmentan y desconectan de las palabras, generando un escenario donde los conceptos no explican la realidad, sino que solo reflejan la lógica interna del discurso en el que se encuentran. Esta fragmentación del lenguaje y el significado es una característica distintiva de la Posmodernidad, que cuestiona las pretensiones de verdad universal y objetiva que dominaban la Modernidad.

Frente a las visiones más pesimistas de Foucault y Derrida, otros pensadores como Vattimo han ofrecido una interpretación más optimista de la Posmodernidad. Vattimo destaca la pluralidad y la diversidad que caracterizan este periodo, viendo en la multiplicación de las posibilidades comunicativas una oportunidad para la emancipación individual y la expansión de los espacios de libertad. La Posmodernidad no representa una crisis o un colapso, sino una apertura hacia una sociedad más inclusiva y diversa. Las nuevas tecnologías, lejos de uniformizar a la sociedad, permiten que las minorías y los individuos tengan una voz en el ámbito público, presentando sus cosmovisiones y participando en el diálogo global. En este sentido, la Posmodernidad posibilita una mayor democratización del conocimiento y una constante retroalimentación de ideas que enriquece el debate y la comprensión. Vattimo (1990) interpreta este proceso como la consumación del espíritu absoluto de Hegel, donde la humanidad se vuelve consciente de sí misma y de la pluralidad que la compone. Esta autoconciencia permite a los individuos acceder al conocimiento de manera más libre y

constante, desafiando las jerarquías tradicionales y promoviendo una sociedad más abierta y participativa.

Baudrillard (2000, 2001), en cambio, ofrece una visión crítica de la influencia de las nuevas tecnologías y los medios de comunicación. La realidad ya no se muestra tal cual es; en su lugar, lo que vemos es una «hiperrealidad», una construcción de imágenes y relatos mediáticos que distorsionan y reemplazan la realidad original. En este contexto, los mass media juegan un papel central al crear modelos, códigos y contenidos que se convierten en los referentes de la sociedad. Estos referentes no solo informan a la audiencia, sino que también la moldean, creando una homogeneización cultural que contrasta con la diversidad planteada por Vattimo. Para Baudrillard (1992, 1993), esta homogeneización es una forma de control que limita la capacidad de los individuos para percibir y actuar en el mundo de manera auténtica, creativa y autónoma.

Tahull (2016, 2024) analiza las dificultades que enfrentan los jóvenes en su tránsito hacia la emancipación e independencia adulta, un proceso que debería ser más fluido en una sociedad avanzada. Sin embargo, la realidad dista mucho de este ideal. Los jóvenes se enfrentan a un panorama donde la falta de referentes sociales y culturales ampliamente compartidos complica su desarrollo personal y social. Esta ausencia de guías y modelos compartidos genera un vacío existencial, que a menudo se traduce en la falta de un proyecto vital con sentido. La soledad no deseada se convierte en un fenómeno creciente, impactando negativamente en la salud psicológica y mental tanto de los jóvenes como de los adultos. Sin un marco de referencia claro o un proyecto vital significativo, los jóvenes a menudo se sienten perdidos y desorientados, lo que puede derivar en problemas como ansiedad, depresión y otras afecciones mentales. Este contexto de dispersión y falta de cohesión cultural y social dificulta la consolidación de una transición adecuada hacia la vida adulta. La incertidumbre, la falta de apoyo comunitario y el aislamiento emocional se convierten en barreras difíciles de superar, haciendo que la independencia y la madurez sean metas cada vez más distantes para muchos jóvenes.

La Posmodernidad, tal como se ha analizado a través de las ideas de estos pensadores, emerge como un campo de tensión donde se entrecruzan diferentes interpretaciones del conocimiento, el poder, el lenguaje y la realidad. Mientras que Foucault y Derrida subrayan los aspectos de control, dominación y fragmentación, Vattimo ofrece una visión más positiva, enfocándose en las oportunidades de libertad y pluralidad que la Posmodernidad podría ofrecer. Sin embargo, esta pluralidad misma es un reflejo de la complejidad de la época. En lugar de una narrativa unificada, encontramos una multiplicidad de voces que describen un mundo en constante cambio. Tahull destaca las dificultades de los jóvenes en su transición a la vida adulta por la escasez de referentes sociales y culturales ampliamente compartidos. La Posmodernidad, con su complejidad y su fragmentación, desafía las certezas de la Modernidad y nos obliga a repensar nuestras concepciones sobre el conocimiento, el poder, el lenguaje y la realidad. A través de las ideas de pensadores como Foucault, Derrida, Vattimo y Baudrillard, se revela un panorama intelectual donde coexisten la crítica y el valor de la pluralidad.

## Conclusiones

La Posmodernidad emerge como un periodo de tensión existencial, intelectual y cultural. A través de las obras de Foucault, Derrida, Vattimo y Baudrillard se puede observar cómo este periodo desafía las narrativas establecidas, proponiendo nuevas formas de entender y participar en el mundo. Foucault, con su análisis del poder y el discurso, nos alerta sobre cómo las estructuras sociales y culturales que parecen naturales y objetivas son, en realidad, construcciones destinadas a legitimar y perpetuar relaciones de dominación. El lenguaje, lejos de ser un medio transparente de comunicación, se revela como un instrumento de control que moldea la percepción y las posibilidades de acción de los individuos. Derrida amplía esta crítica al cuestionar la conexión entre el significante y el significado, sugiriendo que las palabras ya no refieren de manera directa a la realidad, sino que operan de manera autónoma, fragmentando la comprensión y la experiencia del mundo. En contraste, Vattimo ofrece una visión más optimista de la Posmodernidad, viendo en la multiplicación de voces y la democratización del conocimiento una oportunidad para la emancipación individual y la

diversidad cultural. Esta perspectiva nos invita a reconsiderar la Posmodernidad no solo como una crisis de la Modernidad, sino como un espacio de libertad donde nuevas formas de expresión y conocimiento pueden florecer. Baudrillard, sin embargo, nos advierte de los peligros inherentes a este nuevo panorama, particularmente la tendencia hacia la hiperrealidad y la homogeneización cultural. Los medios de comunicación, al crear simulacros de la realidad, pueden distorsionar nuestra percepción del mundo, reemplazando lo auténtico por lo artificial y limitando nuestra capacidad para actuar de manera autónoma y crítica.

Estas reflexiones filosóficas nos instan a reconsiderar nuestra posición en un mundo que se vuelve cada vez más complejo y fragmentado. La Posmodernidad puede ser interpretada como una época de decadencia o como una etapa en la que parece haberse perdido la capacidad de crear grandes narrativas que abarquen y cohesionen a amplios colectivos. Esta falta de relatos unificadores deja a los individuos desprovistos de referencias y modelos compartidos, donde las certezas tradicionales han sido reemplazadas por una multiplicidad de perspectivas, a menudo contradictorias. En este contexto, el sujeto se encuentra en la necesidad imperiosa de redefinir y construir su propia identidad, adoptando un papel similar al del superhombre de Nietzsche. Este concepto, que implica la capacidad de trascender los valores establecidos y crear nuevos significados, es especialmente relevante en una sociedad caracterizada por su complejidad, su constante cambio y su énfasis en el conocimiento. La construcción de una identidad sólida no es solo una opción, sino una necesidad para poder vivir en un entorno donde las estructuras tradicionales se han debilitado y donde cada individuo debe encontrar su propio camino en medio de la incertidumbre y la diversidad.

Por tanto, en la Posmodernidad, la identidad se convierte en un proyecto personal que debe ser construido activamente. Este proceso, lejos de ser sencillo, requiere una constante adaptación y una profunda reflexión sobre quiénes somos y cómo queremos situarnos en el mundo. La libertad de crear y seguir una identidad propia se convierte en un desafío que demanda una enorme responsabilidad, ya que implica no solo enfrentar la complejidad del mundo, sino también asumir la tarea de darle sentido a nuestra existencia en un contexto que ya no ofrece respuestas universales. En definitiva, estas reflexiones nos llevan a comprender

que, en la era posmoderna, el individuo debe convertirse en el arquitecto de su propia vida, asumiendo el desafío de construir un significado personal en un mundo donde los significados colectivos se han fragmentado. Según Tahull (2022), los jóvenes enfrentan el desafío de construir una identidad en una sociedad cada vez más compleja y cambiante. Este proceso se ve complicado por la escasez de referentes culturales e ideológicos ampliamente compartidos. La ausencia o debilidad de estos referentes genera incertidumbre y añade obstáculos en la transición hacia la vida adulta.

## Referencias

- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Anagrama.
- Baudrillard, J. (1992). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1993). *Cultura y simulacro*. Kairós.
- Baudrillard, J. (2000). *Pantalla total*. Anagrama.
- Baudrillard, J. (2001). *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Anagrama.
- Derrida, J. (1975). *La diseminación*. Fundamentos.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (1990). *Teoría literaria y deconstrucción*. Arco Libros.
- Durkheim, E. (1982). *La división del trabajo social*. Akal.
- Durkheim, E. (2002). *La educación moral*. Trotta.
- Durkheim, E. (2013). *El suicidio*. Akal.
- Foucault, M. (1982). *L'ordre del discurs i altres escrits*. Laia.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames*. Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Arqueología del saber*. Siglo XXI.

- Freud, S. (1985). *Autobiografía: historia del movimiento psicoanalítico*. Alianza.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura*. Accent.
- Freud, S. (2017). *El malestar en la cultura*. Akal.
- Lyotard, J.-F. (1994). *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Cátedra.
- Marx, K. (1984). *El capital*. Edicions 62.
- Marx, K., & Engels, F. (2007). *Manifiesto comunista*. Aeditors.
- Nietzsche, F. (2000). *Obras inmortales*. Edicomunicación.
- Tahull, J. (2016). La compleja transición de los adolescentes hacia la vida adulta. *Revista de Antropología Experimental*, 16, 27–44. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i16.2853>
- Tahull, J. (2022). ¿Jóvenes y adultos buscando el sentido de la vida? El deficiente proceso de emancipación hacia la madurez. *Cauriensia*, 17, 585–608. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.585>
- Tahull, J. (2024). Los adolescentes frente a las tecnologías digitales: ¿Es posible la espiritualidad, la reflexión y la pausa en una sociedad que cada día va más deprisa? *Revista Internacional de Pedagogía e Innovación Educativa*, 4(2), 189–221. <https://doi.org/10.51660/ripie42215>
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G. (1988). *El pensamiento débil*. Cátedra.
- Vattimo, G. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Anthropos.

## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Kierkegaard and His Literary Figures. A Hermeneutical Proposal<sup>1</sup>****Kierkegaard y sus figuras literarias. Una propuesta hermenéutica<sup>2</sup>**

Fabio Bartoli<sup>3</sup>  
*Universidad de Pisa*

Recibido: 20.09.2025

Aceptado: 20.11.2025

**Resumen**

Este capítulo pretende analizar el uso que Kierkegaard hace de las figuras literarias para definir la función que ellas asumen en el marco de su pensamiento filosófico, para destacar el significativo rol que cumplen. Bajo este entendido, inicialmente me preguntaré por la naturaleza de las figuras literarias en general, para entender cómo Kierkegaard las conjuga a lo largo de su obra. Luego de esto, pasaré a analizar su función específica, para conectar el concepto de figura literaria con el de máscara y así brindar una lectura innovadora acerca su papel en la filosofía de Kierkegaard, la cual será sustentada considerando el ejemplo de la figura literaria más importante de todas, a saber, Cristo. Sucesivamente, esbozaré unas conclusiones generales útiles para sustentar la pertinencia de acercarse de esta forma al estudio de Kierkegaard y proponer unas pautas metodológicas de análisis de las mismas. Finalmente, brindaré un ejemplo práctico del uso de estas para el estudio de la figura del Fausto.

<sup>11</sup> Translation into English of: Fabio Bartoli (2026), "Kierkegaard y sus figuras literarias", in Fabio Bartoli (ed.), *Søren Kierkegaard: doce matices a su filosofía*. Filosófica Editorial, pp. 87-113.

<sup>22</sup> Traducción al inglés de: Fabio Bartoli (2026), «Kierkegaard y sus figuras literarias», en Fabio Bartoli (ed.), *Søren Kierkegaard: doce matices a su filosofía*. Filosófica Editorial, pp. 87-113.

<sup>3</sup> fabio.bartoli92@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5696-1666>

**Palabras claves:** figuras literarias, hermenéutica, máscara, filosofía de la literatura, Fausto

## **Abstract**

In this article I want to analyze Kierkegaard's use of literary figures in order to define the function they assume in the framework of his philosophical thought, to highlight their enormous role. Under this understanding, I will initially wonder about the nature of literary figures in general, to understand how Kierkegaard conjugates them throughout his work. I will then go on to analyze the specific function of the two categories of figures, to connect this concept with that of the mask and thus provide an innovative reading of their role in Kierkegaard's philosophy, which will be supported by considering the example of the most important literary figure of all, namely Christ. Subsequently, I will outline some general conclusions useful to support the pertinence of approaching the study of Kierkegaard in this way and propose methodological guidelines for their analysis. Finally, I will provide a practical example of their use in the study of the figure of Faust.

**Keywords:** literary figures, hermeneutic, mask, philosophy of literature, Faust

## **Introduction**

In approaching the work of Kierkegaard, the impressive variety of literary styles and themes expressed by the Danish author throughout his career becomes evident. In this context, the extensive use of literary figures within his oeuvre undoubtedly captures attention. For the purposes of this discussion, I will refer to any type of figure that has a direct or indirect relationship with the literary medium, regardless of the nature of the original text. Throughout the analysis, I will provide a more detailed examination of the nature of these literary figures in relation to Kierkegaard's philosophical propositions.

Thus, taking one of Kierkegaard's early works, *Either/Or*, as an example, the presence of various figures extracted from the Western literary tradition, such as Don Juan, Faust, and the

Wandering Jew, can be noted; their roles are fundamental for understanding the development of the text. Simultaneously, the function of other literary figures, the pseudonyms<sup>4</sup>, which Kierkegaard himself invents for narrative purposes and, more generally, to implement his communicative strategy, is evident. The renowned objective of this strategy is to "introduce Christianity into Christendom" (SKS 16, 24) <sup>5</sup>

These brief references are sufficient to delineate a pattern that can be summarized by noting that the Danish author consistently resorts to literary figures to develop his reflections.

However, it is surprising how little interest specialized studies have shown in this aspect of Kierkegaard's production (Nun and Stewart, 2016, p. XI), to the extent that it can be stated that it has almost gone unnoticed. Without delving into the factors that have led to this absence, this work seeks to help fill this gap, heeding the recommendation made in the preface of one of the few books that has addressed the subject. There, the hope is expressed to encourage further research that highlights the importance of literary figures for the understanding of Kierkegaard's work (Nun and Stewart, 2016, p. XII). This endeavor aims to respond to that call through some methodological reflections.

More specifically, this analysis aims to examine Kierkegaard's use of literary figures to define the functions they assume within the framework of his philosophical thought, emphasizing their significant role. To achieve this, I will begin by exploring the nature of literary figures in general, in order to understand and explain how Kierkegaard integrates them throughout his work. I will focus on the fact that they can be classified into two broad categories: literary figures that Kierkegaard draws from the literary tradition, and literary figures that he himself

---

<sup>4</sup> In this text, it will not be possible to explain in detail and in its entirety the complex interplay of pseudonyms that Kierkegaard develops throughout his work. In this regard, refer to the foundational study by Luis Guerrero (2020, pp. 107-136), which compiles and systematically organizes all the necessary information on the subject.

<sup>5</sup> (Trans. Mod). For textual quotations from Kierkegaard's works, I will refer to the critical edition of the author's complete original works, namely *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*. The references in parentheses correspond to the volume and pages of the edition mentioned and follow the canonical method of citation used by Kierkegaard scholars. For the English translation of the Danish text, I used the critical translation by Howard y Edna Hong, namely *Kierkegaard's Writings*, whenever possible and useful.

creates. Following this, through the study of several examples found in the work of the Danish philosopher, I will analyze the specific functions of these two categories of figures to establish the relationship between this concept and that of the mask, thereby providing an innovative reading of their role in Kierkegaard's philosophy. To substantiate this reading, I will consider the most important literary figure of all: Christ. Subsequently, I will outline some general conclusions that will serve to justify the relevance of approaching Kierkegaard's study in this manner and propose methodological guidelines for their analysis. Finally, I will provide a practical example of their application in the study of the figure of Faust. Throughout this endeavor, I will engage in a continuous hermeneutic dialogue with Kierkegaardian texts<sup>6</sup>, aimed at clarifying the role of literary figures within them. The structure of the article corresponds to these moments of analysis.

Finally, it is important to emphasize that this text is directed both at those with expertise who wish to read Kierkegaard through a new lens, and at those who are neophytes seeking to approach the Danish thinker for the first time without adhering to the classical approaches found in standard handbooks.

## **1. On literary figures in general and Kierkegaard's use of them**

Although the concept of “figure” has undergone a lengthy and intricate development throughout history, it has undoubtedly maintained a close relationship with the field of rhetoric and, consequently, with literature in general since the beginning (Auerbach, 1998). It is important to highlight that this term is distinguished by its multifaceted usage, which has involved an intriguing mix of connotations that often transcend the primary use of employing a figure to represent something. Following Auerbach's study, within this range of meanings, there are a couple that apply very well to Kierkegaard's case, from which it is appropriate to begin to develop the analysis. I refer to the initial Ovidian use of the term, which denotes

---

<sup>6</sup> It is important to emphasize that the conceptual background of this work is grounded in a hermeneutic stance, which can be encapsulated by the adage of Hösle (2007, p. 207): “those who approach texts by formulating the right questions will uncover things hidden from those who do not consider such questions or do not comprehend them”. In this case, the questions we aim to formulate correctly specifically pertain to literary figures.

something "dynamic, transformable, and ambiguous" (Auerbach, 1998, p. 59); and Quintilian's initial use of the same word to indicate something that serves to "hide, cover"(Auerbach, 1998, p. 65).

In the first instance, the dynamic nature of Kierkegaard's use of literary figures becomes evident in the changing traits they assume in his treatment. In fact, it is rare for Kierkegaard to speak of a literary character only once, and it is even less likely that he does so always in the same, identical terms, whether in his published works or in his private papers. Some examples of this are A and Don Giovanni. Indeed, the first instance corresponds to the pseudonym that Kierkegaard invents to represent the aesthete of the first part of *Either/Or*, who, managing his life within the guidelines set by German Romanticism, lacks any fixed trait of personality entirely, due precisely to his style of life, which implies a gradual annihilation of one's own individuality, as demonstrated, for example, by this aphorism:

On the whole, I lack the patience to live. I cannot see the grass grow, and if I cannot do that, I do not care to look at it at all. My views are the superficial observations of a "*fahrender Scholastiker* [traveling scholastic]" who dashes through life in the greatest haste. It is said that our Lord satisfies the stomach before the eyes. That is not what I find: my eyes are surfeited and bored with everything, and yet I hunger (SKS 2, 34 / EO1, 25).

Another piece of evidence for this is found when we observe that throughout the entire work, the identity of this character is never revealed, not even his name, precisely to emphasize the lack of substantiality in his personality. Similarly, one of the figures that A addresses in his papers is Mozart's Don Giovanni, who, driven by his absolute desire, adapts his physical and personal traits each time he encounters a new woman to conquer, as his desire completely dominates his interiority, at the risk of his personality being dissolved due to the constant changes to which it is subjected. In fact, "Don Juan is a picture that is continually coming into view but does not attain form and consistency, an individual who is continually being formed but is never finished, about whose history one cannot learn except by listening to the noise of

the waves” (SKS 2, 97 / EO1, 92). These are two extreme examples, to which many more could be added, illustrating the mutability that Kierkegaard seeks to convey when introducing literary figures in his works.

In this regard, it is possible to trace the reasons for this peculiar relationship between “literary figures” and “mutability” back to Kierkegaard’s own philosophical framework, particularly his existential-religious stance. In fact, one of the critical points of reference for the entire Danish author’s work was precisely Hegel’s idealism. Without delving into the complex relationship between these two authors, which has been extensively analyzed by specialized critics (Binetti, 2015) and (Stewart, 2007), we can assert that one of the focal points of Kierkegaard’s critique of the German philosopher centered on the latter’s logical system, which Kierkegaard considered overly abstract. Specifically, Kierkegaard believed that the entire conceptual framework constructed by Hegel aimed to confine the human being within a cage of concepts that failed to consider the actual dynamics—always mutable and uncertain—of human existence.

Approaching our problem from this perspective, it becomes apparent that the flexibility provided by using literary figures is advantageous when expressing ideas related to existence, rather than the rigidity offered by concepts, which may be the appropriate tool for handling scientific thought but are inadequate for conveying all the nuances of human experience (Rella, 2004, p. 10). In this context, and recalling that to “introduce Christianity into Christendom,” Kierkegaard needed to persuade his readers of the imposture represented by their lifestyle—presumed to be Christian but not truly so—the literary figures served precisely to achieve this goal more convincingly.

In fact, it is considerably simpler for individuals to identify with an argument developed through figures than if the same issue were presented through concepts, even if such a presentation were possible. Kierkegaard himself was not unfamiliar with the practice of self-interpreting aspects of his life through literary figures, as demonstrated by the so-called “Faustian project” (Bravo Jordan, 2020, pp. 171-192). In this regard, literary figures also

served Kierkegaard in explaining things from an initial perspective that was presumed to be popular among his readers. Indeed, making an anachronistic but telling comparison, literature in its written and oral forms at that time functioned to disseminate ideas similarly to how television did more recently, and how platforms like Instagram or TikTok might currently operate. Thus, it was precisely in this realm that it was easier to find common ground among the various categories of readers that he envisioned as comprising his audience. Furthermore, this allowed him to detach from concepts and theory, which were not easily accessible to everyone and were inadequate for describing the dynamism of existence.

These considerations also help us understand why Kierkegaard employed a copious number of literary figures throughout his work: if many people were to be convinced of the ambiguity in their lives, then many literary figures needed to be proposed to cover the widest possible range of ways of living.

It is appropriate to conclude by emphasizing that all these facets of using literary figures aimed *to reveal to readers the emptiness of their diverse and mutable lifestyles, so they would be open to receiving the Christian message he sought to spread.*

According to this, it is necessary to revisit the second facet I highlighted regarding the possible use of the term “figure” as something that serves to cover and hide. In this context, it is also easy to trace examples of how this meaning is relevant regarding Kierkegaard's use of literary figures. Citing a couple of examples, we could consider the cases of Antigone and Victor Eremita, who appear in *Either/Or*.

These two characters are very useful for illustrating my point clearly, as both have an evident and direct relationship with a specific type of concealment, the secret (Rocca, 2012, pp. 100-107). In the case of the classical character, she is the protagonist of the essay *The Tragic in Ancient Drama Reflected in the Tragic in Modern Drama*, where the hypothesis of a modern version of Antigone's tragedy is proposed. According to speaker A, this version should be a story founded precisely around the theme of the secret, where Oedipus's offenses, her father,

have not been publicly revealed, and he has been able to die of old age in his royal bed. In this version, only Antigone is aware of these secrets, and she guards them resolutely. The tragic situation occurs when she falls in love with a young man and finds herself conflicted between this passion and the need not to violate her family's privacy. Antigone cannot bear the weight of this tension and dies precisely because of her secret, since "to take her secret away—this is what the lover must struggle to do, and yet it is also her certain death" (SKS 2, 136 / EO1, 164).

Regarding our analysis, this brief description suffices to show the role Kierkegaard assigns to the literary figure of Antigone in terms of concealment and to underline the importance of secrecy in his era rather than the little relevance it held in antiquity.

In a similar vein, the figure of Victor Eremita can be understood, as he serves as the editor of the work. In the preface, he recounts how he acquired the papers he is presenting to the public, explaining that he found them casually inside a secret drawer of a piece of furniture bought at a thrift shop. This contingency gives him the opportunity to reflect—against Hegel—on the discrepancy between the internal and the external, particularly in cases where there is a context implying a secret (SKS 2, 11). This theme recurs throughout the work to such an extent that it would be difficult not to agree with Rocca's reading when he states that the issue of secrecy is a fundamental interpretative key for approaching the book effectively (Rocca, 2012, p. 101). Moreover, Kierkegaard invented this very character precisely to conceal his true personality as the book's author for the purposes of his communicative strategy.

From all this, it derives that the two literary figures analyzed have the clear function of concealing something from those who approach them. It is pertinent to specify that in this initial approach, I have chosen only examples drawn from the work *Either/Or*, so that the context was consistent in each explanation, and I have considered them respecting the bifurcation exposed in the introduction: literary figures Kierkegaard retrieves from the literary tradition (Antigone and Don Giovanni), and literary figures he invented (Victor Eremita and

A). However, these two patterns are easily traceable throughout the entirety of the Danish author's work.

Understanding this dual aspect of Kierkegaard's use of literary figures—to convey the dynamism of something, that is, to show the constant becoming of existence, and to conceal—helps us approach the problem from a different perspective, which is crucial for furthering the analysis. In fact, if we consider these two newly mentioned characteristics together, we can understand that these literary figures in Kierkegaard function as if they were masks<sup>7</sup>. Since antiquity, the mask has had the dual function of revealing by concealing or, if one wishes, concealing by revealing (Reale, 2021, p. 30).

## 2. Implications of the Relationship Between Literary Figures and Masks

Defining the relationship between literary figures and masks in Kierkegaard's work is not a trivial hermeneutic whim; rather, it is crucial for highlighting other facets that literary figures have within his work and also provides insight into how they should be approached methodologically. For instance, the analytical examples we have developed so far need to be reevaluated, since if literary figures are masks, they cannot solely serve to reveal or conceal something but *must fulfill both functions simultaneously*. For example, the character, namely A displays his personal mutability and the disastrous consequences of his lifestyle, while also hiding, among other things, his true personality. In other words, once it is established that literary figures in Kierkegaard correspond to masks, this fact cannot be ignored from a methodological standpoint, as it has decisive implications for our understanding of Kierkegaardian philosophy, which we must now explore.

First, it is essential to emphasize that the mask is not an object, or an experience if you will, that can be separated from humans, as humans and masks are inseparable (Kerényi, 2017, pos.

---

<sup>7</sup> Considering this correspondence, from now on the terms "literary figures" and "masks" will be used interchangeably, as I have demonstrated that, in Kierkegaard, the first concept can align with the second, rendering them semantically synonymous.

5950). In other words, discussing masks necessarily involves referring to humans in general<sup>8</sup>. Given this established union, it is important to add that the mask fulfills a wide variety of functions within human experience, among which we have already highlighted those of covering and showing. However, these functions also encompass other areas, such as frightening the audience (Kerényi, 2017, pos. 5955). Among these other facets, there is one that is particularly relevant for better understanding Kierkegaard's situation: *the mask establishes a relationship between the material and spiritual worlds*, which can be articulated both from a ritual and an existential perspective (Bertò, 2012, pp. 17-18). In the specific case of Kierkegaard, this is fundamental, as this connection, with its existential implications, maintains a clear affinity with his philosophical-existential framework, particularly concerning the theme of the relationship between the individual and God. In fact, according to Kierkegaard, the “typical” situation in which humans find themselves can be described in this way:

MAN is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation which relates itself to its own self, or it is that in the relation [which accounts for it] that the relation relates itself to its own self; the self is not the relation but [consist in the fact] that the relation relates itself to its own self. Man is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short it is a synthesis. A synthesis is a relation between two factors. So regarded, man is not yet a self (SKS 11, 130 /SUD, 17).

This “typical” anthropological condition outlined by Kierkegaard is usually accompanied by despair, or the sickness unto death, which is an existential situation resulting from a personal life course that neglects to direct the synthesis in the correct way, ultimately disregarding the ultimate meaning of existence. This oversight can be remedied by considering that “the self is the conscious synthesis of infinitude and finitude which relates itself to itself, whose task is to

---

<sup>8</sup> In this regard, this would not be inconsistent with Kierkegaard's framework, as it can be asserted that the anthropological question is present within the scope of his interests: see, for example, Ángel Viñas Vera (2016, pp. 155-162)

become itself, a task which can be performed only by a relationship to God” (SKS 11, 146 / SUD, 44). In other words, humans are a synthesis whose existence can only be meaningful if they, standing before God through the leap of faith, manage to reclaim their existential dimension, which, in Kierkegaardian terms, translates into living a religious way of life. From this, it follows that the communicative and persuasive functions of Kierkegaardian masks can facilitate this leap of faith necessary to stand before God; that is, they can create this relationship between the material and spiritual worlds that would otherwise be impossible to construct.

This reflection on the existential implications of the mask in Kierkegaard provides me a springboard for a more extensive analysis on this subject. Indeed, by assuming that humans cannot be separated from the mask and that this relationship has evident existential implications, we begin to see a clear affinity with Kierkegaard's entire philosophical framework, which is distinguished by its focus on the existential sphere of the human being. This, while not entirely neglecting it, somewhat sidelines the rigorous conceptual analysis that, for example, distinguished thinkers of German Idealism, particularly Hegel<sup>9</sup>, among others. Moreover, this affinity allows us to reassess the role and significance that the theme of the mask holds within Kierkegaard's entire thought, as I believe it has been underestimated by scholarship to date or, at the very least, approached from a biased perspective. This is a topic that has already been addressed by specialized literature over the years<sup>10</sup>.

Without attempting to review all the texts here and despite the differences among them, a common interpretive pattern can be identified. Specifically, it is generally assumed that the pseudonyms (and not the literary figures) are masks, serving as a literary device that Kierkegaard implemented in his communicative strategy to persuade the reader through Christ (Amoroso, 1990, p. 65). This interpretation is based on a passage from *The Point of View*,

---

<sup>9</sup> From a reception standpoint, this is demonstrated by the fact that Kierkegaard is considered one of the fathers of existential philosophy: see, for example, Wahl (2002).

<sup>10</sup> Considering the number of works that delve into this topic, it would be impossible to address them all. For the purposes of this analysis, I will limit myself to mentioning two texts from two different academic contexts to serve as examples: Amoroso (1990) and Torralba (2003).

which states, "From the total point of view of my whole work as an author, the esthetic writing is a deception" (SKS 16, 36 / PV, 53). Of course, this is not a deception to be understood in a strictly negative sense, as it is necessary to ensure Christianity triumphs in the mindset of his contemporaries, harming Christendom.

Without undervaluing this interpretation, which I have defended in the past (Bartoli, 2021), it is necessary to place it within a broader discourse that can be developed thanks to the findings of earlier reflections. Indeed, if the analysis begins directly with the masks and not the literary figures, one immediately loses a facet of the problem, as the latter are excluded *a priori* from the equation, thus relinquishing the opportunity to grasp the need to study these two elements as parts of a unified framework and not as disconnected issues. This inevitably leads to focusing solely on Kierkegaard's communicative and authorial strategy without considering the plasticity that such literary figures offer the writer in addressing the existential issues of his readers, overlooking the argumentative strength that Kierkegaard sees in and harnesses from them.

Moreover, failing to consider this does not merely reflect an analytical oversight, but also prevents us from broadening our view of the relationship between Kierkegaardian masks and his entire philosophical framework without confining ourselves to the communicative strategy alone, which plays a fundamental role, but does not encompass everything since its function is to convey a message, not to create it. In fact, the emphasis on existence that Kierkegaard places at the center of his thought aligns perfectly with the existential implications of using masks, to the point where, following my analysis, it can be asserted that it would be reductive to regard the masks exclusively as a literary expedient employed by Kierkegaard for communicative purposes.

Conversely, the mask can be considered a necessary aspect of his philosophy because only by developing his thought in this way could he "create" a philosophy coherent with the dynamics of existence itself, as Kierkegaard intended. In other words, the functionality of the masks to Kierkegaard's communicative strategy is a consequence of the much deeper fact that his entire

philosophical framework is a thought developed through figures, or, more precisely, through masks.

In this case, Nietzsche's aphorism that “every profound spirit needs a mask” (1886, vol. II, n. 40) is very applicable, as Kierkegaard, to create a philosophical discourse that spoke directly to the human existential condition, needed to constantly create or adapt masks, as this was the only possible language to advance a thought of this nature. Using a terminology that might be considered anachronistic but owes much to Kierkegaardian philosophy, the communicative strategy was an ontic explanation that overlooked its ontological cause.

In light of this, I consider that the necessary elements are in place to propose the provocative claim that *if Kierkegaard's philosophy had not been developed through masks, it would not have existed, as it would not have had an adequate language to unfold*. This lengthy reflection is confirmed by another literary figure, which Kierkegaard connects with his religious message, namely, Christ.

### 3. Christ as a Literary Figure

Following the plan of his communicative strategy, the latter part of Kierkegaard's production is primarily dedicated to the theme of Christian faith and its message. In *Philosophical Fragments*, Climacus defends the thesis that a philosophy of Christianity cannot be developed, as this subject is not amenable to conceptual systematization; rather, only fragments—or crumbs—can be gleaned from it. This argument is revisited in the *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, focusing on the nature of the truth of Christianity. From the outset, the author asserts that the truth of Christianity cannot be objectively proven (SKS 7, 29). This is interesting because “it implies that the problem is no longer that of objective truth but rather the relationship each individual has with what they have chosen as their truth in their existence, in this case, Christianity. In other words, the problem is whether the individual wants to become a Christian” (Rocca, 2012, p. 180). For the individual to orient themselves among the various positions that appear to be Christian without necessarily being

so, they must consider “Scripture is regarded as the secure resort for decisions about what is Christian and what is not” (SKS 7, 31 / CUPH, 22). On this topic, Kierkegaard dedicates several pages of extraordinary beauty to defining the appropriate method for reading Scripture in relation to faith, concluding, among other things, that “Faith does not result from straightforward scholarly deliberation, nor does it come straightforwardly. On the contrary, in this objectivity one loses the infinite, personal, impassioned interestedness that is the condition of faith, the *ubique et nusquam* in which faith can come into being” (SKS 7, 36 / CUPH, 26).

Initially, from all these considerations, I am particularly interested in highlighting the recurring importance of the individual's existential sphere for achieving faith, and likewise, it is noteworthy that both elements are directly related to a peculiar attitude toward a book: the *Bible*. According to this framework, this type of reader must approach the Bible with the right questions that allow them to have a personal and existential relationship with it, to properly find the path to Christianity. Hence, it would be futile to seek Christian concepts, as we have already seen how they do not align well with the existential stance Kierkegaard deems necessary; rather, it is essential to search for examples that exemplify the Christian message. Of course, if truth is a life and not a collection of propositions or concepts, then, according to Kierkegaard, the life to be taken as an example cannot be apart from that of Christ. From all this, it follows that when reading the Bible, the reader must pay particular attention to the example of Christ. Regarding our concerns, it is evident, then, that Christ here takes the status of the literary figure more than all others<sup>11</sup>. In fact, it is no coincidence that the book most focused on this argument, namely *Practice in Christianity*, begins with this invocation:

Lord Jesus Christ, would that we, too, might become contemporary with you in this way, might see you in your true form and in the surroundings of actuality as you walked here on earth, not in the form in which an empty and meaningless or a thoughtless-romantic or a historical-talkative remembrance has distorted you, since it is not the form of abasement in which the believer sees you, [XII 2] and

---

<sup>11</sup> It is appropriate to clarify that with this statement, I do not intend to diminish the religious dimension of the figure of Christ; rather, I aim to propose an alternative reading of the issue.

it cannot possibly be the form of glory in which no one as yet has seen you. Would that we might see you as you are and were and will be until your second coming in glory, as the sign of offense and the object of faith, the lowly man, yet the Savior and Redeemer of the human race, who out of love came to earth to seek the lost, to suffer and die, and yet, alas, every step you took on earth, every time you called to the straying, every time you reached out your hand to do signs and wonders, and every time you defenselessly suffered the opposition of people without raising a hand—again and again in concern you had to repeat, “Blessed is the one who is not offended at me.” Would that we might see you in this way and that we then might not be offended at you! (SKS 12, 17-18 / PC, 7-8)

In this lengthy passage, we can find a compendium of many themes that we have touched upon throughout the analysis. Initially, the author laments the fact that the figure of Christ has been transfigured due to the misreadings propagated by the Church throughout history, and he advocates for the necessity of reading and interpreting His life more coherently with the representations offered in Scripture. In other words, Kierkegaard calls for a better handling of the literary figure of Christ, which has been misunderstood by institutions and, consequently, by the faithful.

With this call for attention, the Danish author is reflecting again on the appropriate relationship that must be maintained with literary figures, which cannot be considered empty vessels that can be filled with any type of content, thus providing infinite possibilities of interpretation. Instead, it is necessary to situate them in their historical context so that, from this perspective, and through the critical reading of primary sources, we can develop their intrinsic elements, without risking over-interpretation by attributing inappropriate elements to their nature, which would exceed the interpretative limits imposed by the figures themselves. In other words, Kierkegaard is urging us toward hermeneutic prudence while offering operational guidelines for correct interpretative practice. In addition, this calls for hermeneutic prudence remains relevant today, because it stands against the poor interpretative practices rampant in the contemporary cultural landscape, where the malpractice of over-interpreting topics and

authors prevails without minimally considering the constraints that texts impose on their interpretation.

Hence, the call to return to the authentic figure of Christ, which, however, differs from other literary figures precisely because of its original message, which carries the true Christian message, while the others merely reflect certain aspects of human existence, which, in comparison to the religious message, can be considered of lesser importance. This is the major difference with the other great example of a literary character that Kierkegaard presents in his works: Socrates, who provided a positive example of life but one that was disjointed from the Christian message and therefore less significant than Christ's.

Secondly, implicitly, the author is highlighting the mask-like nature of the figure of Christ, which fulfills all the characteristics I have previously outlined regarding other examples. Indeed, it can be seen how the figure of Christ, through this ambivalence in its distinctive features—for instance, its insignificance versus its role as redeemer and its function as both object and scandal of faith—has the task of revealing the true Christian message to readers who approach Scripture with the right existential attitude—thus unmasking the supposed religious lifestyles proposed by the official Danish church, which entirely ignore the true Christian message—while concealing it from those who have not yet adopted the correct inner posture. From all this, the existential implications of this mask become apparent, and, following Kierkegaard's framework that places faith at the center of the anthropological question, the necessity of this mask within the framework of the Danish philosopher's thought also becomes evident, as it is only through it that a relationship between the earthly and the spiritual can be established in the terms advocated by Kierkegaard.

Thus, this brief reflection has served to demonstrate that considering the literary figure of Christ as the central axis of the entire Kierkegaardian philosophical framework is a legitimate stance that, consequently, allows us to positively reevaluate, from another perspective, the importance of all literary figures in the Danish author's thought. According to this, it is

appropriate to conclude this writing with the outline of some methodological guidelines that may prove useful in studying and understanding this topic.

#### 4. Some Methodological Guidelines for Approaching Literary Figures in Kierkegaard

One of the elements that the previous analysis has clearly established is that literary figures, understood in their function as masks, have an intrinsic relationship with the philosophical-existential message that Kierkegaard seeks to propose to the point where it has been asserted that they cannot be considered merely as rhetorical devices. Instead, they play a necessary role in the development of his thought due to his prioritization of the human existential sphere, which eludes any attempt at rigorous conceptualization because of its constantly evolving dynamics. Then, I now want to provide some methodological guidelines to consider when analytically approaching the study of these figures, based on the same elements I have highlighted in this work.

In approaching a literary figure in Kierkegaard's work, the first concern should be to trace the original sources from which Kierkegaard draws the figure, to place it in its historical context, and to avoid the risk of skewing the analysis. A clear example of this is Don Quixote, which, in Kierkegaard, cannot have any origin besides Cervantes' book. A more interesting case is provided by Don Juan, who has undergone various reinterpretations throughout his reception. Here, we must determine whether Kierkegaard is referring to Tirso de Molina's version or Lorenzo da Ponte's libretto for Mozart's *Don Giovanni*. In this instance, we know that Kierkegaard refers to both but does so at different points in his work and, importantly, in relation to specific issues for which he considers one version better suited than the other—Spanish or Italian-Austrian. Often, Kierkegaard leaves traces of his primary sources in the notes of his private journals or directly within the text discussing the figure in question.

This initial sorting allows us to identify the limits of our interpretation, avoiding the trap of anachronism or general incoherence. Of course, this does not apply to the masks he creates as pseudonyms, where the reference context aligns with the same situation of the writer, allowing

us to move directly to the second point. This involves identifying the function that the mask should serve in the discourse presented by Kierkegaard. From the previous analysis, we have noticed that each mask works to reveal something by demonstrating its mutability while simultaneously concealing something else. Thus, an example like Climacus can be approached by considering that one of its functions is to clarify certain aspects of Kierkegaard's authorship while continuing to conceal the author's true identity, thereby allowing him to further develop his ideas without being bound by the positions presented by his pseudonym Climacus (Dip, 2018, p. 25). It's important to remember that these two functions are inseparable; otherwise, they would not be masks. Although one may be more emphasized than the other, both must be fulfilled simultaneously.

Once the role of the mask is elucidated, we must ask about the existential implications it holds for the author and, especially, for the reader, to determine how it fits into Kierkegaard's philosophical-existential framework. Indeed, it has already been established that this relationship between mask and existence is necessary, so we simply need to unveil it explicitly. A telling example of this is the figure of the Wandering Jew. From the author's perspective, addressing this figure helps him reflect on his relationship with literature (Pattison, 2002, pos. 1005), which had obvious implications for his existence. From the reader's perspective, approaching the figure of the Wandering Jew is crucial for having a tangible example of the consequences of despair in human existence and for understanding the mental characteristic that most distinguishes the contemporary era (Ballan, 2016, p. 242).

Finally, each mask functions to create a connection between the spiritual and the earthly worlds, so it is necessary to conclude our approach to literary figures by clarifying what kind of relationship is being constructed. For example, we have noticed that in the case of Christ, this figure serves precisely to indicate the path that leads the individual before God, enabling the definitive leap of faith toward a religious way of life. This is an extreme case, as it would be imprudent to attribute this identical function to all the masks in Kierkegaard's work. However, we can take a more measured position by recalling that the figure of Christ is the central axis of Kierkegaard's framework, to the extent that it gives direction to all reflections.

Thus, it is coherent that the other figures do not have the same power to unite the earthly and the spiritual spheres but can contribute to creating the conditions for this to fulfill this purpose. Therefore, it is appropriate to ask how these other masks contribute to this outcome. That said, all the examples we have discussed for our analysis also serve to clarify this point, as the exposition of each has helped specify the contribution to Kierkegaard's plan. On the other hand, this framework can be succinctly summarized in an operational scheme of questions to answer when approaching a literary figure:

| Do you use multiple fonts? |                                                                                                           |                                                                                                         |
|----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| If the answer is positive  |                                                                                                           |                                                                                                         |
| 1                          | From what historical context does Kierkegaard draw the literary figure he is analyzing?                   | Does the source used change in relation to the problem that Kierkegaard wants to highlight?             |
|                            |                                                                                                           | How is this operation justified by Kierkegaard?                                                         |
| 2                          | What is the function of the mask I am analyzing?                                                          | What does Kierkegaard want to show through its use?<br>(Emphasize the mutable conditions of the object) |
|                            |                                                                                                           | Both functions must necessarily be fulfilled.                                                           |
| 3                          | What existential implications does this mask have on the writer?                                          | What does Kierkegaard want to hide by using this mask?                                                  |
|                            |                                                                                                           | What existential implications does this mask have on the reader?                                        |
| 4                          | What contribution does the mask make to the connection between the earthly world and the spiritual world? |                                                                                                         |

Finally, I do not mean to say that the analysis should stop once these questions are answered. Rather, I want to emphasize that they provide the minimum elements necessary to develop a coherent and rigorous hermeneutic exercise of Kierkegaard's literary figures, which could not occur without having solid foundations from which to begin the analysis. Furthermore, I am not implying that there are no other useful elements for the study, but I assert that at the very least, these aspects of each literary figure must be highlighted. It is important to note that these proposals of mine, despite being rigorously supported, do not claim to be exhaustive.

## 5. A Practical Application of My Methodological Proposal: The Case of Faust

After having engaged in these extensive theoretical reflections, it is appropriate to ground the reasoning by applying it to a specific example. This allows us to appreciate its practical application while attempting to be as concise as possible, so as not to overload the text, harming the nuances each response would require for the analysis to be as precise as possible. Additionally, focusing on a single character allows us to recapture the coherence I had to set aside in my earlier examples, as I chose to present a wide range of cases to highlight various literary figures in Kierkegaard's work and various moments within it, aiming to offer an overarching view of Kierkegaard's trajectory and the role of masks therein. Considering that pseudonyms have been extensively addressed by scholarship, albeit with a biased focus, I will focus here on a literary figure drawn from Western tradition, namely, Faust<sup>12</sup>.

*What historical context does Kierkegaard draw the literary figure he is analyzing from? Does he use multiple sources? If so, does the source used change in relation to the problem Kierkegaard wishes to highlight? How is this operation justified by Kierkegaard?*

Kierkegaard addresses Faust by giving particular importance to Goethe's interpretation of this figure, especially in Part I of his work *Faust*. However, this is not the only source, as he also

---

<sup>12</sup> I have already addressed this figure in previous works, particularly in Bartoli (2022, pp. 193-219) and recently in Bartoli (2025).

pays close attention to medieval versions and, notably, to contemporary versions produced by Danish and German cultures of his time. In fact, the problem changes in relation to the use of the source. For example, Kierkegaard sometimes relates Faust to seduction and other times to doubt; he justifies this by asserting that each era has its Faust, which represents some relevant characteristics of that historical moment.

*What is the function of the mask I am analyzing? a) What does Kierkegaard want to reveal through its use? (Emphasize the mutable conditions of the object.) b) What does Kierkegaard want to conceal with the use of this mask? [Both functions must necessarily be fulfilled.]*

Among the various nuances that distinguish Kierkegaard's use of this mask, I focus here on the fact that Kierkegaard employs this figure to reflect on doubt. On one hand, he wants to reveal the range of negative implications that the methodical application of doubt opens up for an individual who seeks to ground their existence on it, without having a religious horizon to turn to for resolving all their uncertainties. On the other hand, Faust serves to illustrate the very necessity of doubt in human existence, while simultaneously concealing the aesthetic and intellectual enjoyment it can induce in each individual, as it contributes to the cultural development of the individual, as demonstrated by the Enlightenment.

*What existential implications does this mask have for the writer? What existential implications does this mask have for the reader?*

The writer can adopt the mask of Faust to reflect on his existence, troubled by doubts regarding his religious vocation, while also using it to find his path and, consequently, gain hope of finding his place in the world.

From the reader's perspective, the figure of Faust serves as a warning about the risks of living a life entirely anchored in scientific rationality and thus adopting methodical doubt as an existential stance in any situation. Moreover, the despair that seems to dominate Faust can

also serve as a reminder of the need to abandon a similar existential posture to embrace the religious life proposed in other writings by Kierkegaard.

*What contribution does the mask make to the connection between the earthly world and the spiritual world?*

In this case, the mask of Faust serves to clear the individual's mind of any stance founded solely on rationality and opens up the possibility for them to begin considering the fact that some types of decisions, particularly those related to existence, cannot be based on rational choices but rather require absurd actions, as demonstrated by another literary figure, namely Abraham. This is preparatory for standing before God, as accepting the absurd is a necessary existential prerequisite for making the leap of faith.

This brief example of the practical application of my methodological proposal is sufficient to demonstrate its coherence, as well as the potential developments that could arise from it. Of course, I want to reiterate that this should not be understood as a closed and conclusive analysis; rather, it seeks to provide tools for a rigorous approach to literary figures in Kierkegaard, while simultaneously enabling the extraction of solid analytical elements from them with which to construct the hermeneutic exercise each scholar deems appropriate.

### **Conclusion: An Invitation to Dialogue**

Finally, I would like to emphasize that this study, in addition to the stated objectives, aims to reopen the dialogue on the relevance of studying literary figures in Kierkegaard, either as a topic in its own right or as a methodology for analyzing broader issues, such as the classic questions of anxiety, despair, lifestyles, among others. By reclaiming the hermeneutic ambitions of this work, I hope this is not considered the closing point of a monologue, but rather as the starting part of a conversation with many interlocutors.

## Bibliography

- Amoroso, L. (1990). L'arte della comunicazione. En L. Amoroso (Ed.), *Maschere kierkegaardiane* (pp. 13–104). Rosenberg & Sellier.
- Auerbach, E. (1998). *Figura*. Trotta.
- Ballan, J. (2016). The wandering Jew: Kierkegaard and the figuration of death in life. En K. Nun & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard's literary figures and motifs* (Vol. 2, pp. 235–247). Routledge.
- Bartoli, F. (2021). Estrategias de enmascaramiento en Kierkegaard y Kafka: Una breve reflexión sobre el papel del escritor en la moderna sociedad burguesa. *Areté*, 33(2), 223–244.
- Bartoli, F. (2022). *Un mismo lado del mundo: La seducción donjuanesca y la decisión fáustica en Kierkegaard y Kafka*. Casa de Asterión.
- Bartoli, F. (2025). Entre Fausto y Cristo: Kierkegaard frente al problema del nihilismo. *Estudios Kierkegaardianos*, 11, 87–113.
- Bartoli, F. (2026). *Søren Kierkegaard: Doce matices a su filosofía*. Filosófica Editorial.
- Bertò, A. (2015). Per un'apologia della maschera. *Intexto*, 33, 15–26.
- Binetti, M. J. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. Universidad Iberoamericana.
- Bravo Jordan, N. (2020). The Faust project in Kierkegaard's early journals. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 25, 171–192.
- Dip, P. (2018). El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard. *Horizontes Filosóficos*, 8, 23–36.
- Hösle, V. (2007). *Interpretare Platone*. Guerini & Associati.
- Guerrero, L. (2020). Los seudónimos en las obras de Søren Kierkegaard. *Estudios Kierkegaardianos*, 6, 107–136.
- Kierkegaard, S. (1978–1998). *Kierkegaard's writings* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds. y Trads., Vols. 1–26). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1997–2013). *Søren Kierkegaards skrifter (SKS)* (N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon, & F. Hauberg Mortensen, Eds., Vols. 1–55). Gads Forlag. <https://teol.ku.dk/skc/sks/>

Kerényi, K. (2017). *Miti e misteri*. Bollati.

Nietzsche, F. (1886). *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. C. G. Naumann. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>

Nun, K., & Stewart, J. (Eds.). (2016). *Kierkegaard's literary figures and motifs*. Routledge.

Pattison, G. (2002). *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*. Cambridge University Press.

Reale, G. (2021). *Eros demone mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Giunti.

Rella, F. (2007). *Pensare per figure*. Fazi Editore.

Rocca, E. (2012). *Kierkegaard*. Carocci.

Stewart, J. (2007). *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge University Press.

Torralba, F. (2003). *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Fundación Emmanuel Mounier.

Viñas Vera, Á. (2016). Notas sobre la antropología de Kierkegaard. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5*, 155–162.

Wahl, J. (2002). *Esquisse pour une histoire de l'existentialisme*. L'Arche Éditions.

## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**La politización de lo íntimo: entre la subjetividad y el poder**

The politicization of intimacy: between subjectivity and power

N'Dré Sam Beugré<sup>1</sup>  
*RUSTA - Costa de Marfil*

Recibido: 15.09.2025

Aceptado: 15.11.2025

**Resumen**

Este artículo ofrece un análisis crítico de la politización de lo íntimo, cuestionando los procesos mediante los cuales la subjetividad, el cuerpo, las emociones y las experiencias vividas se convierten en vectores de expresión política. Basándose en los aportes teóricos de Michel Foucault, Judith Butler y Gilles Deleuze, muestra que lo íntimo, lejos de ser un espacio privado y apolítico, está atravesado por normas sociales, mecanismos de poder y lógicas de gubernamentalidad. A través del estudio de las luchas feministas, LGBTQ+ y decoloniales, así como de las prácticas contemporáneas de testimonio, autoficción y activismo digital, el artículo destaca el potencial crítico de lo íntimo, al tiempo que señala sus límites: riesgo de recuperación, capitalización emocional, mandato de visibilidad. Lo íntimo aparece así como un campo de tensión entre subjetivación, resistencia y exposición, donde se redibujan los límites de la política.

**Palabras clave:** íntimo, subjetividad, politización, cuerpo, género y sexualidad, biopolítica

---

<sup>1</sup> smlbeugre@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-7679-9731>

## Abstract

This article offers a critical analysis of the politicization of intimacy, examining how subjectivity, the body, emotions, and lived experience become vehicles of political expression. Drawing on the theoretical contributions of Michel Foucault, Judith Butler, and Gilles Deleuze, it argues that intimacy is neither a private nor apolitical domain, but rather a space traversed by social norms, power relations, and technologies of governmentality. From the perspective of feminist, LGBTQ+, and decolonial struggles, as well as contemporary practices of testimony, autofiction, and digital activism, the article highlights both the subversive potential and limitations of intimate discourse: risks of commodification, emotional overexposure, and normative visibility. Intimacy emerges as a zone of tension between subjectivation, resistance, and self-exposure, where the very limits of the political are being redefined.

**Keywords:** intimacy, subjectivity, politicization, body, gender and sexuality, biopolitics

## Introducción

En las sociedades modernas marcadas por la hipervisibilidad, lo íntimo parece haber dejado los márgenes para inscribirse en el corazón mismo de la política. Este cambio gradual pero profundo pone en cuestión la estructura misma de nuestras relaciones sociales. Lo que llamamos íntimo (experiencias emocionales, prácticas sexuales, historias familiares, sufrimiento psicológico), considerado durante mucho tiempo como algo perteneciente a la esfera privada, está hoy en el centro de demandas sociales, estrategias activistas, narrativas artísticas y políticas institucionales. Este fenómeno, a menudo denominado "politización de lo íntimo", exige una reflexión profunda sobre las formas de subjetividad que implica, las relaciones de poder que revela y las reconfiguraciones sociales que induce.

La distinción entre las esferas pública y privada, considerada durante mucho tiempo un fundamento de la modernidad liberal, se basa en la idea de que ciertos aspectos de la existencia

humana deben protegerse de la interferencia política o social. Hannah Arendt describió poderosamente esta separación en *La condición humana*, donde distingue entre el espacio público —el lugar de la acción y el habla— y el espacio privado —el lugar de la reproducción de la vida (Arendt, 1983, p. 47)—. Sin embargo, esta frontera nunca ha sido estanca. Lo privado siempre ha estado estructurado por normas sociales, relaciones de género, clase o raza, lo que hace problemática la idea de un espacio verdaderamente "íntimo".

El feminismo de la década de 1970 fue uno de los primeros movimientos en articular explícitamente la naturaleza política de lo íntimo, en particular a través del famoso lema: "lo personal es político". Este eslogan, lejos de ser una simple consigna, supuso una importante ruptura epistemológica: ya no se trataba solo de reivindicar derechos en el espacio público, sino de reconocer que las opresiones sistémicas también forman parte de las relaciones interpersonales, de los cuerpos, de los deseos y de los afectos (Delphy, 1991, p. 134). La violencia doméstica, la sexualidad, la maternidad y la división sexual del trabajo ya no eran asuntos privados, sino cuestiones políticas importantes. Este cambio de perspectiva marcó un primer paso en la politización de lo íntimo.

Desde la década de 1990, con el auge de las teorías queer, poscoloniales e interseccionales, la reflexión sobre lo íntimo se ha intensificado aún más. Judith Butler, en *El género en disputa*, muestra cómo las identidades sexuales y de género no son simplemente datos naturales, sino construcciones sociales perpetuamente repetidas y, por lo tanto, potencialmente subversivas (Butler, 2005, p. 53). El cuerpo se convierte en un lugar de performatividad, pero también de resistencia a las normas. Desde esta perspectiva, lo íntimo ya no es solo lo que está oculto: es lo que se produce mediante dispositivos de poder, lo que Michel Foucault llamó "biopolítica": esa forma de poder que se ejerce sobre la vida misma, sobre los cuerpos, las sexualidades, los nacimientos, las enfermedades e incluso los placeres (Foucault, 1976, p. 183).

Lo que ahora llamamos "sujetivación", el proceso por el cual un individuo se convierte en sujeto (y se reconoce como tal), no puede dissociarse de estas dinámicas. Para Foucault, el sujeto nunca es un punto de partida, sino un producto de relaciones de poder y de conocimiento

(Foucault, 1982, p. 786). Lo íntimo es entonces uno de los lugares donde estas relaciones se inscriben con más fuerza: el cuerpo, las emociones, los recuerdos se convierten en el terreno sobre el que se negocia una identidad siempre inestable, atrapada entre la normatividad y la singularidad. Así, la politización de lo íntimo es inseparable de una historia de mecanismos de poder, pero también de una historia de resistencia.

Este proceso es particularmente visible en las prácticas contemporáneas de autonarración. La autoficción, el testimonio activista, las confesiones en las redes sociales y las narraciones terapéuticas son formas en las que lo íntimo se vuelve visible, audible y afirmado. Estas prácticas, a menudo criticadas por su supuesto narcisismo, no pueden entenderse independientemente de sus funciones políticas. Nacen de un deseo de recuperar el control sobre la propia narrativa, frente a relatos dominantes que invisibilizan o estigmatizan ciertas experiencias. Como escribe Didier Eribon en *Retour à Reims*: "contar la propia vida es producir una contrahistoria, oponer a la narrativa dominante una versión disonante, marcada por la exclusión, la vergüenza y el silencio" (Eribon, 2009, p. 21). Lo íntimo se convierte así en un campo de lucha simbólica.

Sin embargo, esta valorización de lo íntimo no está exenta de ambigüedades. Por un lado, permite la expresión de subjetividades marginadas, pero, por otro lado, puede generar una forma de captura emocional, donde los afectos se convierten en objetos de consumo. La espectacularización de lo íntimo en los medios de comunicación o en las plataformas digitales, lejos de liberar a los sujetos, puede reforzar nuevas normas: ya no basta con vivir, hay que contar la propia historia, mostrarse, conmoverse, a veces hasta el agotamiento (Illouz, 2006, p. 132). La mercantilización de las emociones, la gamificación del sufrimiento y la estetización de las vulnerabilidades plantean importantes cuestiones éticas y políticas.

Además, la politización de lo íntimo no solo concierne a los individuos, sino también a las propias instituciones. El derecho, la medicina, la educación y las políticas sociales son instancias que regulan formas de vida, guían deseos y enmarcan prácticas. Por ejemplo, los debates contemporáneos sobre la maternidad subrogada, el derecho a la eutanasia o el

reconocimiento de las identidades trans no pueden reducirse a simples elecciones personales: son cuestiones políticas y bioéticas complejas, que ponen en tensión las nociones de libertad individual, normas colectivas y justicia social.

Desde esta perspectiva, la politización de lo íntimo no implica solo un cambio de fronteras, sino una reconfiguración de la política misma. La política ya no es solo una cuestión de instituciones o de partidos: se está convirtiendo también en una cuestión de subjetividades, historias y experiencias. Esta transformación nos exige repensar las categorías tradicionales del análisis social. Como señalan Nancy Fraser y Axel Honneth en su debate sobre el reconocimiento, no se puede pensar la justicia sin tener en cuenta la dimensión simbólica de las luchas, es decir, el modo en que los individuos se sienten (o no) reconocidos en su dignidad y su identidad (Fraser & Honneth, 2003, p. 29).

No se trata, pues, de celebrar ingenuamente la liberación de lo íntimo, ni de condenarla como una deriva individualista, sino de analizar sus condiciones, sus formas y sus efectos. A través de esta exploración, vemos surgir un nuevo paradigma de acción política: un paradigma donde la experiencia vivida se convierte en un lugar de conocimiento, donde el cuerpo se convierte en un terreno de negociación, donde la vulnerabilidad se convierte en una fortaleza. Este cambio no está exento de riesgos, pero abre nuevas perspectivas para pensar el poder, la resistencia y las modalidades de emancipación.

Este texto pretende explorar la dinámica contemporánea de la politización de lo íntimo, combinando enfoques teóricos y ejemplos concretos. El objetivo será interrogar cómo se forman las subjetividades en contextos marcados por relaciones de dominación, pero también cómo estas pueden transformarse en potencias de acción. Lo íntimo, lejos de ser un refugio apolítico, es un campo de fuerzas, a la vez un lugar de control y de creatividad, de herida y de reinención.

## **1. Definiendo intimidad y subjetividad**

### **1.1 Lo íntimo: una construcción social, cultural e histórica**

Lejos de ser una invariante antropológica o un dato universal, lo íntimo es visto como una construcción históricamente situada, moldeada por normas, representaciones y dispositivos culturales. Lo que hoy llamamos íntimo no siempre ha existido en las mismas formas ni en los mismos espacios sociales. La intimidad no es ni natural ni estable; es producto de configuraciones históricas que determinan qué debe ocultarse, qué puede mostrarse, qué se considera parte del yo o de lo social.

La antropología y la sociología han demostrado que la separación entre esferas privada y pública, condición para el surgimiento de lo íntimo en el sentido moderno, es una invención relativamente reciente, vinculada al surgimiento de la burguesía occidental en los siglos XVIII y XIX. Philippe Ariès y Georges Duby, en su obra colectiva *Histoire de la vie privée*, destacan que la noción de intimidad apareció verdaderamente con el nacimiento del hogar moderno, la pareja conyugal centrada en los sentimientos y la sexualización diferenciada de los espacios domésticos (Ariès & Duby, 1985, p. 11). Lo íntimo es, por tanto, inseparable de una arquitectura social, espacial y afectiva que crea zonas protegidas de la vida social, zonas que no existían en la misma forma en las sociedades tradicionales o feudales.

Más allá de esta genealogía histórica, lo íntimo es también un hecho culturalmente variable. Lo que se considera privado en una sociedad puede ser público en otra. Por ejemplo, en ciertas culturas, la relación con el cuerpo, con la desnudez, con la paternidad o con la sexualidad está marcada por umbrales de visibilidad muy diferentes. Erving Goffman, en sus estudios sobre las interacciones sociales, muestra cómo las normas de autopresentación delimitan lo que se puede mostrar u ocultar según los contextos sociales y culturales (Goffman, 1973, p. 118). La intimidad queda así regulada por un conjunto de guiones sociales, donde el individuo aprende qué puede compartir o no, con quién y bajo qué circunstancias.

En las sociedades occidentales contemporáneas, esta construcción cultural de la intimidad está fuertemente influenciada por la modernidad individualista, que valora la singularidad del yo, la interioridad y la autenticidad como pilares de la identidad. Charles Taylor destacó este punto de inflexión en su reflexión sobre las "fuentes del yo": el individuo moderno se percibe a sí mismo como dotado de una profunda interioridad, y es a través del conocimiento y la expresión de esta interioridad que afirma su autenticidad (Taylor, 1998, p. 36). Desde esta perspectiva, lo íntimo se convierte en un reservorio de verdad sobre uno mismo, un espacio donde se inscribe lo auténtico: aquello que escapa a las normas externas, pero que puede, paradójicamente, ser instrumentalizado con fines sociales o políticos.

Lo íntimo también se produce mediante dispositivos técnicos y mediáticos. El auge de la fotografía, los diarios personales y luego los medios digitales ha transformado profundamente las formas en que nos expresamos íntimamente. Cada época inventa sus propias formas de poner en escena lo íntimo. El paso del diario al blog, del testimonio privado a la confesión pública en las redes sociales, ilustra esta dinámica de construcción sociotécnica de la intimidad. Eva Illouz habla de ello como de una "cultura emocional" moldeada por las industrias culturales, en la que las emociones y las autonarraciones se convierten en objetos de consumo, pero también de reconocimiento social (Illouz, 2006, p. 22).

Finalmente, lo íntimo también está atravesado por relaciones de poder. No es simplemente un espacio protegido de la dominación, sino más bien un lugar donde se ejercen normas, en particular las de género, sexualidad, raza y clase. ¿Quién tiene derecho a la privacidad? ¿Quién puede exponer sus partes íntimas sin ser estigmatizado? Estas preguntas revelan que lo íntimo está situado políticamente. Las obras de bell hooks y Audre Lorde insisten en esta dimensión situada de la intimidad, particularmente en el contexto de las mujeres racializadas y las minorías sexuales, para quienes la expresión de la intimidad a menudo se percibe como una transgresión (hooks, 1999; Lorde, 1980).

Así, lo íntimo no es un dato dado, sino un objeto en movimiento, moldeado por la historia, la cultura, las técnicas y las relaciones de poder. Al colocarlo en una perspectiva sociohistórica,

comprendemos mejor por qué y cómo puede convertirse en una cuestión política central en las sociedades contemporáneas: porque lo que consideramos más personal está en realidad estructurado por regímenes normativos y, por lo tanto, es potencialmente discutible, reconfigurable y movilizable.

## **1.2 Subjetividad: cómo la experiencia personal se convierte en vehículo de expresión política**

En las sociedades modernas donde el sujeto está en el centro de la concepción del individuo, la subjetividad —entendida como el conjunto de experiencias, sentimientos y percepciones singulares— tiende a adquirir un lugar central en la formulación de los discursos sociales y políticos. Si durante mucho tiempo la subjetividad estuvo asociada a la esfera privada, opuesta a la objetividad de los hechos y las instituciones, hoy se afirma como una palanca esencial de movilización, de testimonio y de protesta. Esta revalorización de la experiencia subjetiva no es solo una moda pasajera: refleja una transformación más profunda de las formas de legitimidad política y de los regímenes de verdad.

La idea de que lo personal es político, formulada en la década de 1970 por los movimientos feministas, marca un punto de inflexión decisivo en la historia de las luchas sociales. Esta frase, que se ha vuelto emblemática, significa que las experiencias individuales —la violencia doméstica, las desigualdades en las parejas, el control de los cuerpos— no son simplemente asuntos privados, sino síntomas de estructuras de dominación colectiva (Hanisch, 1970). La experiencia personal se convierte así en un punto de partida para la crítica sistémica, una herramienta para tomar conciencia y compartir. La subjetividad ya no es un repliegue sobre uno mismo, sino un lugar de discurso político, un vector de lucha.

Judith Butler, en *El poder de las palabras*, insiste en que los sujetos no preexisten a las normas sociales: son producidos por ellas, pero también pueden desafiarlas al reproducirlas de manera diferente. La subjetividad, desde esta perspectiva, es al mismo tiempo limitada y agente: surge dentro del marco de normas heteronormativas, patriarcales o racializadas, pero también puede

desviarse de ellas, pervertirlas, subvertirlas (Butler, 1997, p. 22). El individuo se convierte en sujeto político cuando habla desde su experiencia —desde esa posición a menudo situada, marginada y vulnerable— para desafiar el orden social.

Esta dinámica es evidente en muchos movimientos contemporáneos. El movimiento MeToo es un ejemplo paradigmático. Lo que comenzó como un testimonio individual de agresión sexual se ha transformado en un movimiento global de libertad de expresión, desafiando a instituciones enteras. Cada historia personal, tomada de forma aislada, podría haber permanecido insignificante o relegada a la esfera privada; su agregación produjo un efecto de masa política, capaz de reconfigurar los imaginarios colectivos, las normas jurídicas y las relaciones de género. Lo personal aquí se vuelve estructural; lo íntimo, la corte; la historia, un acto de poder.

El pensamiento decolonial también propone una politización radical de la subjetividad. Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, muestra cómo el sujeto colonizado es moldeado en su interioridad por la mirada y el lenguaje del colonizador. Pero también afirma que es recuperando la posesión de su subjetividad, rechazando las categorías impuestas, que el sujeto racializado puede reconstruir un sentido de su existencia (Fanon, 1952, p. 101). Asimismo, los escritos de Gloria Anzaldúa o bell hooks articulan experiencias de subjetividad marginada —queer, racializada, femenina— para convertirlas en materiales teóricos y activistas por derecho propio (Anzaldúa, 1987; hooks, 1999). Estos autores demuestran que la experiencia situada del sujeto no es un obstáculo para la verdad, sino otra forma de conocimiento: un conocimiento encarnado, afectivo, atravesado por la lucha.

La subjetividad se convierte así en un modo alternativo de producción de conocimiento, que puede encontrarse en prácticas de escritura autobiográfica, historias de vida, performances artísticas e incluso demandas comunitarias. Lejos de ser un simple discurso sobre uno mismo, es parte de un espacio político donde están en juego el reconocimiento, la memoria y la resistencia. Como señala Paul B. Preciado en *Testo Junkie*, escribir sobre el propio cuerpo y

la propia identidad también significa escribir contra el poder médico, legal o sexual que intenta definir sus contornos (Preciado, 2008, p. 14).

Este giro subjetivo de la política viene acompañado, sin embargo, de una serie de tensiones. La omnipresencia del testimonio puede generar una escalada emocional, una jerarquía del sufrimiento e incluso una competencia entre víctimas (Martuccelli, 2012, p. 77). También existe el riesgo de reducir el espacio público a una sucesión de expresiones individuales sin ningún objetivo colectivo. La subjetividad política no puede entonces pensarse sin una puesta en común de ideas, un paso de lo íntimo a lo colectivo, de la queja a la crítica, del grito a la organización.

En resumen, la subjetividad es una matriz de expresión política no porque sea en sí misma portadora de la verdad, sino porque abre brechas en el orden establecido, hace oír voces disonantes y transforma el espacio social. Desplaza la legitimidad política hacia formas más sensibles, más afectivas, pero también potencialmente más frágiles. No sustituye los análisis estructurales, sino que los complementa reintroduciendo la experiencia como lugar de conocimiento, poder y transformación.

### **1.3 Perspectivas filosóficas (Foucault, Butler, Deleuze) sobre la subjetivación**

El pensamiento contemporáneo ha cuestionado profundamente la idea de un sujeto autónomo, estable y racional, heredada de las tradiciones humanista y cartesiana. A raíz de las críticas postestructuralistas, filósofos como Michel Foucault, Judith Butler y Gilles Deleuze han propuesto concepciones dinámicas, relacionales e históricas de la subjetividad. Estas perspectivas permiten entender la subjetivación no como un proceso lineal o interno, sino como una producción social atravesada por relaciones de poder, normas y prácticas discursivas.

Michel Foucault es sin duda el pensador más emblemático de esta reconfiguración. En sus últimas obras, especialmente *La hermenéutica del sujeto*, insiste en el hecho de que el sujeto

se produce —no se da— a través de prácticas del yo, pero también a través de dispositivos de poder-saber. Para Foucault, la subjetivación designa un proceso ambivalente: por una parte, es el efecto de mecanismos disciplinarios y biopolíticos que moldean los cuerpos y los comportamientos; por otra parte, es también una capacidad de resistencia, una manera de relacionarse con uno mismo y transformar esa relación (Foucault, 2001, p. 27). Así, las técnicas de confesión, la medicalización de la sexualidad, las normas educativas o las prácticas espirituales son formas históricas de producción del sujeto.

Foucault teoriza entonces un sujeto sometido, es decir, un ser que es a la vez sujeto de una acción y sujeto de una autoridad. Escribe en *Sujeto y poder*: "Hay dos significados de la palabra «sujeto»: sujeto a alguien a través del control y la dependencia, y sujeto ligado a la propia identidad a través de la autoconciencia o el autoconocimiento. Ambos se refieren a una forma de poder" (Foucault, 1982, p. 781). Es esta dualidad —entre poder y libertad, disciplina y transformación, subyugación y subjetivación— la que hace que el concepto sea tan fértil para pensar la politización de lo íntimo.

Judith Butler amplía y radicaliza estos análisis en el campo de los estudios de género. En *Gender Trouble*, muestra que el género es una construcción performativa, producida por repeticiones normativas del discurso y las prácticas sociales (Butler, 2005, p. 53). El sujeto no elige libremente su identidad: está llamado a existir según categorías que lo preceden y lo constriñen. Esta "interpelación" recuerda el trabajo de Althusser sobre la ideología, pero Butler añade una dimensión corporal y afectiva: la identidad de género se encarna en gestos, afectos y estilos. Es a través de estas performances repetidas que el sujeto se constituye, pero también que puede desviarse de la norma.

Butler insiste en que la subjetivación es siempre ambivalente: implica tanto un apego a las normas (incluso las dolorosas) como una posibilidad de reproducirlas de manera diferente. En *El poder de las palabras*, habla del "poder subversivo del discurso" para designar el modo en que la interpelación normativa puede ser desviada, invertida, resignificada (Butler, 1997, p. 35). El sujeto se convierte así en un lugar de lucha entre la conformidad y la desviación, entre

la imposición y la creación. Lo íntimo, en esta perspectiva, es el espacio donde se desarrolla esa lucha, a través de emociones, historias, deseos.

Gilles Deleuze, por su parte, propone una visión aún más radical de la subjetividad. Con Félix Guattari, en *Mil mesetas*, critica la idea de un sujeto centralizado o unificado. Para ellos, el sujeto es una disposición, una multiplicidad en movimiento, un flujo de fuerzas, de afectos y de deseos (Deleuze y Guattari, 1980, p. 35). La subjetivación no es entonces la producción de un "yo" fijo, sino la constitución de territorios existenciales provisionales, siempre amenazados de ser capturados por los aparatos de poder (familia, escuela, Estado, psiquiatría, etc.).

Deleuze distingue dos formas de subjetivación: la subjetivación molar, que fija al individuo en identidades estables (hombre/mujer, ciudadano, paciente...), y la subjetivación molecular, que trabaja en los márgenes, los devenires, las transformaciones inasignables. Es en esta zona molecular donde puede surgir un poder de desterritorialización, es decir, de fuga de los marcos normativos. Para Deleuze, el sujeto es una ficción útil, pero lo que importa es la vida impersonal que recorre los individuos, los afectos que los perturban, los deseos que los mueven (Deleuze, 1990, p. 88).

Al cruzar estas tres perspectivas, entendemos que la subjetivación no es un proceso neutral o puramente introspectivo. Está atravesado por la política, el lenguaje, las instituciones, las normas sociales. Pero también es un espacio de potencialidad, una apertura hacia otras formas de vida, otros modos de existencia. Lo íntimo se convierte entonces en uno de los lugares privilegiados de esa subjetivación: no porque esté protegido del poder, sino porque está saturado de él y, por lo tanto, es potencialmente transformable, reapropiable, subversivo.

Estas reflexiones filosóficas sobre la subjetivación permiten comprender que el sujeto, lejos de ser una entidad autónoma y natural, es producto de relaciones complejas entre normas, discursos, instituciones y deseos. La subjetividad no preexiste a los marcos sociales: es su efecto, a veces su instrumento y potencialmente su punto de inflexión crítico. Este cambio de

perspectiva, que consiste en ver en la experiencia íntima una construcción social atravesada por el poder, nos invita a explorar más a fondo los mecanismos concretos a través de los cuales se gobiernan los cuerpos, las identidades y las emociones.

Desde esta perspectiva, se vuelve esencial examinar lo que Michel Foucault llamó biopolítica: esa forma de poder moderno que ya no se contenta con regular leyes o instituciones, sino que se ejerce directamente sobre la vida misma, sobre los cuerpos, los comportamientos, los placeres, los sufrimientos. Porque si el sujeto es producido, también lo es mediante una gestión política de lo íntimo, un gobierno de la vida privada que involucra la salud, la sexualidad, tanto como las emociones o la reproducción. Es esta dinámica la que ahora cuestionaremos.

## **2. Lo íntimo como lugar de poder: hacia una biopolítica**

### **2.1 Foucault y la biopolítica: el cuerpo y la vida privada como objetos de gobierno**

En la historia de las formas de poder, Michel Foucault identifica un cambio fundamental con el surgimiento, a partir del siglo XVIII, de lo que él llama biopoder. Este concepto designa una forma de poder que, a diferencia del poder soberano tradicional (el de "matar o dejar vivir"), se ejerce sobre la vida misma, sobre los cuerpos individuales y las poblaciones, según una lógica de producción, de regulación y de normalización (Foucault, *Il faut défendre la société*, 1997, p. 214).

El biopoder no solo castiga o prohíbe: busca organizar, optimizar y controlar. Interviene en los ámbitos de la sexualidad, la salud, la natalidad, la higiene, la mortalidad, el comportamiento individual, es decir, en lo que podríamos llamar las dimensiones más íntimas de la existencia. Lo íntimo, a partir de entonces, ya no escapa a la influencia de la política: se convierte en un espacio estratégico de intervención, un terreno de ejercicio del poder.

Foucault distingue dos formas complementarias de biopoder: por un lado, la anatomo política del cuerpo, que se interesa por el cuerpo individual, sus gestos, sus posturas, su disciplina; por

otro lado, la biopolítica de la población, que se aplica a los conjuntos estadísticos, a la gestión de los nacimientos, de las enfermedades, de las migraciones, etc. (Vigilar y castigar, 1975; Nacimiento de la biopolítica, 2004). Estas dos dimensiones permean al sujeto hasta su ser más íntimo: la manera de comer, de dormir, de desear, de procrear y de amar se convierte en objeto de codificación normativa, a menudo internalizada por los propios individuos.

En *La voluntad de saber*, Foucault muestra cómo la sexualidad se convierte en un punto nodal del poder moderno. Lejos de haber sido reprimida, como a menudo se cree, ha sido, por el contrario, objeto de una intensa inversión discursiva (médica, jurídica y psicológica). El sexo es examinado, categorizado y analizado. No es la prohibición lo que domina, sino la producción de conocimiento sobre el sexo, en el marco de lo que él llama el "dispositivo de la sexualidad" (Foucault, 1976, p. 45). Este sistema no pretende silenciar, sino hacer hablar: la confesión, el psicoanálisis, las encuestas sociales invitan a cada uno a expresar su intimidad, a volverse transparente ante sí mismo y ante las instituciones.

Así, el cuerpo y la vida privada se convierten en objetos de gobierno, no mediante una coerción brutal, sino mediante mecanismos más sutiles: la educación, la medicina, la moral, la psicología. Este poder no impone, incita, dirige, supervisa. No siempre castiga: manda. Produce modelos de vida aceptables, valora ciertos comportamientos y margina otros. Foucault llama a esta lógica "gubernamentalidad": una forma de poder que se ejerce a distancia, a través del comportamiento de los individuos, movilizándolo su propia subjetividad.

Desde esta perspectiva, la vida íntima —la sexualidad, la paternidad, las parejas, la salud mental— no está fuera de la política. Por el contrario, es el lugar de inversión estratégica, donde las normas sociales se reproducen, se consolidan o se cuestionan. La medicalización de los cuerpos de las mujeres, la patologización de la homosexualidad, la vigilancia de las prácticas anticonceptivas y la regulación de las identidades de género son ejemplos concretos de la influencia del biopoder en lo íntimo.

Pero en Foucault, el poder nunca es total. Donde hay poder, también hay resistencia. Si el poder pasa a través de los cuerpos, los deseos y las identidades, estos también pueden convertirse en lugares de contraconducta, de desviación y de reinención. Esto es precisamente lo que nos permitirán pensar los movimientos feministas, queer o decoloniales, que harán de lo íntimo un terreno de lucha y de reconfiguración de lo social.

## 2.2 Política corporal

El cuerpo, lejos de ser un dato puramente biológico o neutral, es un espacio político, un territorio de poder, un vector de normas sociales. Como nos recuerda Judith Butler, el cuerpo nunca se da "tal como es": siempre se interpreta, se enmarca y se representa en un contexto cultural específico (Butler, 1997, p. 15). La historia moderna del gobierno de los cuerpos revela así una serie de dispositivos a través de los cuales instituciones políticas, médicas, religiosas o jurídicas han intentado regular formas de vivir, disfrutar, procrear y morir.

La sexualidad es uno de los campos más emblemáticos de estas políticas del cuerpo. Michel Foucault muestra que, contrariamente a la idea de represión sexual propia de la modernidad, hemos asistido más bien a una multiplicación de los discursos sobre el sexo: la sexualidad es examinada, codificada, analizada con fines de gestión social (Foucault, 1976, p. 24). La medicalización de las prácticas sexuales, la invención de categorías como "homosexual", "pervertido", "frígido" o "histérico", son formas de vigilar el comportamiento íntimo. En esta lógica, el sexo se convierte en una herramienta de clasificación, un criterio de normalidad, pero también en una cuestión de resistencia para las minorías sexuales.

Las normas de género también son parte de una gestión política de los cuerpos. El género no es una esencia ni una identidad natural: es un conjunto de prácticas reguladas, que determinan lo que es aceptable ser, hacer, sentir según se le asigne ser hombre o mujer. Judith Butler, en *El género en disputa*, demuestra que el género es una actuación repetida, una serie de actos y gestos que dan la ilusión de una identidad estable (Butler, 2005, p. 56). Esta actuación está sujeta a restricciones: está socialmente sancionada si se desvía de la norma. Los cuerpos trans,

no binarios o de género fluido, en este sentido, perturban el orden simbólico establecido y abren brechas en la lógica impuesta de subjetivación.

La paternidad también está enmarcada por normas políticas y morales. La ideología de la "buena madre", la valorización del modelo de familia nuclear heterosexual o incluso los sistemas de vigilancia parental (como los servicios sociales, las políticas pronatalistas o los mandatos de una crianza benévola) muestran claramente que formar una familia es un acto eminentemente político. Los debates sobre la gestación subrogada, la procreación médicamente asistida (PMA) y la adopción por parejas homosexuales ponen de relieve las luchas en torno a la legitimidad de los cuerpos para gestar, educar y transmitir.

Estas políticas corporales no solo tienen que ver con el género o la sexualidad: también abarcan la salud mental, la discapacidad, la vejez, la raza y la clase. Los cuerpos minorizados —racializados, precarios, discapacitados— están más expuestos a la violencia estructural, al control institucional (hospitales, prisiones, escuelas) y a la deshumanización simbólica. El trabajo de Didier Fassin sobre la "vida indigna de ser cuidada" en las políticas migratorias, o el de Paul Preciado sobre el cuerpo "farmacopornográfico", muestra cómo la gobernanza neoliberal se basa en una gestión diferenciada de los cuerpos, donde algunos son protegidos, otros expuestos, unos valorados, otros invisibilizados (Fassin, 2018; Preciado, 2008).

En las sociedades contemporáneas, el cuerpo también se ha convertido en un objeto de consumo y performance. El mandato de autooptimización —ser delgado, joven, saludable, sexualmente eficiente, emocionalmente equilibrado— revela un nuevo horizonte de la biopolítica: el del autogobierno. El poder ya no se ejerce solo "desde arriba", sino a través de la internalización de normas, a través de la disciplina voluntaria. El culto a la aptitud física, la medicalización de la ansiedad, las terapias de desarrollo personal, los regímenes de bienestar son manifestaciones de esta nueva forma de control suave e insidioso, que Foucault ya llamaba en *Vigilar y castigar* la "microfísica del poder" (Foucault, 1975, p. 32).

Sin embargo, estas políticas institucionales no están exentas de resistencia. Los movimientos feministas, queer, antirracistas, decoloniales y neurodivergentes están desarrollando formas alternativas de relacionarse con el cuerpo, que implican la reapropiación de la experiencia sensorial, la valorización de la vulnerabilidad o la creación de comunidades de cuidado y apoyo. Aquí lo íntimo se convierte en una herramienta de lucha, un lugar de reinención de formas de estar en el mundo.

### **2.3 Normas sociales y control de los afectos**

Los afectos —el amor, la vergüenza, el miedo, la ira, la tristeza, la alegría— a menudo se consideran realidades íntimas, inmediatas y universales. Sin embargo, numerosos estudios en ciencias sociales y filosofía han destacado que las emociones están construidas, codificadas y reguladas por las normas sociales. De este modo, participan plenamente en la gubernamentalidad contemporánea, en la medida en que configuran las formas de relacionarse con uno mismo, con los demás y con el orden establecido.

La socióloga Arlie Russell Hochschild, en su obra pionera *The Managed Heart*, introduce el concepto de "trabajo emocional" (emotional labor) para referirse a la forma como los individuos deben gestionar sus emociones en contextos profesionales o sociales, a menudo en contradicción con lo que realmente sienten (Hochschild, 1983, p. 7). Este trabajo emocional es particularmente visible en las profesiones de cuidado (atención, recepción, enseñanza), donde se espera que las personas sean cálidas, pacientes y empáticas, incluso en condiciones de estrés o precariedad. Los afectos aquí se convierten en un recurso económico y en una herramienta de control, al servicio de la productividad o de la satisfacción del cliente.

Este proceso no se limita al mundo del trabajo. Se extiende a la vida social y privada, en la que cada uno internaliza normas afectivas: hay formas "correctas" de sentir, expresar o reprimir las propias emociones. Sara Ahmed, en *The Cultural Politics of Emotion*, muestra cómo las emociones circulan en el espacio social de manera asimétrica: algunas emociones son valoradas, como el amor o la empatía, mientras que otras, como la ira o el miedo, se

asocian con cuerpos racializados, feminizados o minorizados y, por lo tanto, se perciben como amenazantes o ilegítimas (Ahmed, 2004, p. 8). Así, los afectos en sí mismos son políticos: participan en la creación de exclusión, marginación o reconocimiento.

El control de los afectos también es central en los procesos de subjetivación. Michel Foucault, en *Los anormales* y *La voluntad de saber*, analiza el modo en que el poder moderno se interesa por la vida emocional a través de la psicología, el psicoanálisis, la educación y la medicina. Se invita al individuo a decir la verdad sobre sus deseos, sus miedos, sus traumas, dentro de un marco normativo que transforma estos afectos en objetos de conocimiento y disciplina (Foucault, 1999, p. 87). Así, el sufrimiento, la culpa o el placer quedan codificados: se convierten en indicadores de una "buena" o "mala" salud mental, de un buen o mal ajuste social.

Este control no pasa solo por la institución: es internalizado también por los propios sujetos. El llamado contemporáneo al bienestar, la resiliencia, el pensamiento positivo o incluso la optimización emocional a través de aplicaciones de meditación o coaches de vida ilustra esta biopolítica de las emociones. Eva Illouz habla de "capitalismo emocional" para designar este régimen en el que los afectos son mercantilizados, y donde el individuo se convierte en el empresario de su vida emocional (Illouz, 2006, p. 93). Ya no basta con gestionar las finanzas o la agenda: también es necesario aprender a gestionar las emociones, a "liberarse de los bloqueos", a "brillar".

Pero, como lo demuestran las luchas feministas, queer y antirracistas, los afectos también pueden convertirse en fuerzas políticas. La ira de las mujeres ante la violencia sexual, la vergüenza transformada en orgullo en las marchas LGBTQ+ y el duelo colectivo en los movimientos antirracistas (como Black Lives Matter) muestran que las emociones no son solo objetos de disciplina: también son motores de resistencia, solidaridad y transformación social. Como escribe Audre Lorde: "La ira de las mujeres negras es una herramienta para el cambio, no un obstáculo" (Lorde, 1984, p. 127). El afecto se convierte aquí en un lenguaje político, una energía colectiva, una práctica de contrapoder.

En este sentido, la regulación de los afectos no es neutral: se basa en jerarquías implícitas, distinciones entre emociones llamadas "nobles" o "vulgares", entre formas legítimas o ilegítimas de amar, de llorar o de indignarse. Los cuerpos que no cumplen con las normas afectivas (cuerpos en duelo prolongado, enojo permanente, tristeza crónica) a menudo son excluidos, patologizados o marginados. Pensar las normas sociales de lo sensible significa entonces cuestionar las formas de violencia simbólica que permean lo íntimo, pero también las posibilidades de reinención, de desobediencia emocional, de nuevas alianzas sensibles.

### **3. Reapropiaciones y resistencias: lo íntimo como estrategia política**

#### **3.1 Feminismo, luchas LGBTQ+, movimientos decoloniales**

Si el poder atraviesa lo íntimo, entonces resistirlo también requiere actuar en y desde lo íntimo. Esta intuición ha estado en el centro de muchos movimientos políticos que, desde la década de 1970 en adelante, han buscado revertir la jerarquía entre las esferas privada y pública, afirmando que las experiencias personales, corporales y afectivas tenían un potencial político radical. Así es como las luchas feministas, LGBTQ+ y decoloniales han construido progresivamente formas de politización de lo íntimo, movilizando autonarrativas, experiencias corporales, formas de marginación cotidiana, como otras tantas pruebas y armas contra los sistemas de dominación.

El feminismo fue pionero en esta reconfiguración de la política. Desde la década de 1970, teóricas como Silvia Federici, Monique Wittig y Christine Delphy han analizado el modo en que la familia, la pareja heterosexual, la maternidad y las tareas del hogar funcionan como estructuras políticas disfrazadas de hechos privados. El lema "lo personal es político", popularizado por las feministas radicales, marca una ruptura: ya no se trata solo de reivindicar derechos en el espacio público, sino de cuestionar los mecanismos de dominación anclados en lo íntimo: el reparto de los roles domésticos, la sexualidad, la distribución de la carga mental, la violencia doméstica (Delphy, 1991, p. 134). Por ejemplo, los grupos de discusión

y las prácticas de escritura colectiva han permitido poner en común experiencias individuales, revelar su carácter estructural y desencadenar así una conciencia política compartida.

En consonancia con esta politización de la experiencia, las luchas LGBTQ+ también han hecho de lo íntimo una zona de combate. La orientación sexual, la identidad de género, las formas de deseo o las expresiones corporales han sido historizadas, medicalizadas, patologizadas, como mostró Michel Foucault en *La voluntad de saber*. Frente a esta lógica de normalización, los movimientos queer han propuesto prácticas de visibilización, de desdibujamiento de normas, de performatividad crítica. Judith Butler, al teorizar la performatividad del género, muestra que este no es una esencia, sino una repetición de normas sociales, siempre susceptibles de ser desviadas, resignificadas, subvertidas (Butler, 2005, p. 185). Las marchas del orgullo, las salidas del armario públicas, las formas de arte queer o drag se convierten así en gestos políticos: exponen lo que debería haber permanecido oculto y lo convierten en una afirmación colectiva.

Pero esta lucha no se limita al reconocimiento: cuestiona los fundamentos mismos del poder sexual, médico y legal, al afirmar estilos de vida, afectos y cuerpos que escapan a la normatividad heterocéntrica. Paul B. Preciado, en *Testo Junkie*, al proponer una escritura situada de su transición hormonal, muestra cómo el cuerpo se convierte en un laboratorio político, un terreno de microresistencia al biopoder (Preciado, 2008, p. 37). La intimidad, aquí, ya no es un repliegue sobre uno mismo, sino un espacio experimental: un lugar de fricción entre uno mismo y la norma, entre el deseo y la disciplina.

Los movimientos decoloniales, por su parte, han añadido otra dimensión a esta politización de lo íntimo: la de la historia colectiva, la memoria traumática y el cuerpo colonizado. Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, muestra cómo la colonización no solo se ejerce sobre la tierra o las estructuras económicas, sino también sobre la subjetividad de los colonizados, sus afectos, su lenguaje, su percepción de sí mismos (Fanon, 1952, p. 84). La autovergüenza, la inferioridad internalizada y la distorsión del deseo son efectos directos del sistema colonial.

Reafirmar el propio cuerpo, la propia lengua, la propia memoria se convierte entonces en un acto de liberación.

Los pensamientos y prácticas decoloniales contemporáneas —ya sean feministas, artísticas, activistas o espirituales— enfatizan la necesidad de sanar el mundo interior herido por la historia, de redescubrir una relación soberana con el propio cuerpo, las emociones y la genealogía. Esto implica formas de escritura, cuidados colectivos, historias de filiación o incluso la creación de comunidades diaspóricas donde lo íntimo se convierte en un espacio político compartido. La politización de lo íntimo, desde esta perspectiva, es también un proceso de reparación, de reterritorialización simbólica y afectiva.

El feminismo, las luchas LGBTQ+ y el decolonialismo comparten una convicción común: lo que está en juego en la esfera privada, en la experiencia vivida, en lo sensible, es todo menos apolítico. El cuerpo, las emociones, el deseo, la memoria: todos estos elementos, considerados durante mucho tiempo parte del yo interior, se convierten en campos de lucha, lugares donde se articulan el poder y sus disputas. Es partiendo de uno mismo, no como un fin en sí mismo, sino como un punto de partida para pensar las estructuras sociales, que estos movimientos han redefinido los contornos mismos de lo que significa "hacer política".

### **3.2 Prácticas de autoexposición: testimonios, autoficciones, activismo en línea**

Mientras que las sociedades disciplinarias buscaban confinar lo íntimo en el silencio o la modestia, las sociedades contemporáneas han visto el surgimiento de una tendencia opuesta: la autoexposición se convierte en un modo de acción política. Dar testimonio, escribir sobre uno mismo, publicar las propias heridas o los propios deseos ya no son solo gestos privados, sino formas de toma de palabra militante, que aspiran a hacer visible lo invisible, a romper el silencio, a frustrar las normas dominantes. El sujeto se convierte aquí a la vez en actor, archivo y medio de su propia lucha.

El testimonio es una de las formas más poderosas de esta politización de la experiencia. Se trata de un discurso encarnado y vulnerable, a menudo situado en los márgenes del discurso legítimo. Al relatar una experiencia de violencia, exclusión y dominación, el testigo no se limita a comunicar un hecho: desafía una estructura social. Así, en el movimiento MeToo no son hechos aislados los que salen a la luz, sino una experiencia sistémica de dominación masculina, revelada por la acumulación de historias personales. De este modo, los cuerpos que sufren se convierten en cuerpos hablantes, portadores de una voz colectiva que sacude las normas del silencio (Gill y Orgad, 2018).

Este poder del testimonio se basa en una inversión de la vergüenza: lo que debería haberse mantenido callado, internalizado, oculto, ahora es reivindicado como espacio legítimo para hablar. Como dice Didier Eribon en *Retour à Reims*: "contar la propia vida significa reapropiarse de una historia que otros han escrito para ti" (Eribon, 2009, p. 26). La autonarración se convierte así en un gesto de reconfiguración simbólica, una manera de existir políticamente desde una posición minoritaria.

Las autoficciones y los relatos íntimos en la literatura y el arte contemporáneos amplían esta dinámica. No se limitan a decir "yo" para contar una historia de vida: cuestionan el modo en que ese "yo" fue producido por las relaciones sociales. Autores como Annie Ernaux, Nina Bouraoui, Virginie Despentes y Édouard Louis utilizan la autoescritura para mostrar los efectos del género, la clase y la sexualidad en la experiencia íntima. Este "yo" no es narcisista: está estructurado, atravesado, es conflictivo y es precisamente al exponer esa tensión que se vuelve político.

Estas prácticas narrativas también cambian la legitimidad del discurso: ya no son los expertos, las instituciones o las élites quienes tienen el monopolio del conocimiento, sino las personas mismas, sobre la base de sus experiencias. La escritura se convierte en una herramienta de autoridad subjetiva, un lugar de conocimiento situado. Como afirma bell hooks, "hablar desde los márgenes implica crear un espacio para la resistencia" (hooks, 1999, p. 207).

Mientras tanto, el activismo en línea ha permitido una expansión masiva de estas prácticas de autoexposición. Las redes sociales, los blogs, los podcasts y los vídeos personales ofrecen espacios donde los individuos pueden publicar sus historias, expresar su subjetividad y construir comunidades en torno a experiencias compartidas. La tecnología digital actúa aquí como un amplificador político: hace visibles palabras a menudo ausentes en los medios tradicionales y permite la circulación transnacional de emociones, ira y solidaridad (Papacharissi, 2015).

Sin embargo, esta visibilidad de lo íntimo no está exenta de ambigüedades. Puede exponer a los individuos a violencia simbólica o digital (acoso, explotación mediática, vigilancia) y producir una forma de capitalización emocional, donde las emociones se convierten en contenido para compartir, "me gusta" para ganar, historias para monetizar. El peligro entonces reside en una explotación comercial de lo íntimo, o en una política de testimonio congelado, que congela las identidades en el dolor en lugar de abrirlas a una transformación colectiva.

Sin embargo, a pesar de estas tensiones, las prácticas de autoexposición constituyen hoy un vector central de politización. Permiten difuminar las fronteras entre lo público y lo privado, dar voz a subjetividades invisibles, crear archivos populares de la vida cotidiana, del sufrimiento social, pero también de la alegría, el deseo y la resistencia. Son formas contemporáneas de una memoria encarnada, de una política vivida, a través de cuerpos, palabras y emociones.

### **3.3 Lo íntimo como lugar de subversión de las normas**

Si lo íntimo es un espacio saturado de normas (de género, sexualidad, paternidad, salud mental, raza o clase), también es, paradójicamente, uno de los sitios más poderosos de su subversión. Esta subversión no necesariamente toma la forma de una confrontación frontal; puede ser sutil, emocional, silenciosa. Opera en los rincones de la vida cotidiana, en las desviaciones de los hábitos, en los gestos que perturban, en las historias que desplazan.

Subvertir las normas desde lo íntimo es reinventar el poder desde lo que parecía más personal, más insignificante, más vulnerable.

En esta perspectiva, lo íntimo se convierte en un laboratorio de subjetividades disidentes. Ya no es solo un espacio de repliegue sobre uno mismo, sino un espacio donde se buscan, experimentan y prueban otras formas de ser, de sentir, de amar y de vivir juntos. Estas formas de vida alternativas, que escapan a los modelos dominantes —la familia nuclear, el amor romántico exclusivo, la identidad de género binaria, la sexualidad reproductiva— ayudan a desestabilizar las redes de legibilidad social. Como sugiere Judith Butler, "el poder actúa produciendo lo que prohíbe", y a menudo son las desviaciones, los deslizamientos, los fallos del sistema normativo los que permiten revelar sus defectos (Butler, 1997, p. 122).

Esta subversión puede tomar múltiples formas: la elección de vivir sin pareja, sin hijos o dentro de relaciones poliamorosas; la reivindicación de una identidad queer, fluida y no conforme; la visibilidad de cuerpos gordos, discapacitados y neuroatípicos; o incluso la creación de modos de crianza descentralizados, colectivos y no biológicos. Estas elecciones, a menudo individuales, son en realidad altamente políticas: muestran que las normas no son naturales, sino frágiles y expuestas a la deserción. Por lo tanto, rechazar una norma es demostrar su contingencia.

La subversión de lo íntimo pasa también por la estética, la escritura, la representación. Artistas, escritores, videógrafos y performers queer y feministas escenifican la intimidad en sus formas no convencionales: sexualidades prohibidas, cuerpos no estándar, historias traumáticas, experiencias marginadas. Son gestos de desvelamiento, pero también de reconfiguración de la mirada. Al exponer lo que debía permanecer oculto, obligan al espectador o al lector a repensar sus propios marcos de inteligibilidad. Aquí lo íntimo se convierte en un lenguaje político, un acto de creación crítica.

No se trata solo de hacer visible lo íntimo, sino de desviarlo, reescribirlo, desestabilizarlo. Este proceso puede ser individual, pero a menudo es colectivo, comunitario y de apoyo. Los

espacios feministas, queer y antirracistas (físicos o digitales) se convierten entonces en zonas de experimentación, donde las normas dominantes pueden suspenderse, eludirse o incluso reinventarse. Estos "espacios seguros", lejos de ser refugios despolitizados, son en realidad laboratorios de subjetividades radicales, lugares donde uno puede existir fuera de las limitaciones del reconocimiento hegemónico.

Finalmente, pensar lo íntimo como lugar de subversión también significa recordar que el poder nunca es absoluto, que siempre está atrapado en juegos de resistencia, apropiación y deformación. Lo íntimo, por ser conmovedor, sensorial, vivido, sigue siendo difícil de captar completamente mediante dispositivos de control. Conserva una parte de opacidad, de silencio, de retraimiento, que puede convertirse en fuente de poder y de invención.

En este sentido, lo íntimo subversivo no es necesariamente ruidoso ni espectacular. Puede ser frágil, discreto, poético y, sin embargo, profundamente político. Está en la reconfiguración de los afectos, en la lenta desobediencia de los gestos, en la obstinada negativa a conformarse. Es el lugar donde la norma se resquebraja, donde el sujeto se afirma de manera diferente, donde la política se piensa desde la vida misma.

Al revelar las normas que organizan lo íntimo, al exponerlas, al desviarlas, las subjetividades disidentes han hecho de la vida privada un espacio profundamente político. A través de prácticas cotidianas de resistencia, autonarraciones o experimentos colectivos, lo íntimo se ha convertido en un lugar de problemas, desobediencia simbólica y, a veces, incluso de creación radical de nuevas formas de vida.

Pero esta subversión no está exenta de ambigüedad. Porque si lo íntimo se convierte en un espacio estratégico de lucha, también puede ser objeto de recuperación, de instrumentalización o incluso de nuevas formas de normalización. En un contexto donde se fomenta, incluso se exige, la autoexposición —particularmente en las redes sociales—, se hace necesario cuestionar los límites de esta visibilidad, así como los posibles excesos de la politización de lo sensible.

Son estas tensiones las que abordaremos ahora: entre la emancipación y la mercantilización, entre hablar abiertamente y la exigencia de revelarse, entre el empoderamiento y el agotamiento.

#### **4. Límites y excesos: entre el empoderamiento y la mercantilización**

##### **4.1 ¿Deriva narcisista? Críticas a la sobrevisibilidad de lo íntimo**

Si bien la politización de lo íntimo ha hecho visibles las experiencias marginadas, ha permitido que surjan narrativas alternativas y ha transformado el espacio público, también da lugar a una serie de críticas sobre la sobreexposición del yo, la espectacularización del sufrimiento y la posible confusión entre expresión personal y acción política. Una de las acusaciones recurrentes apunta al riesgo de deriva narcisista, en una sociedad saturada por la lógica de la visibilidad y la autorrealización.

Algunos críticos, particularmente en el campo de la teoría crítica o de los medios de comunicación, señalan un cambio de lo político a lo emocional, de lo colectivo a lo individual. La filósofa Nancy Fraser habla de un "giro subjetivista" que, si bien da voz a los oprimidos, tiende a fragmentar las luchas en experiencias individuales difíciles de articular, reduciendo así el potencial transformador de la política (Fraser, 2005, p. 303). En este contexto, la intimidad se convierte en capital emocional, donde la visibilidad se valora como un fin en sí misma, a veces en detrimento del análisis estructural y la acción colectiva.

La acusación de narcisismo también afecta a formas de autoficción, autobiografía o activismo emocional en línea. El filósofo Alain Ehrenberg, en *La fatiga de ser uno mismo*, describe una sociedad en la que el individuo se vuelve responsable de su propia narrativa, de su éxito, de su salud mental, en un contexto donde el fracaso se patologiza y el yo se convierte en un proyecto sin fin (Ehrenberg, 1998, p. 12). Esta exigencia de autenticidad, de autoexposición, puede producir una forma de violencia simbólica invisible: ya no basta con haber vivido, hay

que saber contar bien una historia, encarnarla bien, representar bien la propia intimidad, hasta el agotamiento.

El antropólogo David Le Breton, en sus reflexiones sobre la exposición contemporánea del cuerpo y la experiencia, insiste en que lo íntimo expuesto a veces se convierte en un simulacro de autenticidad, calibrado para ser recibido, amado, compartido. La emoción se convierte en una forma de lenguaje codificado, cada vez más estandarizado, donde el sufrimiento se estetiza y donde el discurso personal corre el riesgo de vaciarse de su radicalismo político (Le Breton, 2010, p. 95). Lo íntimo, aquí, se convierte en un producto cultural, sujeto a la lógica de la atención, la viralidad y la economía afectiva.

El activismo digital, si bien ha liberado espacios de expresión, no escapa a estas lógicas. Las plataformas sociales valoran la visibilidad y el compromiso emocional: las historias más intensas, personales e impactantes son las que más circulan. Esta dinámica puede crear una forma de mandato a la confesión, donde la legitimidad política llega a través de la exposición pública de los traumas y el relato de las heridas. Este fenómeno se ha llamado "política de la herida" (politics of wound): un régimen discursivo en el que el valor militante se indexa en el sufrimiento visible (Brown, 1995, p. 70).

Finalmente, esta sobrevisibilidad puede tener efectos contraproducentes: en lugar de deconstruir las normas, puede reforzarlas al reafirmarlas constantemente a través de los marcos de la emoción dominante. Además, la mediatización del yo no garantiza la comprensión, la solidaridad ni la transformación social. El testimonio puede ser instrumentalizado, fetichizado, despolitizado, incluso convertido en espectáculo.

Esto no quiere decir que deba rechazarse la exposición de lo íntimo. Pero se necesitan espacios críticos, mediaciones, relatos colectivos que permitan ir más allá de la sola lógica individual. Es en la articulación entre subjetividad y estructura, entre emoción y organización, entre narrativa personal y horizonte político, que lo íntimo encuentra todo su poder transformador.

## 4.2 Intimidad en la era de las redes sociales: capitalización emocional

En la era digital, lo íntimo no se esconde en el secreto: conecta, se difunde y se monetiza. Las redes sociales —Facebook, Instagram, TikTok, X (antes Twitter) e incluso YouTube— han cambiado profundamente la forma en que los individuos construyen, expresan y politizan su subjetividad. Este nuevo espacio de visibilidad transforma las relaciones con uno mismo y con los demás, según lógicas de representación, atención y capitalización. Lo íntimo, ahora publicitado, se convierte en un recurso emocional susceptible de ser explotado, un activo en la economía digital.

Eva Illouz, en su trabajo sobre el capitalismo afectivo, analiza cómo las emociones, lejos de ser espontáneas, son hoy producidas, formateadas y consumidas en los sistemas comerciales y mediáticos. En esta configuración, las narrativas personales, los estados emocionales, las historias de vida se convierten en contenidos valiosos, participando en una economía del "yo escenificado" (Illouz, 2006, p. 82). Se anima constantemente al individuo conectado a contar su historia, a mostrar sus emociones, a compartir sus heridas, así como sus éxitos, de acuerdo con los códigos narrativos de viralidad y legibilidad.

Este fenómeno da lugar a lo que podemos llamar capitalización emocional: los afectos, las historias de vulnerabilidad, los gestos de confesión ya no caen únicamente en el ámbito del discurso político, sino que son parte de un sistema de interacciones algorítmicas, donde el reconocimiento llega a través de los "me gusta", los compartidos, los comentarios, y donde la invisibilidad equivale a la descalificación. La exposición de lo íntimo se convierte en un acto estratégico, a menudo forzado, dentro de un mercado de atención en el que cada publicación compete con miles de otras historias.

Esta dinámica tiene efectos ambivalentes. Por un lado, ha permitido el surgimiento de voces que durante mucho tiempo habían estado marginadas, gracias a la relativa accesibilidad de las plataformas digitales. Las personas LGBTQ+, racializadas, precarias y discapacitadas pudieron compartir sus experiencias, crear comunidades e iniciar movilizaciones

transnacionales (MeToo, BlackLivesMatter, BalanceTonPorc, MonPostPartum, etc.). La tecnología digital se convierte aquí en un espacio de politización de lo íntimo, una plataforma para subjetividades invisibles.

Pero, por otro lado, esta visibilidad constante puede volverse en contra de los propios individuos. Lo íntimo se convierte en una mercancía emocional, sujeta a preceptos paradójicos: uno debe ser verdadero, pero no demasiado perturbador; es necesario conmover, pero en los formatos previstos; hay que mostrar el sufrimiento, pero sin perder el control de la historia. El capitalismo emocional crea así una tensión entre autenticidad y performatividad, entre liberación del discurso y formato expresivo. Como señala Dominique Cardon, las plataformas imponen formas estandarizadas de visibilidad: priorizan los afectos, las historias y los cuerpos según criterios algorítmicos, reforzando a veces la lógica de dominación que pretenden desafiar (Cardon, 2010, p. 64).

Esta capitalización de lo íntimo afecta también al activismo. Las narraciones activistas, las narrativas de trauma o los testimonios de opresión a veces se convierten en monedas emocionales que circulan en un mercado discursivo saturado. El reconocimiento político parece entonces surgir de la intensidad del sufrimiento compartido, lo que puede crear una jerarquía del dolor, competencia entre narrativas e incluso fatiga emocional. Lo que Lauren Berlant llama "compasión cansada" refleja este fenómeno: la sobreexposición del patetismo puede generar una forma de desensibilización, incluso de rechazo, que debilita las posibilidades de una solidaridad real (Berlant, 2004, p. 12).

Finalmente, esta dinámica plantea una cuestión ética: ¿a qué precio exponemos nuestra vida íntima? La visibilidad puede ser un medio de emancipación, pero también una exposición a la violencia digital, al acoso, a la estigmatización e incluso a la explotación comercial. Las empresas, las marcas e incluso las instituciones políticas ahora integran historias de minorías o luchas íntimas en las estrategias de comunicación, despolitizando el discurso al incluirlo en una lógica de marca (Banet-Weiser, 2018).

En este sentido, la politización de lo íntimo en las redes sociales está plagada de contradicciones: libera tanto como confina, visibiliza tanto como instrumentaliza. No se trata de condenar esta puesta en escena, sino de pensarla en sus tensiones y de reflexionar sobre las condiciones de una reanudación crítica de la palabra íntima, más allá de los únicos imperativos de la visibilidad.

### **4.3 La ambivalencia entre liberación y recuperación**

A medida que lo íntimo se ha afirmado como espacio de expresión política, también se ha convertido en un territorio en disputa, atravesado por lógicas contradictorias. Esta tensión cristaliza en una ambivalencia fundamental: la que existe entre la liberación que ofrece el hecho de contar la propia historia y la recuperación de ese discurso por parte de los mecanismos de poder, la lógica del mercado o los marcos normativos. En otras palabras, lo íntimo puede ser a la vez una herramienta de emancipación y un instrumento para la renovación del orden establecido.

La emancipación implica recuperar la palabra, nombrar lo que fue silenciado, desindividualizar el sufrimiento vinculándolo a estructuras colectivas de opresión. Dar testimonio, escribir, exponerse, contar la propia historia son actos de recuperación de la soberanía simbólica, que permiten a las subjetividades marginadas hacerse audibles y visibles en sus propios términos. Se trata de una liberación, en el sentido de que rompe los mandatos de silencio, las formas de borrado social y las asignaciones normativas de identidad.

Pero esta liberación nunca está exenta de riesgos. Lo íntimo, una vez hecho visible, puede ser capturado, neutralizado, vaciado de su carga crítica. Esta recuperación puede ser institucional (cuando las políticas públicas integran historias de sufrimiento sin cuestionar realmente las estructuras), mediática (cuando las historias íntimas se convierten en formatos emocionales estandarizados) o comercial (cuando las marcas se apropian de las luchas de las minorías para sus estrategias de marketing). Así, el mismo gesto de emancipación puede transformarse en

una lógica de valorización económica o simbólica, que despolitiza el discurso y perpetúa las jerarquías existentes.

Esta ambivalencia es particularmente visible en los usos digitales de la intimidad. En las redes sociales, las historias personales son tanto formas de resistencia como contenido valioso. El acto de mostrarse, de testimoniar, de entregar una emoción se convierte en una moneda simbólica de intercambio, sujeta a la dinámica de la atención y la validación externa. La autoexposición ya no garantiza el empoderamiento, sino que puede convertirse en una obligación performativa, una nueva norma, tan restrictiva como aquella que pretende desafiar.

La filósofa Wendy Brown ha teorizado bien esta dinámica al analizar cómo los discursos críticos pueden ser "incorporados" por el sistema que critican, particularmente en el contexto del neoliberalismo, que absorbe la resistencia y la convierte en elementos de distinción o marca (Brown, 1995, p. 69). Este proceso crea una ilusión de escucha, sin ninguna redistribución real del poder ni cuestionamiento de las estructuras.

Sin embargo, esta ambivalencia no significa que la intimidad politizada esté condenada al fracaso. Nos invita a repensar las condiciones de su poder subversivo. ¿Cómo contar una historia sin ser capturado? ¿Cómo politizar sin reducirse a una identidad sufriente? ¿Cómo exponer sin ceder a la exigencia de una visibilidad permanente? Estas preguntas delinear los contornos de un uso crítico de lo íntimo: un uso reflexivo, situado y de apoyo, que busca menos ocupar el espacio mediático que transformar las condiciones de su ocupación.

Lo íntimo, en este sentido, es un campo de tensión: no se trata de elegir entre liberación o recuperación, sino de pensar las dos dinámicas como coexistentes, siempre en fricción, siempre en movimiento. Es precisamente en esta inestabilidad donde quizás se encuentre la verdad política de lo sensible: una verdad que no se presenta como pura, sino como atrapada en relaciones de poder, y siempre susceptible de ser desviada o radicalizada.

## Conclusiones

La politización de lo íntimo no es una novedad absoluta ni una mera tendencia pasajera. Al contrario, revela una transformación profunda de nuestras relaciones con el poder, con la palabra y con el cuerpo. A través de autonarrativas, luchas feministas, queer, decoloniales o incluso prácticas digitales contemporáneas, lo íntimo ha pasado de la esfera privada al espacio político, convirtiéndose a la vez en un lugar de subjetivación, un campo de normatividad y un terreno de resistencia.

Este proceso se basa en una doble dinámica. Por un lado, lo íntimo está gobernado: está moldeado por normas sociales, sistemas médicos, educativos, tecnológicos o legales, que enmarcan emociones, deseos, identidades. El poder no se limita a las instituciones visibles: pasa por los cuerpos, los gestos, los afectos, según una lógica biopolítica sutil y difusa. Por otra parte, lo íntimo también se reapropia: se convierte en una palanca de subversión, un medio para hacer oír las subjetividades minoritarias, para perturbar las representaciones dominantes y para producir formas alternativas de vida y de relación con uno mismo.

Pero esta politización no está exenta de ambigüedad. Conlleva riesgos: el de una sobrevisibilidad emocional, el de una mercantilización de lo sensible, el de una imposición de hablar de sí mismo, a veces en detrimento de la acción colectiva o de la crítica estructural. La intimidad puede liberar, pero también puede agotar, exponer y debilitar. Puede abrir brechas en el orden normativo, pero también ser recuperada, reciclada, neutralizada en lógicas de mercado o de institucionalización.

Esta ambivalencia exige una postura crítica: no se trata de celebrar ingenuamente el discurso íntimo ni de rechazar cínicamente toda subjetividad política. Se trata más bien de pensar las condiciones de un uso estratégico de lo íntimo, que permanezca consciente de sus paradojas y atento a sus efectos. Lo íntimo puede ser político, pero no lo es en esencia: lo es a través de las formas, los contextos, las alianzas que activa.

En última instancia, la politización de lo íntimo nos obliga a repensar los límites entre lo público y lo privado, entre el cuerpo y la norma, entre el yo y el mundo. Se trata de una redefinición de la política como una experiencia situada, encarnada y sensible, donde la experiencia ya no es un repliegue sobre uno mismo, sino un punto de apoyo para transformar colectivamente las condiciones de vida. Tal vez sea aquí, en esta tensión nunca resuelta entre exposición y retirada, entre singularidad y solidaridad, donde está en juego el futuro de las subjetividades críticas.

## Referencias

- Ahmed, S. (2004). *La política cultural de la emoción*. Edinburgh University Press.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arendt, H. (1983). *Condición del hombre moderno* (Original publicado en 1958 como *The human condition*). Calmann-Lévy.
- Ariès, P., & Duby, G. (Eds.). (1985). *Historia de la vida privada* (Vol. 3: Del Renacimiento a la Ilustración). Seuil.
- Banet-Weiser, S. (2018). *Empowered: Popular feminism and popular misogyny*. Duke University Press.
- Berlant, L. (2004). *Compassion: The culture and politics of an emotion*. Routledge.
- Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.
- Butler, J. (1997). *El poder de las palabras: Política de lo performativo* (Original publicado en 1997 como *Excitable speech*). EPEL.
- Butler, J. (2005). *Problemas de género: Feminismo y subversión de la identidad* (Original publicado en 1990 como *Gender trouble*). Le Découverte.
- Cardon, D. (2010). *Democracia en internet: Promesas y límites*. Seuil.
- Deleuze, G. (1990). *Charlas*. Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia 2*. Minuit.

- Delphy, C. (1991). *El enemigo principal: Economía política del patriarcado*. Syllepsis.
- Ehrenberg, A. (1998). *El cansancio de ser uno mismo: Depresión y sociedad*. Odile Jacob.
- Eribon, D. (2009). *Regreso a Reims*. Fayard.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Seuil.
- Fassin, D. (2018). *La vida: Manual de usuario crítico*. Seuil.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *La voluntad de saber*. Gallimard.
- Foucault, M. (1982). El sujeto y el poder. En H. L. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Un viaje filosófico*. Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Debemos defender la sociedad: Cursos en el Collège de France (1975–1976)*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (1999). *Los anormales: Cursos en el Collège de France (1974–1975)*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto: Cursos en el Collège de France (1981–1982)*. Gallimard/Seuil.
- Fraser, N. (2005). *¿Qué es la justicia social? Reconocimiento y redistribución*. Le Découverte.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *¿Redistribución o reconocimiento? Un intercambio político-filosófico*. Verso.
- Gill, R., & Orgad, S. (2018). El terreno cambiante del sexo y el poder: De la “sexualización de la cultura” al movimiento MeToo. *Sexualities*, 21(8), 1313–1324.
- Goffman, E. (1973). *La puesta en escena de la vida cotidiana*. Minuit.
- Hanisch, C. (1970). Lo personal es político. En *Notes from the second year: Women's liberation*.
- hooks, b. (1999). *Respondiendo: Pensamiento feminista, pensamiento negro*. South End Press.
- Illouz, E. (2006). *Los sentimientos del capitalismo: Autenticidad, emociones y gestión*. Seuil.

Le Breton, D. (2010). *El sabor del mundo: Una antropología de los sentidos*. Métailié.

Lorde, A. (1980). *Hermana forastera*. Crossing Press.

Martuccelli, D. (2012). *La sociedad singularista*. Armand Colin.

Papacharissi, Z. (2015). *Públicos afectivos: Sentimiento, tecnología y política*. Oxford University Press.

Preciado, P. B. (2008). *Testo junkie: Sexo, drogas y biopolítica*. Grasset.

Taylor, C. (1998). *Las fuentes del yo: La formación de la identidad moderna*. Seuil.



## ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Entre el mutismo y la sabiduría: una meditación sobre el silencio<sup>1</sup>**

Between muteness and wisdom: a meditation on silence

Carlos German Juliao-Vargas<sup>2</sup>*UNIMINUTO*

Recibido: 15.10.2025

Aceptado: 15.12.2025

**Resumen**

El silencio parece resistirse a todo intento de definición: nombrarlo es ya interrumpirlo. Este ensayo propone una meditación filosófica sobre su naturaleza paradójica y plural, recorriendo las tradiciones pitagórica, heraclitiana, plotiniana y nietzscheana para mostrar que el silencio no es simple ausencia, sino una forma activa de presencia y de escucha. Frente a la tentación de reducirlo a mutismo —negación absoluta del ser y del discurso—, se distingue un silencio elocuente que opera en el corazón mismo del pensamiento filosófico, como condición de la contemplación, de la sencillez y del concepto vivo. El ensayo concluye proponiendo una distinción entre el silencio en el discurso, que es el espacio propio de la filosofía, y el silencio del discurso, que es el umbral —nunca permanente, siempre frágil— de la sabiduría.

**Palabras clave:** silencio, escucha, contemplación, sabiduría, filosofía como forma de vida

<sup>1</sup> Asumo el término *meditación* en el sentido que le daba Marco Aurelio (1983) como un pensamiento que se dirige a sí mismo, que no busca convencer a nadie porque habla desde el silencio y hacia él. No es exposición ni demostración: es el pensamiento en el momento en que todavía no sabe bien qué quiere decir, pero ya sabe que necesita decirlo.

<sup>2</sup> cgjuliao@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>

## Abstract

Silence seems to resist any attempt at definition: to name it is already to interrupt it. This essay proposes a philosophical meditation on its paradoxical and multifaceted nature, exploring the Pythagorean, Heraclitean, Plotinian, and Nietzschean traditions to show that silence is not mere absence but an active form of presence and listening. Faced with the temptation to reduce it to muteness—the absolute negation of being and discourse—, an eloquent silence emerges, operating at the very heart of philosophical thought, as a condition for contemplation, simplicity, and the living concept. The essay concludes by proposing a distinction between silence in discourse, which is the proper space of philosophy, and the silence of discourse, which is the threshold—never permanent, always fragile— of wisdom.

**Keywords:** silence, listening, contemplation, wisdom, philosophy as a way of life

El silencio es uno de esos misteriosos intangibles que, cuanto más nos fijamos, más entendemos que se disipan, a través de nuestros dedos, como la arena. ¿Es el silencio una ausencia o una presencia? ¿Un vacío o una plenitud? ¿Un espacio negativo o un espacio positivo? ¿Algo o nada? ¿Metafísico o sustentable? ¿El preludio o la final? (Bindeman, 2017, p. 1)

Hablar del silencio parece una paradoja, porque el lenguaje, al intentar describirlo, rompe la ausencia de sonido que pretende definir. ¿Qué sabemos del silencio? Todos lo experimentamos y creemos definirlo como la ausencia de ruido; pero esta también significa la ausencia de todo cuando equiparamos el ruido con la acción, el suceso y la manifestación. ¿El silencio sería signo de la nada: lo que no sucede u ocurre? Tan es así que el silencio no puede producirse (pese a lo que sugiere la expresión "guardar silencio"). No hay nada que hacer para establecer el silencio; al contrario, uno debe suspender toda actividad, pues el silencio se establecerá por sí mismo al cesar la agitación. Lejos de ser un efecto, es la expresión negativa de la ausencia de cualquier causa. El silencio, por tanto, parece consistir en ese vacío puro (el físico dirá que es la ausencia de propagación de ondas sonoras; el fisiólogo, que es la

ausencia de vibración del tímpano), un vacío que existe y que, además, comunica y, por ende, puede engañar y mentir. Es un misterio que aún no comprendemos.

Pero ¿no es simplista unificar, bajo un mismo concepto, experiencias tan opuestas como el silencio en el descanso tranquilo y aquel en la espera ansiosa de una respuesta que nunca llega? ¿Silencio reconfortante u opresivo, ausencia de perturbación o perturbación por la ausencia? El mero hecho de que esta noción sea susceptible de interpretaciones afectivas tan contradictorias indica que no estamos ante un simple objeto de pensamiento o una determinación lógica (como cuando el descanso se define como la ausencia de movimiento). Estas experiencias pertenecen, más que a un juego de negaciones conceptuales, a la aprehensión reflexiva de los modos de la existencia, a aquello que Martín Heidegger llamaría los existenciales: no categorías del pensamiento, sino temple del ser, maneras de estar arrojado en el mundo antes de que ningún concepto llegue a nombrarlo (1997, p. 69). El silencio, como el miedo, el tedio o el cuidado, no se piensa primero y se siente después; se es en él, y desde dentro de él se colorea todo lo demás. Algo que está en las raíces del pensar latinoamericano, como en Rodolfo Kusch cuando "siente" que nuestro paisaje es como un silencio honesto porque nunca enuncia, obligándonos a abandonar la pretensión de racionalidad y devolviéndonos al "mero estar" (2007, p. 109): hay que pensar desde el silencio del ser, o sea, desde lo que hace al estar, desde el silencio original de lo humano.

El silencio adquiere así el tono de los acontecimientos, pero, como la comprensión que el Dasein tiene de sí mismo y del mundo, las experiencias opuestas del silencio difieren no solo en su cualificación subjetiva, sino también en el nivel objetivo de su estructura. En el caso de la tranquilidad, el silencio es el reposo de la masa indistinta del mundo en su propia presencia, mientras yo permanezco conmigo mismo. En el caso de la ansiedad, el silencio emana de un vacío excavado en el mundo por mi preocupación, una proyección, hacia la plenitud del ser, de posibilidades que aún no se realizan. Muchos otros ejemplos podrían confirmar que los silencios son, de hecho, diversos y que algunos se entienden como una carencia que no es sino decepción. Pero el silencio musical no se percibe así: aunque es la ausencia de sonido, no es un defecto de la existencia, pues cumple una función sintáctica. Es

una respiración, una suspensión de la frase musical, como un vacío delicioso que proporciona al oído tanta plenitud como el sonido. John Cage (2002), en un aserto que solo parece negativo, señala que es la suma de sonidos no deseados. Según Vladimir Jankélévitch, se encuentra "en el centro mismo de la música [...] un medio atmosférico donde respiran los acordes", mientras que, a la inversa, "la música ambiental se filtra, por ósmosis, en el compás vacío para colorear y matizar el silencio" (1983, p. 169).

El silencio, en apariencia singular, se dispersa así en un enjambre de mutismos, en una multiplicidad de pares opuestos: el silencio apacible de la naturaleza o el silencio eterno y aterrador de Dios y los espacios infinitos; el silencio admirado o despreciado; el del amor o el del odio; el silencio que es un derecho o el de la tortura; el del deber o el de la falta; el silencio de quienes no tienen nada que decirse o el de quienes se entienden sin palabras; el silencio de los que dicen mucho sin expresar nada y el de aquellos a los que no se les permite decir nada, aunque tienen mucho que decir<sup>3</sup>.

Desde esta orilla del mundo, el silencio adquiere además una densidad que la filosofía europea ha tardado en reconocer. En América Latina, el silencio no ha sido solo condición de la contemplación o temple del alma: también ha sido el nombre de lo que se le impuso a quienes no debían hablar, y de lo que eligieron quienes prefirieron callar antes que traicionar. Hay un silencio de los vencidos que no es mutismo, sino memoria; un silencio de las culturas originarias ante el discurso que pretendía nombrarlas desde fuera; un silencio que no es ausencia de palabra, sino su forma más cargada. Pensar el silencio desde aquí obliga a no disociarlo de esa historia, no para reducirlo a ella, sino para que la meditación filosófica no olvide que el silencio también tiene cuerpo, geografía y cicatrices. Por eso, la distinción entre mutismo y silencio elocuente que proponemos más adelante no es solo lógica: es también ético-política.

---

<sup>3</sup> Como lo expresa un soneto de Edgar Allan Poe (1969), el silencio es una de esas entidades incorpóreas, con doble cara, doble vida: "En la fría tumba, bajo el mar profundo, o en el vasto desierto donde no se halla vida [...] allí está el verdadero silencio, consciente de sí mismo y solitario". ¿Esa imagen de una "entidad de doble cara" no nos acerca a la distinción entre mutismo y silencio elocuente?

Es decir que el silencio no puede definirse como una falta o ausencia objetiva, pues, más allá de razones físicas (la presencia o ausencia de vibraciones acústicas o de información materialmente inscrita), se determina en relación con la intencionalidad de un sujeto que interpreta y descifra el mundo. No es un hecho objetivo; solo existe con su contenido para alguien que lo interpreta. Ahora bien, lo que este sujeto considera silencio puede ser ausencia de signos y significados, pero también puede ser su presencia. Y, sin embargo, incluso esta intencionalidad interpretante tropieza con silencios que no se dejan reducir a la ausencia: silencios que pesan, que oprimen, que ocupan el lugar de algo. Immanuel Kant los habría llamado "magnitudes negativas" que "no son negaciones de magnitud [...] sino, por el contrario, algo verdaderamente positivo en sí mismo, que simplemente se opone a la otra magnitud positiva": se enfrentan mediante una oposición real, que no es una contradicción y no conduce a la destrucción mutua, sino a un equilibrio (1972, pp. 19-25). Este es el hilo conductor que parece necesario seguir para resolver la ambigüedad de la noción de silencio, y por lo tanto hay que dividir los silencios entre "mutismos" y "silencios elocuentes", según pertenezcan, de acuerdo con la distinción establecida por Platón (1988) en el Sofista (256 D 5259 B 7), a la negación absoluta del ser, su opuesto, la nada pura, o a ese no-ser que es la negación relativa del ser, el otro del ser, que abre dentro del ser el espacio de la diferencia, la posibilidad de múltiples articulaciones y relaciones.

De modo que, ante esta diversidad de silencios, la cuestión de su relación con la filosofía permanece abierta. Por eso vale la pena reflexionar sobre el silencio, la más radical de las negaciones, pues constituye una negación del discurso mismo, una abstención pura, mientras que toda otra negación, en la medida en que se enmarca en el discurso y se expresa, contiene cierto grado de afirmación al ser planteada. No obstante, tal indagación, si pretende situarse en un plano filosófico, parece toparse con un obstáculo fundamental: dado que la filosofía, por su propia naturaleza, se posiciona del lado de la racionalidad, elige el lado del lenguaje. Dar razón solo puede concebirse dentro del desarrollo del discurso, y no en la inmovilidad del silencio, ya sea religioso o poético. El filósofo parece ser aquel que, como Sócrates, cuestiona, suscita el habla, rompe el silencio. Sin embargo, toda vida filosófica narra una conversión, una *metastrophè*; la "conversión del alma", como decían los antiguos, que no se reduce al

saber filosófico discursivo, ni a un proceso de instrucción ni a adquirir erudición; no se trata solo de aprender algo nuevo: es aprender a mirar de una forma distinta. Es formación pura, una transformación de la vida entera. Y, como "amor a la sabiduría", es un tránsito hacia el silencio, que es, a menudo, el lugar de la conversión.

La tradición griega distingue entre la razón discursiva (*dianoia*), que busca el conocimiento mediante el razonamiento, y la razón intuitiva (*noesis*), que contempla y accede directamente a su objeto<sup>4</sup>. Si bien los textos son discretos al respecto, la *noesis* opera inevitablemente en el silencio; ahí está el silencio en el discurso. Ahora bien, la transición de una a otra debe ser objeto tanto de teoría como de experiencia: en efecto, el filósofo debe explicar aquello que constituye el objeto de la filosofía y enseñarlo mediante el discurso y las teorías. Pero, a la inversa, la naturaleza no discursiva de la experiencia contemplativa hace que la teoría por sí sola sea inútil. La etimología de la palabra resulta instructiva en este sentido. Construida a partir de los términos griegos *thé-* o *théa-* (que también dieron origen a los sustantivos *theatron*, que significa "espectáculo", y *theôrêma*, que significa "espectáculo, objeto de estudio") y *oros* (que significa "el que observa"), la palabra *theôria* alude a la idea de una separación entre el espectador y el espectáculo, mediada por el discurso. Aquí se percibe una clara distinción entre las llamadas prácticas filosóficas orientales y occidentales: mientras que las primeras no dudaron en descalificar la razón discursiva en el proceso último de la sabiduría, las segundas nunca han dejado de oscilar entre el razonamiento y la intuición, entre el discurso y el silencio. No faltan concepciones y prácticas filosóficas solo intelectuales, pero la cadena de aquellos que aprecian la sabiduría nunca se ha roto. Se distinguen por una relación de ida y vuelta, silenciosa y discreta, con la filosofía.

Ahora bien, es a través de la escucha, más que de la visión, que este movimiento se expresa mejor. A pesar de que la etimología de los conceptos griegos y latinos está ligada a la visión, la contemplación se abre a un mundo interior tan silencioso como carente de imágenes. Como

---

<sup>4</sup> Para Platón (1988), la *noesis* es la cumbre del conocimiento, que se alcanza al final del proceso "dialéctico", es la contemplación de lo inteligible (*República* 509d-511c y 534a); para Aristóteles (1994), es el pensamiento perfecto, la inteligencia del Ser eterno que piensa en sí mismo (*Metafísica* Λ, 9, 1074b).

si, al perder las imágenes, solo quedara la escucha. Plotino (2005) recomienda aislarse de toda visión sensorial para transformarla en otra que debe despertarse: la "visión interior". Para ello, uno debe replegarse en sí mismo y observar, simplificándose al eliminar todo lo superfluo ("esculpir sin cesar la propia estatua"), hasta convertirse en la visión misma. Entonces no queda nada que ver, ni nada que hacer, salvo permanecer escuchando, en este mundo de silencio (Enéada I, 6, 9).

Menos visual y más musical, Pitágoras centró sus oídos y su intelecto en las armonías celestiales del universo, creyéndose digno de aprender y estudiar en la fuente de la naturaleza. Cabe destacar que estas armonías celestiales son silenciosas. Cercano a la tradición órfica, fue el maestro de una comunidad de filósofos que seguían un modo de vida muy estructurado, la *bios* pitagórica. Además de estudiar filosofía, matemáticas, astronomía y música, practicaban el vegetarianismo y tenían normas precisas de conducta, amistad, cooperación y reparto de bienes, según un largo proceso iniciático dividido en etapas sucesivas. Así, por ejemplo, los discípulos (clasificados en "acústicos", los que recibían una formación menos avanzada, y "matemáticos", quienes eran los iniciados) se distinguían entre aquellos a los que se les permitía recibir las enseñanzas del maestro en su presencia (los esotéricos u *homakooi*, *hom-*: juntos; *akooi*: oyentes, es decir, co-auditores) y aquellos que debían escuchar tras una cortina (los exotéricos). Estos últimos, mientras recibían instrucción, eran puestos a prueba durante ocho años: los tres primeros dedicados a observar su conducta, centrándose en sus inclinaciones, relaciones, manera de ser y carácter, incluyendo, entre otras cosas, su capacidad para guardar silencio o su tendencia a hablar. Los otros cinco años los dedicaban a la práctica del silencio: "Impuso a quienes se unieron a él un silencio de cinco años [...] pues el dominio más difícil de todos es el que se impone a la propia lengua, como también nos lo muestran quienes instituyeron los misterios" (Jámblico, 1996, p. 41). El silencio es, pues, una regla de disciplina y un ejercicio espiritual, o un valor místico. Como norma disciplinar, previene la charla ociosa, ese uso inoportuno del lenguaje solo para distraer, evitando así la búsqueda de lo esencial (la verdad teórica y la virtud práctica). Como ejercicio espiritual, prepara para la contemplación, acostumbrando la mente a concentrarse solo en los

objetos del conocimiento. Y como valor contemplativo, constituye el lugar idóneo donde el pensamiento se absorbe cuando reposa en sí mismo.

A esta comprensión del silencio como actividad intelectual, como ejercicio espiritual y como valor contemplativo es a donde apuntan las prácticas filosóficas e iniciáticas, transmitidas por las tradiciones pitagórica y órfica. Platón (1988), por ejemplo, como heredero de Pitágoras, recomienda el diálogo silencioso del alma consigo misma y, además, sugiere repetidamente el valor último de las experiencias iniciáticas, que describe únicamente mediante metáforas<sup>5</sup>. Plotino (2005), siguiendo sus pasos, aspira a la contemplación del Uno y da testimonio de sus propios éxtasis.

Pero Heráclito (1981) fue más explícito: "Es sabio que quienes han escuchado, no a mí, sino al discurso, concuerden en que todo es uno" (Fragmento 1). El verdadero discurso, el Logos, presupone, para ser escuchado, que la facultad de escuchar esté liberada. No es un discurso humano habitual, particular y subjetivo, sino uno que no pertenece a nadie; aquel de la naturaleza que dice que "todo es uno", que proclama la ley de la unidad de los opuestos. Heráclito, habiendo escuchado el Logos de la naturaleza, pronuncia un verdadero discurso que no es suyo. Lo dirige claro a los demás, quienes a su vez deben aprender a escuchar para comprender, porque el silencio es también una práctica filosófica. De lo contrario, por inteligentes que sean, seguirán siendo como sordos, como si estuvieran ausentes, ante la verdad. Los hombres carecen, dice Heráclito, de la inteligencia para escuchar: "Sin inteligencia, cuando han escuchado, se parecen a los sordos" (Fragmento 3); "Al no saber escuchar, tampoco saben hablar" (Fragmento 4).

Para pasar de la charla ociosa al diálogo genuino, hay que aprender a escuchar a la naturaleza. Si la gente habla mucho y se pierde en ello (se expresa pero no tiene nada que decir), es porque carece del requisito previo para saber hablar: saber escuchar, que es una habilidad filosófica, dirigida hacia la naturaleza misma, es decir, hacia la realidad tal como es, sin omitir nada, en

---

<sup>5</sup> Como ejemplos ver, en particular, los desarrollos sobre la visión del Bien en el Libro VII de la *República*, o sobre la iniciación en la belleza por Diotima en el *Simposio*.

su movimiento y su devenir, despojada de las opiniones que la gente expresa sobre ella y que la convierten en una especie de doble ficticio, dividido, mutilado, inmovilizado; una especie de moneda de una sola cara. Pensar bien es pensar la realidad como un todo, en la unidad de los opuestos. Es pensar según la verdad, y no según la propia subjetividad o deseos particulares. Mejor aún: es pensar y actuar según la naturaleza: "Pensar bien, la cualidad suprema; y la sabiduría: decir la verdad y actuar según la naturaleza, escuchándola" (Fragmento 62). Paradójicamente, escuchar es escuchar el silencio, puesto que la naturaleza no habla. El verdadero discurso es aquel que se constituye en una relación silenciosa con uno mismo, dirigido hacia la totalidad de la realidad tal como se manifiesta y deviene. Esta realidad no dice nada, "ni dice ni oculta, sino que da signos" (Fragmento 39), que hay que saber escuchar. La realidad es un simple "hay" a través del cual "todo fluye" (*panta rhei*); es un devenir-otro perpetuo.

Esta escucha no es exclusiva de los filósofos. Algunos poetas, al igual que algunos músicos, la practican. Consideremos a Philippe Jaccottet, con quien aún el discurso poético es posible, pero siempre discreto: "Desde la mañana, la luz habla y yo la escucho" (1988, p. 53). También se puede recordar esta carta del filósofo que no quería serlo, Friedrich Hölderlin (2020), escrita el 2 de diciembre de 1802 a Böhlendorff antes de que, como Nietzsche, sucumbiera a la locura: "Y la luz filosófica que baña mi ventana me llena de alegría". La precisión poética y la alegría convergen de alguna manera con la verdad filosófica en su atención a lo que es, tal como se manifiesta, confirmando así el amor de Heráclito por la realidad perceptible: "Aquello de lo que hay vista, oído, percepción, eso es lo que prefiero" (Fragmento 74).

Nietzsche fue también, a su manera, poeta y músico. Sensible al poder de la vida, apreciaba el silencio. Arraigado en la cultura de la antigua Grecia, floreció más allá de su propio siglo. El subtítulo de *El crepúsculo de los ídolos* es "Cómo se filosofa con el martillo"; induce a error: no se trata del martillo que derrumba, sino del que ausculta, el pequeño mazo del médico que golpea suavemente el tórax para escuchar lo que hay dentro. Friedrich Nietzsche propone dos gestos ante un mundo poblado de más ídolos que realidades. El primero es la alegría: quien ha asumido la tarea de transvalorar todos los valores —tarea tan oscura que arroja

sombra sobre quien la emprende— necesita, precisamente por eso, una jovialidad sin concesiones, la ligereza de quien corre hacia el sol para no hundirse en el peso de lo que debe destruir. El segundo gesto es la escucha: acercar el oído al ídolo, hacerlo resonar y oír —en ese sonido a hueco que delata las entrañas llenas de aire— todo lo que prefería permanecer en silencio. No la vista, no el razonamiento: el oído (1998, pp. 31-32). Nietzsche necesita un segundo par de orejas, las que escuchan por detrás, porque lo que le interesa no es lo que los ídolos dicen, sino lo que callan, y lo que callan es siempre lo mismo: que están vacíos.

La metáfora musical refuerza aún más este punto. El martillo auscultatorio, el diapasón, hace resonar la materia para evaluar, diagnosticar y establecer lo que solo el oído puede percibir como oculto e invisible. El filósofo interroga la opacidad con el oído, sin la ayuda de la vista (la metáfora visual es la del razonamiento lógico, de las "momias conceptuales"), para dar voz a lo que el discurso silencia: voluntades débiles ante el poder, instintos desnaturalizados, vida mutilada. Si escucha lo que preferiría permanecer en silencio para exponer sus ilusiones, es por otro tipo de escucha, una creativa: escuchar los instintos más profundos y las fuerzas vitales ocultas. De forma inesperada, no recurre, como aquellos filósofos "degenerados" desde Sócrates, a la razón, sino a los sentidos, sobre todo a los oídos (que requieren un segundo par de oídos), y también a la nariz, el instrumento más delicado entre nuestros órganos de percepción. Es, por tanto, la percepción corporal, sensorial y superficial lo que se apoya (más que la razón), al estilo de los antiguos griegos, aquellos "físicos" cuya profundidad era superficial. Es así como se topa con el silencio, el silencio de las profundidades.

Su Zarathustra (2016), ese libro que él consideraba el mayor tesoro de la humanidad, ¿no es acaso el de una vida reclusa en una cueva, en las montañas? Durante una conversación con sus animales sobre el eterno retorno, dejándolos hablar por su cuenta, se sumerge en el silencio, recostándose, tranquilo, con los ojos cerrados, como el sabio que ya no necesita del discurso: "Él estaba conversando con su alma. Pero la serpiente y el águila, cuando lo vieron callado de esa manera, alabaron al gran silencio que lo rodeaban y se alejaron con cuidado" (2015, p. 210). En primer lugar, si puede decir: "¿Acaso aprendí de él el largo silencio luminoso?" (p. 177), es porque la compañía de los hombres amenaza la salud de los vivientes.

En presencia de los hombres, es mejor guardar silencio: "Sin embargo, los luminosos, los valerosos, los transparentes — son para mí los más inteligentes de todos los que guardan silencio: su fondo es en ellos tan profundo, que ni el agua más clara — los delata" (p. 178). Pero si es mejor callar, es porque los discursos no dicen nada, los interlocutores no oyen y los pensadores no entienden. Nietzsche permanece en este sentido muy cerca de Heráclito: "Pero allí abajo — ¡allí es vano todo hablar! La mejor sabiduría allí es olvidar y pasar de largo: ¡esto — lo he aprendido ahora! [...] ¡Oh, silencio bienaventurado en torno a mí! ¡Oh, puros aromas en torno a mí! ¡Oh, cómo este silencio toma su aliento puro desde su profundo pecho! ¡Oh, cómo escucha este bienaventurado silencio!" (p. 185).

El silencio es esa clase de ascetismo por el cual, al abandonar las imposturas de la moralidad, la pretensión de Verdad y los reinos de otro mundo, uno se vuelve capaz de acceder a los instintos creativos, comenzando a escuchar el poder de la vida. Como los ermitaños, el filósofo, una nueva clase de psicólogo o médico, examina y diagnostica las enfermedades de la civilización; luego se retira como librepensador para vivir, reír y disfrutar. La empresa del sabio, consistente en denunciar toda impostura y neutralizar toda ilusión, liquidar los otros mundos y examinar las entrañas vacías e hinchadas de la cultura, para ascender, mediante un esfuerzo genealógico, a las fuentes más poderosas de la vida, a los instintos, y finalmente reevaluar todos los valores y crear "nuevas tablas de la ley", descubre en última instancia algo muy simple: adentrarse en silencio, en los susurros de la naturaleza y la alegría de vivir. Nietzsche enmudeció, sin reconocer ya siquiera a su propio pueblo. Quizás Gilles Deleuze (1971) tenga razón en este punto: lo que vio era demasiado grande para él.

Así, el silencio conduce a la sencillez. No cabe duda de que la sencillez más ejemplar es la de la naturaleza: ni habla ni diserta. Por eso, poetas, pintores, músicos y filósofos se inspiran en ella para su actividad creativa. La sencillez, el silencio y la naturaleza remiten a una meditación sobre la vida, como demuestran estos dos fragmentos de un poeta y un filósofo. Jaccottet, al cuestionar la experiencia poética, abrigaba la esperanza de responder a una pregunta simple, que concernía a su propia vida y no al propósito de escribir un libro:

Había llegado al momento de la vida en que uno se da cuenta, aunque sea de momento y con confusión, de una elección posible y quizás necesaria; y cuando pensé en encontrar un criterio que me guiara en ella, sin ningún apoyo externo, vi poco más que mi sensación de haber vivido, algunos días más plena y auténticamente que otros; y descubrí [...] de forma simple, que había querido escribir poemas cada vez que, según mi sentir, había vivido (1988, p. 14). Henri Bergson, al definir la filosofía como el espíritu de la simplicidad, cobra vida:

La esencia de la filosofía es el espíritu de la simplicidad. Tanto si consideramos el espíritu filosófico en sí mismo como en sus obras, tanto si comparamos la filosofía con la ciencia como una filosofía con otras, siempre encontramos que la complicación es superficial, la construcción un accesorio y la síntesis una apariencia: filosofar es un acto simple. Cuanto más nos imbuimos de esta verdad, más inclinados estaremos a sacar la filosofía del ámbito académico y acercarla a la vida (1996, p. 139).

Hay una diferencia que importa y que René Descartes no vio, o acaso prefirió no ver: la simplicidad no es el punto de partida, ese primer elemento claro y distinto desde el que se construye pacientemente el edificio del saber. Es, si acaso, el punto de llegada, y aun así, un punto que nunca termina de llegar. Quien descompone el mundo en sus piezas mínimas y luego lo reensambla tiene, al final, un modelo del mundo: algo intelectualmente coherente y vitalmente inerte. El pensamiento así conducido se aleja de la realidad en el mismo movimiento en que cree acercarse a ella. La simplicidad que Bergson intuye, en cambio, no se alcanza disecando, sino habitando: es lo que queda cuando se ha abandonado todo lo que sobra, no por análisis, sino por una suerte de ascesis silenciosa. No es la claridad del punto de partida, sino la transparencia de quien ha atravesado la complejidad y ha salido, al otro lado, con las manos vacías y los oídos abiertos.

Por eso, el espíritu de la simplicidad opera siempre dentro de un proceso vital que nunca abandona. En silencio, en una postura de escucha de lo que brota de su acción y pensamiento, el filósofo elimina todo lo superfluo, esos fragmentos conceptuales y desechos que nacen de su actividad y mueren bajo el fuego del ascetismo. Para que un pensamiento se deje impregnar

por la vida, debe deshacerse de estos pesados aparatos conceptuales que lo ralentizan; el concepto debe convertirse en un acontecimiento y, para ello, permanecer rápido, capaz de destrozar, con un solo golpe inoportuno, las gruesas corazas de una racionalidad autocomplaciente. Escurridizos en su movimiento, el concepto y el pensamiento que lo crea exploran en todas direcciones, cambiando de rumbo con facilidad. De modo desmesurado, la filosofía viaja doquier la vida la lleve, impulsada por la búsqueda de la verdad, y dejando atrás, entre tantos restos, lo que la obstaculiza, alcanzando así la simplicidad más esencial.

El ser de verdad vivo no busca dominar el mundo, ni siquiera con el pensamiento; no pretende convertirse en amo de la naturaleza: le basta con habitarla con plena comprensión y disfrutarla. Escucha atento y se simplifica, siendo permeable a los acontecimientos que le enseñan. ¿Hay algo que cambiar? Aparta la mirada y se dedica a crear. Crear lo que, tal vez, falta en él, para que, si la creación vale la pena, pueda transformarse. Para ello, como dice Pierre Hadot (2004) de Plotino, se necesita la "sencillez de la visión" porque "a la metamorfosis de la mirada interior responderá la metamorfosis de la visión sensible" (p. 51). Quizás incluso, con Jankélévitch, cierto estado de inocencia: "A veces sucede que quien busca inocentemente, y sin la menor indulgencia en esta búsqueda, ya ha encontrado: ha encontrado apartándose del espejo donde la autoconciencia le devuelve su imagen... Un cierto estado de inocencia no es menos necesario en el artista" (1983, p. 109). Esta inocencia es búsqueda activa de la simplicidad, la que lleva a ciertos filósofos hasta los límites mismos de la poesía o la música. Cuando el pensamiento se ha reducido hasta tal punto que ya no encuentra nada que decir, y así midiendo hasta qué punto la realidad permanece intacta, se poetiza o comienza a cantar, sustituyendo la resonancia por el razonamiento, participando finalmente en las sinfonías de la naturaleza. La sencillez del filósofo viviente lo acerca mucho a la del poeta o el músico. Todos tienen sus fuentes, pero susurran juntos en el silencio.

La simplicidad nos abre a la conciencia de la incompletitud. La arrogancia totalitaria de la filosofía, que pretende crear un sistema para completar un programa sin sentido de dilucidar el mundo, cede ante la humildad de quien busca y da testimonio. La indagación filosófica no solo carece de método, sino que es, sin duda, inacabada y está convencida de su incertidumbre

inherente. Jankélévitch continúa: "No existe ni una cura milagrosa ni un éxtasis perpetuo, y la verdad de la medianoche no es más verdadera que la del mediodía; la embriaguez de la luz de la luna es, por tanto, necesariamente temporal" (1983, p. 157); es la advertencia de que el silencio del discurso no es un estado permanente, sino un umbral, pues lo que el discurso calla es silencio, escucha y sabiduría. La filosofía traza una serie indefinida de caminos inacabados. Al explorar las verdades del mediodía o de la medianoche, algunos filósofos se encuentran a veces en un punto de incompletitud que, con Plotino, podríamos llamar absolutamente simple: "El pensamiento discursivo, si quiere expresar algo, debe captar una cosa tras otra. Este es precisamente el camino. Pero ¿qué camino puede haber en lo absolutamente simple?" (Enéadas, V, 3, 17, 15). Esta búsqueda de la simplicidad en la incertidumbre y la incompletitud roza la sabiduría. Guía y acompaña el paso gradual de la meditación silenciosa a la meditación silenciante. A partir de entonces, como el dios de Jankélévitch (que no es otro que la naturaleza), el filósofo a su vez "permanece en silencio".

El amante o amigo del silencio convierte la filosofía en un intento por acercarse al silencio. Se mantiene lo más cerca posible de lo que el cuerpo es capaz de hacer en silencio. En lugar de reducirlo todo al silencio (que es el sello distintivo de los sabios), se esfuerza por permanecer en silencio, o por volver a él para medir el valor de lo que escribe, hace, dice o piensa. Sabe, además, que el silencio es inevitable en todo caso. Sabe, como dijo Deleuze (2004), que "a Dios le importa un bledo" porque no es moralista.

Pero el silencio del filósofo no es nihilista: es un silencio activo y creativo, no hecho de ausencia ni de vacío; testigo de la agudeza de una presencia y de la totalidad de la realidad. Posee propiedades diferenciales de las que carece la nada. No es lo mismo que vacuidad y vacío, que hablar y no decir nada. El silencio es a la vez aquello que no logra expresar (como tampoco lo hace el poeta) y lo que precede al intento de expresarlo. Es un silencio que se afirma por sí mismo, que precede al acto de hablar o escribir. Es el momento que precede al gesto, propicio para la contemplación. Es ese instante de inactividad, cuando no se traza ninguna línea en la página, cuando se concibe la palabra o la frase, cuando el pensamiento descansa en la emoción, y del cual derivan su calidad y relevancia. Filosofar sobre este instante

es una experiencia crucial, que como tal remite al todo; es la experiencia del silencio en el proceso creativo, la experiencia que enseña. Por eso merece ser filosofada. Es la filosofía misma, o mejor dicho, su aspecto opaco, su enigma, su parte de experiencia vivida, siempre singular, la que deja apenas unas pocas huellas minúsculas en el discurso y el razonamiento. Por eso hay otra manera de leer a los filósofos: escuchar atentamente. Es común la idea de aprender a leer "entre líneas", lo cual requiere tanto cultura como capacidad de interpretación; pero es menos común la idea de "leer el silencio": leer la página en blanco que contiene las líneas y los espacios entre ellas, la misma página que el filósofo contempló mientras trabajaba, en el momento cuando su pensamiento (su visión) se convirtió en acción. Leer la experiencia de escribir, leer la experiencia vivida del filósofo. Alcanzar ese punto de silencio que da origen a la obra. Pero un punto de silencio que encierra otra lección, que hace que la filosofía tal vez ya no sea necesaria en ese momento. Era necesaria para llegar hasta allí. ¿Y si, en lugar de producir filosofía, justo cuando el acto de escribir está a punto de comenzar, nos sumergiéramos en ella? ¿Y si este momento frágil y efímero, íntimo y fértil, agudo hasta lo creativo, abierto por el deseo de escribir o de filosofar (o de pintar, de esculpir, de armonizar o de poetizar), fuera abandonado al silencio que lo caracteriza? El filósofo, enamorado del silencio, bien podría encontrarse entonces en la sabiduría. Primero el silencio en el discurso (filosofía), luego el silencio del discurso (sabiduría).

Hay, en efecto, dos maneras de relacionarse con el silencio desde el pensamiento. La primera es la del filósofo que trabaja en el silencio: lo necesita como condición, como el espacio donde el concepto se forma antes de volverse palabra, donde la pregunta madura antes de atreverse a ser formulada. Este silencio es interior al discurso, su reverso necesario, el blanco de la página sin el cual las líneas no tendrían contorno. Es el silencio que hace posible la filosofía sin pertenecer todavía a la sabiduría. La segunda manera es la del que ha atravesado el discurso hasta el otro lado: no ha dejado de pensar, pero ha dejado de necesitar decirlo. Su silencio ya no es la condición del habla, sino su renuncia serena, no por agotamiento, sino por plenitud. No es que no tenga nada que decir; es que lo que tiene ya no cabe en palabras, o cabe demasiado holgadamente y se perdería en ellas. Plotino lo llamó "lo absolutamente simple"; Jankélévitch, el momento en que el dios —que no es otro que la naturaleza— "permanece en

silencio". Zaratustra se recuesta y cierra los ojos. El filósofo que llega hasta ahí no abandona la filosofía con desprecio, sino con gratitud: era necesaria para llegar hasta allí. Y una vez allí, la deja —no para siempre, porque la sabiduría tampoco es un estado permanente— sino el tiempo suficiente para escuchar lo que el discurso, por su propia naturaleza, no puede escuchar.

Hemos descartado con demasiada precipitación la posibilidad de la sabiduría. Los filósofos están tan apegados a la filosofía que no imaginan renunciar a ella. Renunciar a la realización de la sabiduría es hacer que la filosofía sea indispensable. Reclamar una sabiduría inalcanzable es ocultarse a uno mismo la negativa a dejar de filosofar. O, sin llegar a ese extremo, se trata de ser reacio a burlarse de la filosofía. A la pregunta ¿para qué sirve la filosofía?, Deleuze (1971) responde: ¡uno no puede imaginar qué sería la estupidez si la filosofía no existiera! Esto es también lo que yo creo. La filosofía es el antídoto contra la estupidez<sup>6</sup>. E incluso si se admitiera la posibilidad de la sabiduría, la filosofía seguiría siendo, no obstante, necesaria. Siempre y cuando, en contra del espíritu de seriedad, uno sepa cómo burlarse de ella. Para eso se requiere vivir un "mero estar", es decir, silencio. Quizás en esta latitud, donde el silencio ha tenido tantas veces el sabor de lo que no pudo decirse, esa distinción no sea solo especulativa, sino también una forma de justicia.

---

<sup>6</sup> Deleuze retoma esta idea en su libro de entrevistas *Conversaciones* (1996), donde insiste en que la filosofía es el arte de crear conceptos para luchar contra los "lugares comunes" y las opiniones prefabricadas. Porque la estupidez no es falta de inteligencia ni ignorancia (falta de datos), sino un problema del pensamiento: es un pensar mal que nos hace decir cosas "vacías" con total seguridad.

## Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo, Trad.). Gredos.
- Aurelio, M. (1983). *Meditaciones* (R. Bach Pellicer, Ed.). Gredos.
- Bindeman, S. L. (2017). *Silence in philosophy, literature and art*. Brill Rodopi.
- Bergson, H. (1996). *La pensée et le mouvant*. Presses Universitaires de France.
- Cage, J. (2002). *Silencio: conferencias y escritos*. Ardora Ediciones.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones, 1972–1990*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica* (A. Escohotado, Trad.). Tusquets.
- Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Alpha Decay.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Heráclito. (1981). Fragmentos. En *Presocráticos I* (pp. 311–400). Gredos.
- Hölderlin, F. (2020). *Cartas filosóficas de Hölderlin* (A. Leyte, Ed.). La Oficina.
- Jámblico. (1996). *Vie de Pythagore*. Les Belles Lettres.
- Jaccottet, P. (1988). *La promenade sous les arbres*. La Bibliothèque des Arts.
- Jankélévitch, V. (1983). *La musique et l'ineffable*. Seuil.
- Kant, I. (1972). *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Vrin.
- Kusch, R. (2007). *América profunda* (Vol. 2). Fundación Ross.

Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos* (A. Sánchez, Trad.). Alianza.

Nietzsche, F. (2016). *Así habló Zaratustra* (D. Sánchez, Ed.; Vol. 4). Tecnos.

Platón. (1988). *Diálogos* (E. Lledó, Trad.). Gredos.

Plotino. (2005). *Enéadas* (J. D. García, Trad.). Losada.

Poe, E. A. (1969). Sonnet—Silence. En *The collected works of Edgar Allan Poe* (Vol. 1, pp. 320–322). Harvard University Press.

---

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

---

**Las alegorías de Platón: un método pedagógico  
para la búsqueda del bien y el pensamiento crítico**

Plato's allegories: a pedagogical method  
for the pursuit of the good and critical thinking

Roger Quispe Aguilar<sup>1</sup>  
*UNSAAC*

Recibido: 28.08.2025  
Aceptado: 25.10.2025

**Resumen**

Este artículo analiza las principales alegorías de Platón, como la Caverna, el Sol, la Línea Dividida y el Carro Alado, como recursos pedagógicos orientados a la formación crítica y a la búsqueda del Bien. Se parte de la concepción platónica del Bien como Idea suprema y fundamento de la verdad y la justicia, mostrando cómo las alegorías traducen conceptos abstractos en narraciones comprensibles que guían al alma desde la ignorancia hacia la contemplación de lo verdadero. El estudio se apoya en fuentes clásicas y contemporáneas que destacan la vigencia de estas imágenes en la educación actual, especialmente frente a factores como la alienación cultural, el conformismo social, la ignorancia institucionalizada y la dependencia tecnológica, que mantienen a los individuos en niveles bajos de conocimiento. Se concluye que las alegorías platónicas constituyen un sistema pedagógico coherente, capaz

---

<sup>1</sup> 200338@unsaac.edu.pe  
<https://orcid.org/0009-0001-2553-280X>

de renovar la enseñanza filosófica y de inspirar una práctica educativa crítica y liberadora, orientada hacia la justicia y la transformación social.

**Palabras clave:** Platón, alegorías platónicas, idea del bien, pedagogía filosófica, educación crítica

## **Abstract**

This article analyzes Plato's main allegories — the Cave, the Sun, the Divided Line, and the Chariot — as pedagogical resources oriented toward critical formation and the pursuit of the Good. It begins with the Platonic conception of the Good as the supreme Idea and the foundation of truth and justice, showing how the allegories translate abstract concepts into comprehensible narratives that guide the soul from ignorance to the contemplation of what is true. The study draws on classical and contemporary sources that highlight the relevance of these images in current education, especially in the face of factors such as cultural alienation, social conformism, institutionalized ignorance, and technological dependence, which keep individuals at low levels of knowledge. It concludes that Plato's allegories constitute a coherent pedagogical system capable of renewing philosophical teaching and inspiring a critical and liberating educational practice, oriented toward justice and social transformation.

**Keywords:** Plato, platonic allegories, idea of the good, philosophical pedagogy, critical education

## **Introducción**

La filosofía, desde sus orígenes, ha buscado no solo comprender la realidad, sino también transformar la vida humana mediante la educación y la reflexión crítica. Platón, consciente de que el conocimiento no puede transmitirse únicamente a través de definiciones abstractas, recurrió a las alegorías como método pedagógico capaz de guiar al alma desde la ignorancia hacia la verdad. Estas imágenes de la Caverna, el Sol, la Línea Dividida y el Carro Alado

constituyen un sistema narrativo que traduce conceptos complejos en experiencias comprensibles, orientando la formación hacia la Idea del Bien.

El presente artículo tiene como propósito analizar dichas alegorías en su dimensión pedagógica, mostrando cómo se articulan en un proyecto educativo que busca liberar al ser humano de la ignorancia y conducirlo hacia la justicia. A la vez, se propone actualizar su mensaje en el contexto contemporáneo, donde factores como la alienación cultural, el conformismo social, la ignorancia institucionalizada y la dependencia tecnológica mantienen a los individuos en niveles bajos de conocimiento. En este horizonte, la pedagogía platónica se revela como una invitación a cultivar la disciplina interior y el pensamiento crítico, condiciones necesarias para alcanzar la liberación y orientar la vida hacia el Bien.

## 1. El bien

Desde que el ser humano tomó conciencia de sí mismo, surgió la pregunta por lo que está bien y lo que está mal. Esa inquietud constituye el núcleo de la reflexión ética y filosófica. El Bien aparece como horizonte que orienta la acción, tanto en la vida individual como en la convivencia social. A lo largo de la historia, desde las primeras narraciones en Egipto y Mesopotamia hasta los mitos griegos y otras tradiciones, ya se distinguía entre el bien y el mal como fuerzas que daban sentido a la existencia. Con los primeros filósofos clásicos, esta pregunta se convierte en reflexión racional: el Bien deja de ser solo relato mítico y se transforma en problema filosófico. En todas sus formas, el Bien se reconoce como aquello que da dirección y fundamento a la vida humana.

Platón (2005) sostiene en *La República* que el Bien es la Idea suprema, más allá del ser, que otorga verdad a lo cognoscible y sentido a la vida filosófica, convirtiéndose en fundamento de la justicia y de la educación del alma. Aristóteles (1998), en la *Ética a Nicómaco*, afirma que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden y que el fin último del hombre es la felicidad (eudaimonía), entendida como actividad racional conforme a la virtud, donde la excelencia se alcanza en el justo término medio. Agustín de Hipona (2003), en *De natura boni*, declara que

todo ser, en cuanto ser, es bueno y que el bien supremo es Dios, del cual todo lo existente participa en la medida en que existe; visión que Tomás de Aquino (2001) profundiza en la Suma Teológica al señalar que el bien se identifica con el ente y que la finalidad última del hombre es la bienaventuranza, consistente en la contemplación de lo divino. Kant (2003), en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, replantea la cuestión al afirmar que no es posible pensar nada en el mundo, ni siquiera fuera de él, que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad, ligando el Bien al deber moral y a la autonomía de la razón práctica. En la filosofía contemporánea, el debate oscila entre el relativismo —como en Rorty (1989), que entiende el Bien como construcción cultural contingente— y el universalismo, defendido por Nussbaum (2006), que lo vincula a valores humanos compartidos como la dignidad y la justicia.

En la perspectiva platónica, el Bien posee una dimensión existencial, pues representa la vida lograda en plenitud, aquella en la que el alma se orienta hacia lo más alto y encuentra sentido en la contemplación de lo verdadero. Tiene también una dimensión social y política, ya que el Bien es el criterio que ordena la polis y legitima la justicia, de modo que la comunidad solo puede ser justa si se orienta hacia él. A la vez, el Bien es inseparable de la educación, porque nadie puede alcanzarlo sin un proceso de formación que libere al alma de la ignorancia y la conduzca hacia la verdad; de ahí que Platón recurra a las alegorías como método pedagógico para guiar al ser humano en ese camino. Finalmente, el Bien se presenta como horizonte universal, principio que ilumina todas las demás Ideas y que, al estar más allá del ser, constituye el fundamento último de la verdad y la justicia, aquello que da dirección y sentido a toda existencia humana.

## **2. Alegoría y pedagogía**

Platón concibe que la educación del alma no puede limitarse a definiciones abstractas, sino que requiere de un método capaz de guiar al ser humano desde la ignorancia hacia la contemplación del Bien. En este sentido, las alegorías cumplen una función pedagógica esencial, pues mediante imágenes y relatos simbólicos permiten que el pensamiento se eleve

gradualmente desde lo sensible hacia lo inteligible. Como señala Vargas (2021), la alegoría no debe entenderse únicamente como un recurso creativo, sino como un proyecto pedagógico que dinamiza el proceso de enseñanza-aprendizaje y convierte al estudiante en protagonista de su formación.

Gallo González, Medina Peña y Medina de la Rosa (2019) refuerzan esta idea al destacar que las alegorías platónicas, especialmente la de la Caverna, siguen siendo vigentes en la era del conocimiento, porque funcionan como metáforas críticas frente a la manipulación de la información y la alienación contemporánea. En su análisis, la alegoría se convierte en una herramienta cognitiva que permite distinguir entre apariencia y verdad, mostrando su utilidad para formar ciudadanos capaces de pensar críticamente en contextos saturados de discursos mediáticos.

Por su parte, García Casanova (2010) aporta el marco general del pensamiento pedagógico de Platón, subrayando que la educación es un proceso integral de transformación del alma orientado hacia el Bien. La filosofía, en este horizonte, se convierte en núcleo pedagógico inseparable de la ética y la justicia, y las alegorías aparecen como recursos narrativos que, insertos en la *paideia*, guían al ser humano hacia la verdad. De este modo, la pedagogía platónica se fundamenta en la capacidad de las imágenes simbólicas para transformar la conciencia, mostrando que el camino hacia el Bien exige tanto el ejercicio racional como la guía narrativa que ilumina el proceso educativo.

Así, las alegorías no son adornos literarios, sino instrumentos formativos que integran la *paideia*, orientan la vida ética y fortalecen la comunidad política. En ellas se condensa la convicción de que la educación es liberación y construcción de ciudadanía crítica. Cada alegoría concreta, desde la Caverna hasta el Mito de Er, constituye un ejercicio narrativo que traduce la filosofía en pedagogía viva, mostrando que el camino hacia el Bien exige tanto la razón como la imaginación crítica.

### 3. Alegorías de Platón

#### 3.1. Alegoría de la Caverna

En el libro VII de La República, Platón presenta la alegoría de la Caverna como una de las imágenes más poderosas de la filosofía. Allí describe a unos prisioneros que «se encuentran desde niños en una caverna, con las piernas y el cuello encadenados, de modo que solo pueden mirar hacia delante» (514a). Esta escena inicial simboliza la condición humana atrapada en la ignorancia y dependiente de las apariencias.

Carlino Iván Morinigo (2015) subraya que la Caverna debe entenderse más como una alegoría que como un mito, pues su función es explicar de manera pedagógica la teoría del conocimiento: el tránsito del mundo sensible al inteligible. En este sentido, la narración no es un adorno literario, sino un recurso didáctico que traduce conceptos abstractos en imágenes comprensibles.

El proceso de liberación del prisionero muestra que la educación es gradual y exige esfuerzo. Platón señala que «al principio se irritaría y volvería a las cosas que puede mirar, convencido de que éstas son más claras que las que se le muestran» (515e). Vargas (2021) interpreta este pasaje como evidencia de que la alegoría es un proyecto pedagógico que convierte al estudiante en protagonista de su aprendizaje, invitándolo a descubrir el sentido oculto detrás de las narraciones.

La salida hacia la luz culmina en la contemplación del Sol, metáfora de la Idea del Bien: «al final podrá contemplar el Sol, no su reflejo en el agua, sino el propio Sol en su lugar» (516b). Para García Casanova (2010), este momento revela la dimensión ética de la pedagogía platónica, pues la educación no se limita a transmitir conocimientos, sino que busca transformar el alma y orientarla hacia la justicia.

Finalmente, Gallo González, Medina Peña y Medina de la Rosa (2019) destacan la vigencia contemporánea de la Caverna, al mostrar cómo la manipulación de la información y la alienación mediática reproducen las sombras que engañan a los prisioneros. La alegoría se convierte así en una herramienta crítica para formar ciudadanos capaces de distinguir entre apariencias y verdad.

En conjunto, la Caverna condensa la convicción platónica de que la filosofía es inseparable de la educación: liberar al alma de la ignorancia, guiarla hacia el Bien y fortalecer la conciencia crítica frente a las apariencias. En la edad moderna, estas sombras pueden interpretarse como un «Bien» enmascarado por la ignorancia. Tal como advierte Morinigo (2015), la alegoría explica cómo la ignorancia nos hace ver un mundo irreal y no verdadero. Esta ceguera se reproduce incluso en instituciones educativas, donde lo que afirma el docente se convierte en verdad absoluta y las voces críticas de los estudiantes son opacadas. Gallo González, Medina Peña y Medina de la Rosa (2019) muestran que la manipulación de la información y el poder económico generan nuevas sombras que distorsionan la realidad, mientras Vargas (2021) recuerda que solo una pedagogía activa puede devolver protagonismo al aprendiz. En este contexto, la tecnología y los medios de comunicación multiplican apariencias que consumen nuestra atención y celebran lo trivial, debilitando la meritocracia y reforzando estructuras de poder.

Frente a ello, la enseñanza platónica cobra renovada vigencia: cultivar una mentalidad crítica y una búsqueda constante del saber es el único camino hacia el Bien auténtico, fin último de la filosofía y la educación según Platón y los clásicos.

### **3.2. La Alegoría del Sol**

En el libro VI de La República, Platón recurre a la imagen del Sol para explicar la naturaleza de la Idea del Bien. Así como el Sol es causa de la luz y hace posible la visión y la existencia de los objetos visibles, el Bien es causa de la verdad y del conocimiento. Platón afirma que el

Sol es «el hijo del Bien» (509b), metáfora que muestra cómo el Bien ilumina la mente y permite comprender la realidad.

Sergio Falvino (2012) señala que la imagen del Sol no debe entenderse de manera aislada, sino en relación con la Línea Dividida y la Caverna, formando un sistema pedagógico coherente. El Sol representa el Bien como fundamento último de la inteligibilidad; la Línea organiza los niveles del conocimiento, y la Caverna muestra la condición humana atrapada en la ignorancia. En conjunto, estas alegorías revelan que la educación es un proceso de ascenso hacia la contemplación del Bien, principio supremo de la filosofía.

Desde una perspectiva contemporánea, el Bien puede interpretarse como una meta que solo se alcanza mediante la búsqueda constante del saber. El Bien no se recibe pasivamente, sino que exige un esfuerzo independiente: estudiar, leer y cultivar hábitos que fortalezcan tanto la mente como el cuerpo. Alcanzar el Bien implica también intentar hacer el bien en nuestras acciones, buscar la paz interior, amar lo que hacemos y encontrar un sentido de vivir. Solo así, como enseñaba Platón y recuerdan los filósofos clásicos, el fin último de la educación y de la vida es el Bien, y en él se encuentra la verdadera felicidad.

### **3.3. La Alegoría de la Línea Dividida**

En el libro VI de La República (509d-511e), Platón introduce la alegoría de la Línea Dividida para explicar los grados del conocimiento y su relación con la realidad. Imagina una línea cortada en dos segmentos desiguales: uno corresponde al mundo visible y otro al inteligible. Cada segmento se subdivide nuevamente, dando lugar a cuatro niveles de aprehensión:

- . Eikasía (Imaginación): el nivel más bajo, donde el alma se limita a percibir sombras, reflejos e imágenes.
- . Pistis (Creencia): corresponde a los objetos sensibles —animales, plantas y cosas fabricadas— que se aceptan como reales sin cuestionar su esencia.

. Diánoia (Pensamiento discursivo): el alma utiliza hipótesis y razonamientos, como en la geometría, pero aún depende de imágenes o supuestos.

. Nóesis (Inteligencia pura): la contemplación directa de las Ideas, especialmente la Idea del Bien, sin necesidad de hipótesis ni apoyos sensibles.

La Línea Dividida muestra que el conocimiento no se alcanza de golpe, sino mediante un proceso gradual que va desde la imaginación hasta la inteligencia pura. Como señala Falvino (2012), este esquema es el puente que organiza los niveles de saber y prepara al alma para la contemplación del Bien, mientras que Varó Peral subraya su función pedagógica: ordenar los grados de conocimiento y guiar al estudiante en su ascenso. En la actualidad, la Línea puede interpretarse como una advertencia frente a nuestra tendencia a permanecer en los niveles más bajos —como la imaginación y la creencia— dominados por la influencia de la tecnología y los discursos de poder. Solo mediante hábitos de estudio, reflexión independiente y búsqueda constante del saber podemos superar esas apariencias y alcanzar un conocimiento más auténtico.

### **3.4. Alegoría del Carro Alado**

En el Fedro, Platón describe el alma mediante la alegoría de un carro alado conducido por un auriga. «El alma se parece a una fuerza que lleva un carro alado y a su auriga» (246a). El auriga representa la razón, encargada de guiar y gobernar las fuerzas internas del ser humano. El carro está tirado por dos caballos: uno noble y obediente, símbolo del espíritu que impulsa hacia lo divino; y otro rebelde e indócil, que encarna los apetitos y deseos que arrastran al alma hacia lo sensible. La tarea del auriga es mantener el equilibrio y conducir el carro hacia la contemplación de las Ideas, especialmente la Idea de Belleza, que eleva al alma hacia lo eterno.

Esta alegoría muestra que la educación y la filosofía no son procesos pasivos, sino una lucha constante por dominar las fuerzas internas que pueden desviarnos del camino. El alma que logra armonizar sus caballos se eleva hacia lo inteligible; la que fracasa cae y se ve atrapada

en lo terrenal. Como señala Magnone (2012), la metáfora del carro revela la tensión constitutiva del alma humana y la necesidad de disciplina para alcanzar la liberación.

Desde una perspectiva contemporánea, la alegoría del carro alado conserva plena vigencia. En muchos países, especialmente en contextos subdesarrollados, los seres humanos seguimos siendo arrastrados por fuerzas que mantienen al alma en la ignorancia.

**Alienación cultural:** Rahel Jaeggi, en *Alienation* (2005), sostiene que la alienación no es simplemente una pérdida subjetiva, sino una forma de vida distorsionada que impide la autorrealización. En este sentido, la cultura reducida al consumo y a la satisfacción inmediata de deseos banales refleja cómo la alienación cultural limita la capacidad de orientar la existencia hacia fines más altos.

**Conformismo social:** Herbert Marcuse, en *El hombre unidimensional* (1964), denuncia cómo las sociedades industriales avanzadas producen individuos incapaces de trascender el sistema, atrapados en un conformismo disfrazado de libertad. La razón instrumental y la lógica del consumo suprimen la crítica y la imaginación, generando un sujeto dócil que acepta lo establecido sin cuestionamiento.

**Ignorancia institucionalizada:** Paulo Freire, en *Pedagogía del oprimido* (1970), critica la «educación bancaria», que convierte a los estudiantes en receptáculos pasivos de información y reproduce estructuras de dominación. Esta forma de enseñanza institucionaliza la ignorancia, pues impide el diálogo y la reflexión crítica, manteniendo al ser humano encadenado a las sombras de la caverna.

**Dependencia tecnológica:** Albert Borgmann, en *Technology and the Character of Contemporary Life* (1984), introduce el concepto de «paradigma del dispositivo», mostrando cómo la tecnología organiza la vida en torno a un consumo fácil y sin esfuerzo, debilitando la experiencia significativa y la disciplina interior. La dependencia tecnológica multiplica

apariencias y distrae la atención hacia lo trivial, reforzando la superficialidad en lugar de la búsqueda de lo verdadero.

La alegoría del carro alado nos recuerda que alcanzar la liberación exige disciplina interior: estudiar, reflexionar, cultivar hábitos sólidos y tener el valor de desafiar lo establecido. Solo cuando el auriga de la razón logra dominar las fuerzas del alma podemos desarrollar nuestro verdadero potencial y orientarnos hacia la verdad y el Bien.

## Conclusiones

El análisis de las alegorías platónicas —la Caverna, el Sol, la Línea Dividida y el Carro Alado— permite comprender que la filosofía, desde sus orígenes, no se limita a la especulación abstracta, sino que constituye un proyecto pedagógico orientado a la transformación de la vida humana. Platón entendió que el conocimiento verdadero no podía transmitirse únicamente mediante definiciones, sino que requería de imágenes narrativas capaces de guiar al alma en un proceso gradual de liberación. Estas alegorías, lejos de ser adornos literarios, conforman un sistema pedagógico coherente que articula la búsqueda del Bien con la formación ética, política y espiritual del ser humano.

En el recorrido por cada alegoría se revela un aspecto esencial de la educación: la Caverna muestra la necesidad de romper con las apariencias y cultivar una conciencia crítica; el Sol ilumina la mente y orienta hacia la verdad como fundamento último; la Línea Dividida organiza los grados del conocimiento y advierte sobre la tentación de permanecer en los niveles más bajos; y el Carro Alado simboliza la disciplina interior que armoniza las fuerzas del alma y conduce hacia lo eterno. En conjunto, estas imágenes configuran una pedagogía viva que integra razón, imaginación y ética en la formación del individuo.

La vigencia de este sistema se hace evidente al confrontarlo con los factores que hoy mantienen a los individuos en la ignorancia: la alienación cultural, que reduce la vida a la satisfacción inmediata y al consumo de apariencias; el conformismo social, que nos lleva a

aceptar sin crítica lo establecido; la ignorancia institucionalizada, que reproduce pasividad en la educación; y la dependencia tecnológica, que multiplica apariencias y distrae la atención hacia lo trivial. Frente a estas fuerzas, la pedagogía platónica se presenta como una invitación a cultivar la disciplina interior, el pensamiento crítico y la búsqueda constante del saber.

Así, las alegorías de Platón no solo iluminan el camino hacia el Bien en el horizonte clásico, sino que también interpelan los desafíos contemporáneos. Su mensaje es claro: la educación es liberación, la filosofía es inseparable de la justicia, y el Bien constituye el horizonte último que da sentido a la existencia humana. Recuperar estas enseñanzas significa renovar la práctica educativa y filosófica, orientándola hacia la construcción de una ciudadanía crítica y hacia la transformación social. En ellas se condensa la convicción de que solo mediante el esfuerzo de pensar, cuestionar y disciplinar el alma podemos alcanzar la verdadera libertad y orientar la vida hacia lo más alto.

## Referencias

- Agustín de Hipona. (2003). *De natura boni*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1998). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- Borgmann, A. (1984). *Technology and the character of contemporary life: A philosophical inquiry*. University of Chicago Press.
- Falvino, S. (2012). La escala, la línea y la imagen del sol: Los fundamentos protológicos de la idea de bien en Platón. *Stylos*, 21, 71–84.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Gallo González, M., Medina Peña, R., & Medina de la Rosa, R. (2019). Las alegorías platónicas y la enseñanza contemporánea: Metáfora en la era del conocimiento. *Conrado*, 15(67), 327–334.

García Casanova, M. G. (2010). El pensamiento pedagógico de Platón. *Revista Española de Pedagogía*, 68(247), 5–22.

Jaeggi, R. (2005). *Alienation*. Columbia University Press.

Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Alianza.

Magnone, P. (2012). *La alegoría del carro del alma en Platón y en la Katha Upaniṣad*. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.

Morinigo, C. I. (2015). Platón y el mito de la caverna. *Minerva Magazine of Science*.

Nussbaum, M. (2006). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.

Platón. (2005). *La República*. Gredos.

Platón. (s. f.). *Fedro* (246a–254e).

Rorty, R. (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.

Tomás de Aquino. (2001). *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Varó Peral, Á. (s. f.). *Platón: Teoría del conocimiento*.

Vargas, H. (2021). Alegoría: Un proyecto pedagógico que va más allá de la creatividad. *Revista Kaminu*, 1(2), 45–52.